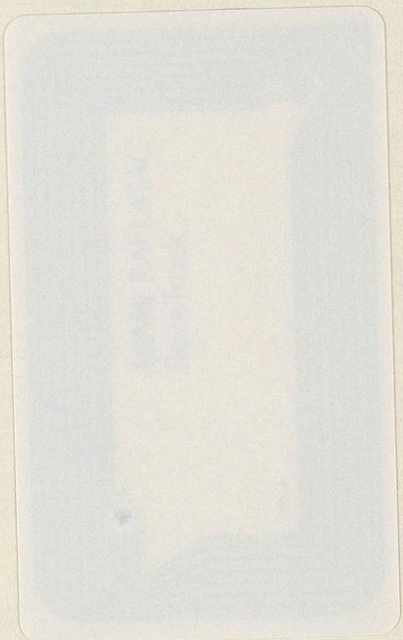


N12<522317783 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0039–1492 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1991

R. Bleistein
Verlust der Utopie?

H. Fries
Wahrheitsfindung in den Kirchen

H. Waldenfels
Das Heilige

G. Böwering
Das Erwachen des Islam

W. Arens
Gehorsam oder Verantwortung?

F. Hengsbach
Flexible Arbeitszeit

207076
Gk 2449

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Roman Bleistein SJ	Verlust der Utopie?	1
Heinrich Fries	Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen	3
Hans Waldenfels	Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung	17
Gerhard Böwering	Das Erwachen des Islam	33
Werner Arens	Gehorsam oder Verantwortung?	41
Friedhelm Hengsbach SJ	Flexible Arbeitszeit im Interesse der Familie	53

UMSCHAU

Oskar Köhler	Oh Gott, Herr Pfarrer... Zur römischen Bischofssynode	62
Franz Kohlschein	Eine „Liturgische Bewegung" der Frauen? Zu Erfahrungen und Liturgiemodellen der Frauenbewegung	66

BESPRECHUNGEN

	Pastoral	71

	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Straße 151, 8000 München 21 – Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31 – Prof. Dr. Gerhard Böwering, Yale University, New Haven, CT 06520 (USA) – Prof. Dr. Werner Arens, Schloßstraße 4, 4500 Osnabrück – Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70 – Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstraße 35, 7800 Freiburg – Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3 a, 8600 Bamberg.

STIMMEN DER ZEIT · 209. BAND · 116. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. 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. 28 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,50 DM; im Abonnement 10,60 DM, halbjährlich 63,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,10 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

209. BAND



1991

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV.BIBL.
TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 17 90 09 13, Telefax (089) 17 90 09 10. 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. 28 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,50 DM; im Abonnement 10,60 DM, halbjährlich 63,60 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,10 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gk 2449

INHALT DES 209. BANDS

Arens, Werner: Gehorsam oder Verantwortung 41
Baranzke, Heike: Ökologie – Natur – Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik 695
Biser, Eugen: Die dunkle Krone. Zu Joseph Bernharts Essay über die Tragik im Weltlauf* . 357
– Der ferne und nahe Gott 403
– Der Weg durch die Nacht. Die aktuelle Zeitdeutung Gertrud von le Forts 735
Bleistein, Roman: Ignatius feiern. Bücher zu den Jubiläen des Jesuitenordens* 213
– Die Katholiken und das Dritte Reich* 138
– Kirche und Jugend miteinander unterwegs? Das Thema Jugend und Kirche in den Diözesansynoden 1985–1990 507
– Adolf Kolping 649
– Soziales Pflichtjahr 793
– Verlust der Utopie 1
Böwering, Gerhard: Das Erwachen des Islam 33
Buch, Aloys Johannes: Entwicklung und Evangelisierung. Vorüberlegungen zu einer vernachlässigten Problematik 821
– Entwicklung und Kultur. Bemerkungen zu einer notwendigen Neuorientierung 723
Bumiller, Meinrad: Europa, die Kirche und die Jugend. Reflexionen eines Jugendseelsorgers 675
Delgado, Mariano: „Wir waren es nicht, sondern die anderen." Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas 686
Deuerlein-Bär, Gisela: Das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz 261
Dulles, Avery: Katholizismus und amerikanische Kultur – der riskante Dialog 163
Englert, Rudolf: Religionspädagogik im christentumsgeschichtlichen Wandel 750
Feil, Ernst: Toleranz, Glaube und Vernunft* 425
Fornet-Betancourt, Raúl: Einheit in der Pluralität oder Spaltung? Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend 254
Fox, Helmut: Erinnerung an ein vergessenes Dokument* 707
Fries, Heinrich: Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen 3
Frohnhofen, Herbert: Eine neue Ausgabe frühchristlicher Texte* 498
– Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg. Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge 831
Fuchs, Josef: Gesetz und Gnade 317
– Innovative Moral 181
– Die schwierige Goldene Regel 773
– Verantwortung 485
Fuchs, Ottmar: Katholisch in England. Begegnungen und Eindrücke 272
– Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000. Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf 411
– „Lumbko" – ein leises Wort für einen kräftigen Aufbruch 624
García Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen 345
Grom, Bernhard: Gottes Solidarität mit den Leidenden 721
– Was ist Mystik? Versuch einer Psychologie ohne Psychologismus 810
Haeffner, Gerd: Christliche Philosophie* 136

Hengsbach, Friedhelm: Flexible Arbeitszeit im Interesse der Familie 53
Hilpert, Konrad: Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme. Die Enzyklika „Centesimus annus" 609
Hoffmann, Fernand: Friedrich Dürrenmatt als Theologe. Gegenentwurf oder Absage? 192
Hoppe, Thomas: Frieden in Europa. Neue Herausforderungen und Antwortversuche 529
Ilgner, Rainer: Kreativität im Widerspruch 95
Irrgang, Bernhard: Sittliche Bewertungskriterien der Human-Gentechnik 239
Janssen, Friedrich: Die Kirche zwischen Kontinuität und Aggiornamento 477
Kasper, Helmut: Überholte Leerformel oder bleibende Aufgabe? Die „christliche Grundlage" der Schule in Verfassungs- und Gesetzestexten 844
Keller, Albert: Betroffenheit 289
Kerber, Walter: Centesimus annus 433
Köhler, Oskar: Eine geistliche Liebesgeschichte. Ignatius von Loyola und Isabel Roser* 494
– Kirchengeschichte. Auf der Suche nach neuen Wegen* 782
– Liberalität in der Kirche* 643
– Oh Gott, Herr Pfarrer ... Zur römischen Bischofssynode* 62
– Der Papst – in oder über die Kirche?* 281
Kohlschein, Franz: Eine „Liturgische Bewegung" der Frauen? Zu Erfahrungen und Liturgiemodellen der Frauenbewegung* 66
Kramer, Hans: Binnenkonflikte im Lehramt. Kontroverses zu Liebe und Partnerschaft 75
Kremer, Jacob: Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers 579
Kuschel, Karl-Josef: Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen 387
Langhorst, Peter: Fürst Löwenstein, die Haider Thesen und Rerum novarum* 857
Laux, Bernhard: Milieubarrieren fallen. Zum Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche 759
Leder, Gottfried: Verfassungsrechtsprechung und Politik. 40 Jahre Gesetz über das Bundesverfassungsgericht 147
Leimgruber, Stephan: Warum sich heute noch eine Predigt anhören? Neuere Tendenzen in der evangelischen Homiletik 635
Ludin, Joseph Hamid: Der Islam und der Westen. Mißverständnisse und Konflikte 452
Ludwig, Heiner: 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche* 783
Lutz-Bachmann, Matthias: Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa .. 323
Maier, Martin: Theologie der Befreiung* 711
Motté, Magda: Wider die Verlorenheit. Die adventliche Dimension in Werken der Gegenwartsliteratur 542
Müller, Johannes: Internationale Schuldenkrise. Kirchliche Stellungnahmen zur ethischen Dimension 219
– Rüstungsexportkontrolle 361
Muth, Ludwig: Wie kann Lesekultur wachsen? Ergebnisse aus 25 Jahren Buchmarktforschung 123
Reiter, Johannes: Warum ist die katholische Kirche gegen die Abtreibung? Zur gegenwärtigen Diskussion um den § 218 515
Röhrig, Johannes: Ein Bild der Deutschen. Zum Werk italienischer Autoren in Deutschland 306
Roth, Paul: Die sowjetische Religionspolitik. Zwischen Pragmatismus und Ideologie* 567
Schatz, Klaus: Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast? 435
Schavan, Annette: Neue Perspektiven für Ehe und Familie 231
– Zur Situation von Ehe und Familie 172
Schmitz, Philipp: „Der Zweck heiligt die Mittel." Moralische Anfragen mit jesuitischer Lösung? 375

Schockenhoff, Eberhard: Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht 651
Schöndorf, Harald: Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius ... 109
Schützeichel, Harald: „Wohin soll ich mich wenden?" Zur Situation der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum ... 363
Schwaiger, Georg: Die Jesuiten im alten Bayern ... 663
Seibel, Wolfgang: Meinungsbildung in der Kirche ... 505
– Neuevangelisierung Europas ... 73
– Stagniert die Ökumene? ... 145
– Zähmung widerspenstiger Christen? ... 577
Sievernich, Michael: Die Aktualität des Bartolomé de las Casas* ... 859
Suttner, Ernst Christoph: Die Jesuiten und der christliche Osten ... 461
Türk, Hans Joachim: Fundamentalismus ... 86
Waldenfels, Hans: Das Christentum und die Kulturen. Die aktuellen europäischen Christentümer ... 291
– Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung ... 17
Weger, Karl-Heinz: Notwendigkeit der Mission ... 217
Wickler, Wolfgang: Welches Vorbild für ethisches Verhalten liefert die Natur? Probleme für die christliche Ethik ... 795
Windheuser, Karl: Wegbereiter des Neopositivismus* ... 422
Wolbert, Werner: Ein Recht auf den Leib des anderen? Zu einigen Fragen der Organtransplantation ... 331
Ziebertz, Hans-Georg: Sexualethische Wertkonzepte von Religionspädagogen ... 553
Zirker, Hans: „Sagt nicht Drei!" Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam ... 199
Zulehner, Paul M.: Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit ... 597

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Kirche und Jugend miteinander unterwegs? Das Thema Jugend und Kirche in den Diözesansynoden 1985–1990 507
Helmut Fox: Erinnerung an ein vergessenes Dokument* 707
Heinrich Fries: Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen 3
Herbert Frohnhofen: Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg. Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge 831
Ottmar Fuchs: Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000. Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf 411
– „Lumko" – ein leises Wort für einen kräftigen Aufbruch 624
Friedrich Janssen: Die Kirche zwischen Kontinuität und Aggiornamento 477
Oskar Köhler: Liberalität in der Kirche* 643
– Oh Gott, Herr Pfarrer ... Zur römischen Bischofssynode* 62
– Der Papst – in oder über die Kirche?* 281
Franz Kohlschein: Eine „Liturgische Bewegung" der Frauen? Zu Erfahrungen und Liturgiemodellen der Frauenbewegung* 66
Hans Kramer: Binnenkonflikte im Lehramt. Kontroverses zu Liebe und Partnerschaft 75
Harald Schützeichel: „Wohin soll ich mich wenden?" Zur Situation der Kichenmusik im deutschen Sprachraum 363
Wolfgang Seibel: Meinungsbildung in der Kirche 505
– Stagniert die Ökumene? 145
– Zähmung widerspenstiger Christen? 577

II. THEOLOGIE

Heike Baranzke: Ökologie – Natur – Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik 695
Eugen Biser: Der ferne und nahe Gott 403
Bernhard Grom: Gottes Solidarität mit den Leidenden 721
– Was ist Mystik? Versuch einer Psychologie ohne Psychologismus 810
Jacob Kremer: Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers 579
Stephan Leimgruber: Warum sich heute noch eine Predigt anhören? Neuere Tendenzen in der evangelischen Homiletik 635
Martin Maier: Theologie der Befreiung* 711
Hans Waldenfels: Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung 17
Karl-Heinz Weger: Notwendigkeit der Mission 217
Paul M. Zulehner: Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit 597

III. KIRCHENGESCHICHTE

Herbert Frohnhofen: Eine neue Ausgabe frühchristlicher Texte* 498
Oskar Köhler: Kirchengeschichte. Auf der Suche nach neuen Wegen* 782

Klaus Schatz: Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast? 435
Michael Sievernich: Die Aktualität des Bartolomé de las Casas* 859

IV. WELTRELIGIONEN

Gerhard Böwering: Das Erwachen des Islam 33
Karl-Josef Kuschel: Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen 387
Hamid Joseph Ludin: Der Islam und der Westen. Mißverständnisse und Konflikte 452
Hans Zirker: „Sagt nicht Drei!" Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam 199

V. JESUITEN

Roman Bleistein: Ignatius feiern. Bücher zu den Jubiläen des Jesuitenordens* 213
Rogelio García Mateo: Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen 345
Oskar Köhler: Eine geistliche Liebesgeschichte. Ignatius von Loyola und Isabel Roser* 494
Philipp Schmitz: „Der Zweck heiligt die Mittel". Moralische Anfragen mit jesuitischer Lösung? 375
Harald Schöndorf: Individuum und Indifferenz. Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius 109
Georg Schwaiger: Die Jesuiten im alten Bayern 663
Ernst Christoph Suttner: Die Jesuiten und der christliche Osten 461

VI. ETHIK

Werner Arens: Gehorsam oder Verantwortung? 41
Josef Fuchs: Gesetz und Gnade 317
– Innovative Moral 181
– Die schwierige Goldene Regel 773
– Verantwortung 485
Bernhard Irrgang: Sittliche Bewertungskriterien der Human-Gentechnik 239
Johannes Reiter: Warum ist die katholische Kirche gegen die Abtreibung? Zur gegenwärtigen Diskussion um den § 218 515
Eberhard Schockenhoff: Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht 651
Wolfgang Wickler: Welches Vorbild für ethisches Verhalten liefert die Natur? Probleme für die christliche Ethik 795
Werner Wolbert: Ein Recht auf den Leib des anderen? Zu einigen Fragen der Organtransplantation 331

VII. PHILOSOPHIE

Ernst Feil: Toleranz, Glaube und Vernunft* 425
Gerd Haeffner: Christliche Philosophie* 136

Rainer Ilgner: Kreativität im Widerspruch 95
Albert Keller: Betroffenheit 289
Magda Motté: Wider die Verlorenheit. Die adventliche Dimension in Werken der Gegenwartsliteratur 542
Karl Windheuser: Wegbereiter des Neopositivismus* 422

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Soziales Pflichtjahr 793
– Verlust der Utopie 1
Aloys Joh. Buch: Entwicklung und Evangelisierung. Vorüberlegungen zu einer vernachlässigten Problematik 821
– Entwicklung und Kultur. Bemerkungen zu einer notwendigen Neuorientierung 723
Friedhelm Hengsbach: Flexible Arbeitszeit im Interesse der Familie 53
Gottfried Leder: Verfassungsrechtsprechung und Politik. 40 Jahre Gesetz über das Bundesverfassungsgericht 147
Johannes Müller: Internationale Schuldenkrise. Kirchliche Stellungnahmen zur ethischen Dimension 219
– Rüstungsexportkontrolle 361
Ludwig Muth: Wie kann Lesekultur wachsen? Ergebnisse aus 25 Jahren Buchmarktforschung 123
Annette Schavan: Neue Perspektiven für Ehe und Familie 231
– Zur Situation von Ehe und Familie 172
Hans Joachim Türk: Fundamentalismus 86

IX. KIRCHLICHE SOZIALLEHRE

Konrad Hilpert: Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme. Die Enzyklika „Centesimus annus“ 609
Walter Kerber: Centesimus annus 433
Peter Langhorst: Fürst Löwenstein, die Haider Thesen und Rerum novarum* 857
Bernhard Laux: Milieubarrieren fallen. Zum Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche 759
Heiner Ludwig: 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche* 783

X. BILDUNG UND ERZIEHUNG

Gisela Deuerlein-Bär: Das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz 261
Rudolf Englert: Religionspädagogik im christentumsgeschichtlichen Wandel 750
Helmut Kasper: Überholte Leerformel oder bleibende Aufgabe? Die „christliche Grundlage“ der Schule in Verfassungs- und Gesetzestexten 844
Hans-Georg Ziebertz: Sexualethische Wertkonzepte von Religionspädagogen 553

XI. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Die Katholiken und das Dritte Reich* 138
– Adolf Kolping 649

Mariano Delgado: „Wir waren es nicht, sondern die anderen". Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas 686
Avery Dulles: Katholizismus und amerikanische Kultur – der riskante Dialog 163
Raúl Fornet-Betancourt: Einheit in der Pluralität oder Spaltung? Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend 254
Ottmar Fuchs: Katholisch in England. Begegnungen und Eindrücke 272
Paul Roth: Die sowjetische Religionspolitik. Zwischen Pragmatismus und Ideologie* 567

XII. EUROPA

Meinrad Bumiller: Europa, die Kirche und die Jugend. Reflexionen eines Jugendseelsorgers 675
Thomas Hoppe: Frieden in Europa. Neue Herausforderungen und Antwortversuche 529
Matthias Lutz-Bachmann: Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa ... 323
Wolfgang Seibel: Neuevangelisierung Europas 73
Hans Waldenfels: Das Christentum und die Kulturen. Die aktuellen europäischen Christentümer 291

XIII. LITERATUR

Eugen Biser: Die dunkle Krone. Zu Joseph Bernharts Essays über die Tragik im Weltlauf* . 357
– Der Weg durch die Nacht. Die aktuelle Zeitdeutung Gertrud von le Forts 735
Fernand Hoffmann: Friedrich Dürrenmatt als Theologe. Gegenentwurf oder Absage? 192
Johannes Röhrig: Ein Bild der Deutschen. Zum Werk italienischer Autoren in Deutschland . 306

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Asylpolitik 719
Entwicklungspolitik 431
Fundamentalismus 715
Gesellschaft 647
Japan 143
Jugend 142, 286
Jugendarbeit 862
Kirche 215, 359, 501, 572, 716
Kirche und Theologie 787
Kirchengeschichte 573
Lexika 503
Literatur 645
Pädagogik 790
Pastoral 71
Recht 718
Religionspsychologie 141
Theologie 863
Zeitgeschichte 285, 429, 575

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Ambrosius: Über die Sakramente. Über die Mysterien. Übers. u. eingel. v. Josef Schmitz. 499

Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. 502

Baumgartner, Isidor: Pastoralpsychologie. 71

Bernhart, Joseph: Tragik im Weltlauf. Hrsg. v. Manfred Weitlauff. 357

Die Bistümer und ihre Pfarreien. Hrsg. v. Erwin Gatz. 782

Das Bleibende im Wandel. Hrsg. v. Reinhild Ahlers und Peter Krämer. 501

Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. 573

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearb. v. Rudolf Herzog und Othmar Pfyl. 643

Brieskorn, Norbert: Rechtsphilosophie 718

Bumiller, Meinrad: Junge Menschen – alte Kirche. 862

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer. Bd. 2 u. 3. 136

Damit der Rand in die Mitte rückt Hrsg. v. Paul M. Zulehner. 287

Drews, Rainer: Zur Krise katholischer Jugendverbandsarbeit 862

Eggensperger, Thomas – Engel, Ulrich: Bartolomé de las Casas. 859

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. 359

Esser, Wolfgang G.: Gott reift in uns. 791

Feldmann, Christian: Adolf Kolping. 575

Fest, Joachim: Der zerstörte Traum. 647

Fischer, Heinz-Joachim: Der heilige Kampf. 214

Flüchtlinge und Asyl. Hrsg. v. Johannes Müller. 719

Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. 141

Gauly, Thomas M.: Katholiken. 716

Geschichtlichkeit und Glaube. Hrsg. v. Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück. 215

Glaube als Zustimmung. Hrsg. v. Wolfgang Beinert 788

Gössmann, Wilhelm: Kultur-Christentum. 645

Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold. 859

Handbuch der Predigt. Hrsg. v. K.-H. Bieritz, J. Henkys u. a. 635

Haslinger, Herbert: Sich selbst entdecken – Gott erfahren. 573

Herzog, Urs: Geistliche Wohlredenheit. 646

Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556. Hrsg. v. Andreas Falkner und Paul Imhof. 213

Immoos, Thomas: Japan – Archaische Moderne. 143

Implicaciones sociales y politicas de la teologia de la liberación. Von Ignacio Ellacuría u. a. 711

Irrlicht im leuchtenden München? Hrsg. v. Björn Mensing u. Friedrich Prinz. 430

Die Katholiken und das Dritte Reich. Hrsg. v. Klaus Gotto und Konrad Repgen. 138

„Katholischer" Fundamentalismus. Hrsg. v. Wolfgang Beinert 715

Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. Hrsg. v. Walter Kerber, Heimo Ertl und Michael Hainz 783

Kirchschläger, Walter: Die Anfänge der Kirche. 572

Kranz, Gisbert: Eine katholische Jugend im Dritten Reich. 286

Maaz, Hans-Joachim: Der Gefühlsstau. 744

Meier, Johannes: Zeuge einer befreienden Kirche. 859

Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Hrsg. v. Christine Hojenski u. a. 66

Mertes, Klaus – Schmidt, Georg: Der Jesuitenorden heute. 213

Max Josef Metzger: Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. 429

Neumann, Martin: Las Casas. 859

Niewöhner, Friedrich: Veritas sive Varietas. 425

Nuscheler, Franz: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik. 431

Origenes: Römerbriefkommentar. Erstes und Zweites Buch. Übers. u. eingel. v. Theresia Heither. 499

Pädagogik. Hrsg. v. Leo Roth. 790

Petuchowski, Jakob J. – Thoma, Clemens: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. 503

Ruether, Rosemary Radford: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. 66

Rupprecht, Martin: Ich war obdachlos. 647

Sauer, Ralph: Mystik des Alltags. 142

Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. 281

Schüssler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. 863

Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. 789

Schwiedrzik, Wolfgang Matthias: Träume der ersten Stunde. 575

Sozial- und Linkskatholizismus. Hrsg. v. Heiner Ludwig u. Wolfgang Schroeder. 281

Spital, Hermann Josef: Damit auch wir auferstehen. 359

Stierli, Josef: Ignatius von Loyola. 213

Strafe: Tor zur Versöhnung? Hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. 718

Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Hrsg. v. Peter Hünermann und Dietmar Mieth. 788

Thils, Gustave – Schneider, Theodor: Glaubensbekenntnis und Treueid. 501

Die verdrängte Freiheit. Hrsg. v. Hermann Kochanek. 715

Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Walter Kerber. 787

Winkens, Hans-Joachim: Hilfe für Problemkinder. 287

Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. v. Gisbert Greshake. 717

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 515, 651
Aggiornamento 477
Arbeiterschaft 759
Arbeitszeit 53
Autoritarismus 597

Bernhart, Joseph 357
Betroffenheit 289
Biondi, Franco 307
Bischofssynode 62
Buchmarktforschung 123
Bundesverfassungsgericht 147

Carnap, Rudolf 422
Casas, Bartolomé de las 859
„Casti connubii" 76
Christliche Philosophie 136
Christologie 387
„Centesimus annus" 433, 609

Deutsche 306
Dürrenmatt, Friedrich 192

Ehe 75, 172, 231
Empfängnisverhütung 707
England 272
Entwicklung 821
Entwicklungspolitik 723
Europa 73, 291, 323, 529, 675
Exerzitien 349

Familie 172, 231
Frauenbewegung 66
Frieden 529
Fundamentalismus 37, 86

Gehorsam 41
Gentechnik 239
Gesetz 317
Gewerkschaften 763
Gnade 317
Goldene Regel 773

Haider Thesen 857
Heiliger Krieg 831
Homiletik 635
Human-Gentechnik 239
„Humanae vitae" 13, 707

Ignatius von Loyola 109, 213, 345, 494
Islam 33, 199, 452

Jandl, Ernst 542
Jesuiten 375, 461, 663
Jesuitentheater 354
Jugend 507, 675

Katholische Soziallehre 433, 609, 783
Kinder- und Jugendhilfegesetz 261
Kirchengeschichte 782
Kirchenmusik 363
Kirchhoff, Bodo 546
Kleine christliche Gemeinschaften 625
Kolping, Adolf 649
Koran 199
Kreativität 95
Kunze, Heiner 549

Lateinamerika 254, 686
Leben-Jesu-Forschung 579
Lebensschutz 651
le Fort, Gertrud von 735
Lesekultur 123
Literatur 542
Liturgie 66
Löwenstein, Karl-Heinrich zu 857
„Lumko" 624
Luther, Martin 8

Maaz, Hans-Joachim 744
Medien 411
Meinungsbildung 505
Menschwerdung 721
Mission 217
Moral 181
Mystik 810

Neopositivismus 422
Neuevangelisierung 73
NS-Zeit 138

Ökologie 695
Organtransplantation 331
Otto, Rudolf 17
Ökumene 145

Papsttum 281, 435
Patristik 499
Pazifismus 831
Peikert-Flaspöhler, Christa 550
Predigt 635
Primat 435

Reformation 8
Religiöse Erfahrung 17
Religionspädagogik 553, 750
„Rerum novarum" 857
Rezeption 3
Roser, Isabel 494
Rüstungsexportkontrolle 361

Säkularisierung 21
Schöpfungstheologie 695
Schuldenkrise 219
Schule 844
Sexualethik 553
Sexualmoral 75
Sowjetunion 567
Soziales Pflichtjahr 793
Suárez, Francisco 109
Synoden 507

Theologie der Befreiung 711
Toleranz 425

Umwelt 695
USA 163
Utopie 1

Verantwortung 41, 485
Verfassungsrechtsprechung 147
Verhaltensforschung 795

Weihnacht 721
Weltreligionen 387
Wessenburg, Ignaz Heinrich von 643

Zschokke, Heinrich 643
Zweites Vatikanisches Konzil 11

139.20

Verlust der Utopie?

Der Zusammenbruch der östlichen kommunistischen Herrschaftssysteme zerstört die Utopie eines „realen Sozialismus". Dieser Vorgang ist für die Menschen im Osten Europas verhängnisvoll; denn der Ruin eines Systems hinterläßt seine Spuren nicht nur in wirtschaftlichen Trümmern, sondern auch in weltanschaulichen Desorientierungen. Diese sind auch im Westen bei denen zu befürchten, die jenseits der Mauer das eigentlich lebenswerte Leben zu entdecken vermochten. Jürgen Habermas hielt noch 1985 das „Gerede über einen neuen deutschen Nationalismus" für „Unsinn" und die Sehnsucht „nach der verlorenen deutschen Identität" für „verkitscht". Er mag mit dieser Option für den „Sozialismus" und mit dieser Skepsis der Einheit der Nation gegenüber für manche Intellektuelle stehen, die sich in ihren Vorurteilen behaglich eingerichtet hatten. Auch diese eher fragwürdigen Sicherheiten sind zerstört. Die Aggressionen sind verräterisch; sie setzen sich in krasse Aussagen um.

Diese Entwicklungen lassen befürchten, daß fortan jedes Denken, das sich nur im Entwurf der Zukunft nähert, in Mißkredit gerät. Utopie und Traum, Verheißung und Vision scheinen obsolet; denn sie versuchen, die Menschen in eine dunkle Zukunft hineinzuschicken, nicht nach der Generalstabskarte einer erprobten Logistik, sondern allein mit dem untrüglichen Gefühl, daß die konkret erlebte Welt und Gesellschaft nicht die menschenfreundlichste sein könne. Ein solches Urteil entsteht in alltäglicher Erfahrung aus dem Vergleich zwischen der Realität und der Sehnsucht, der Verheißung, dem Traum. Die Utopie kann sich dann zum aufrufenden Kontrastprogramm der Veränderung erheben: aus der Not, von der sie sich abstößt, oder aus der Verheißung, an die sie sich hält.

Kann der Mensch ohne eine solche Überwindung der Grenzen der Gegenwart leben? Gewiß nicht. Er wird sich immer wieder ausstrecken, den Komparativ zu verwirklichen. Damit aber gehört die Utopie zur Condition humaine. In ihr ist der Mensch sich selbst voraus und sich zugleich auf der Spur.

Wo aber aus Resignation an die Stelle von Träumern und Propheten die Buchhalter treten, wird die Utopie als „bloß eine Utopie" „kleinkaufmännisch" abgewertet. Einer solchen Einschätzung wird unverständlich bleiben, was Ernst Bloch über die Utopie schreibt: „Das Fernziel ist tänzerisch, greift in die Phantasie, hat einen moralischen Hintergrund." Muß demnach die Utopie gerade ihrer ungewohnten Form, ihrer totalen Inanspruchnahme, ihres Ethos wegen ernstgenommen werden? Auf jeden Fall wird deutlich: Sie ist mehr als eine Spielerei von Träumern, selbst wenn dann die „Nahziele" zuerst gekannt und verwirklicht sein wollen, in denen auch die Zuversicht erprobt wird.

Die Utopie einer neuen Gesellschaft griff immer auf jene Hoffnungsgeschichte zurück, die auch aus religiösen Quellen gespeist war. Nicht ohne Grund ist die erste „Utopie" von dem Christen Thomas Morus verfaßt. Utopische Entwürfe partizipierten an religiösen Sehnsüchten, wie sie im Paradies, in der heiligen Stadt Jerusalem, in der großen Völkerwallfahrt, im Reich Gottes ihre Stichworte fanden. Auch die Ideale Lenins wurden von Ernst Bloch auf den Satz gebracht: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem" – „Wo Lenin, dort Jerusalem". Diese prägnante Formulierung bringt wieder zusammen, was theologiegeschichtlich immer vereint war: die Utopie und die Hoffnung, selbst dann noch, wenn beidem als gesunkenem christlichem Kulturgut seine transzendentale Begründung abhanden gekommen war. Auch dann noch lag auf der Utopie der Glanz christlicher Verheißung, und die Hoffnung wurde von einem Glauben getragen, der noch in seiner Anonymität die Kraft eines Fundaments hatte. Die Utopien wiesen immer auf Propheten zurück. Leider hielten sie in vielen Fällen nicht den Vergleich mit Jesaja oder Ezechiel aus.

Die derzeitige Umbruchsituation stärkt den Zweifel, ob auch diese religiöse Begründung der Utopie fragwürdig geworden sei; denn sonst könnte nicht alles so abgrundtief zu Bruch gehen. Die eigentliche religiöse Krise der Wendezeit ist die Krise ihrer Hoffnungen. Was hält noch? Woran kann man sich noch halten? Tiefer als die Krise in kirchlichen Verhaltensweisen im Osten Europas scheint jenes existentielle Sinnvakuum zu gehen, das sich nur noch in den Halt materieller Güter flüchten kann. Ist es nicht tragisch, daß einem zerbrochenen marxistischen Materialismus nun ein praktischer Materialismus zu folgen droht?

Wo sind neue Utopien? Lassen sich in den Neuen Sozialen Bewegungen begründete und begründbare Hoffnungen investieren? Im Frieden, in der Bewahrung der Schöpfung, in sozialer Gerechtigkeit, in der Gleichberechtigung der Geschlechter? Trägt noch der Traum von der friedlichen Völkerfamilie auf der einen Welt? Diese großen Worte werden nur dann ihre Faszination vor allem für die Jugend nicht verlieren und nicht eine moderne Beliebigkeit rechtfertigen, wenn sie von religiösen Motiven unterfangen sind. Johano Strasser schrieb in „Leben ohne Utopie?": „Die aus der christlichen Vorstellung der Gotteskindschaft des Menschen erwachsene Losung der ‚Brüderlichkeit' mag für manches Ohr antiquiert und weltfremd klingen. Sie ist aber aktueller denn je." Im Dienst der Sache plädiert er dann für die „Ressource Solidarität". Kann aber Solidarität in ängstlichen Andeutungen begründet werden, in der Berührungsangst vor der Religion? Die Utopie einer universellen Gemeinschaft der Menschen bedarf, vermutlich in variabler Ausdrücklichkeit, eines religiösen Grundes. Die Kirchen sind herausgefordert. Sie hätten die Chance, die Motivationen zu bringen. Hoffentlich sind sie nicht nur mit sich selbst beschäftigt, und hoffentlich haben sie die angemessene Sprache und die nötige Glaubwürdigkeit. Es ist die Stunde der Utopie.

Roman Bleistein SJ

Heinrich Fries

Rezeption

Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen

Rezeption, vom lateinischen Verb „recipere" – aufnehmen, annehmen, übernehmen, empfangen –, ist ein Grundvollzug des menschlichen Lebens. Man könnte es mit dem bekannten Pauluswort umschreiben: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?" (1 Kor 4, 7) Unser Leben wird uns geschenkt, unser Dasein ist Dasein als Empfang, wir nehmen es an und auf, es soll in uns wachsen und sich entfalten. Rezeption als Aufnahme und Annahme begegnet uns in unserer Biologie, angefangen von Einatmen und Ausatmen, vom Stoffwechsel, es begegnet uns in der Medizin in der Rezeption von Medikamenten, von Transplantationen in Annahme und Abstoßung. Rezeption begegnet im menschlich-personalen Bereich, und zwar als Grundfunktion von Hören und Reden, als Grundfunktion jeder Art von Gespräch und Kommunikation. Dabei wird auch deutlich, daß Empfangen keineswegs nur passiv ist, sondern intensive Aktivität erfordert. Das Hören und das Gehörte will verstanden werden, sei es in der Form der Annahme, des Einverstandenseins oder des Widerspruchs, der Nichtrezeption. Ähnliches gilt vom Lernen als einem lebenslangen Auftrag. Es gilt vom richtigen Lesen. Lesen heißt ein Gespräch führen. Und die höchste Weise menschlichen Daseins, die Liebe, wird geschenkt, empfangen und im Empfangen erwidert. Liebe als Vergebung und Versöhnung kann weder gemacht noch erzwungen werden: Vergebung und Versöhnung werden – oft unverdient – geschenkt, empfangen und dann als Glück in den Zusammenhang unseres Lebens gebracht; das Leben wird auf eine neue Weise wiedergewonnen.

Rezeption ist eine, ja *die* Grundform im Leben des Glaubens im religiösen, vor allem im christlichen Sinn. „Höre Israel" (Dt 6, 4), das war die erste und höchste Grundforderung an das Volk Israel mit sehr konkreten und praktischen Konsequenzen; das war zugleich seine Unterscheidung gegenüber seiner Umwelt.

„Wer Ohren hat zu hören, der höre" (Mt 11, 15), forderte Jesus diejenigen auf, zu denen er sprach. Und Paulus sagt: „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17). Der Glaube als Hingabe der ganzen Person an Gott in Freiheit ist die Antwort auf das Wort Gottes, auf jenes Wort, das nicht von Menschen konstruiert oder erfunden ist, sondern das der Mensch empfängt und entgegennimmt, das er in sein Leben aufnehmen und darin annehmen kann und soll, wie es mit

dem Saatkorn geschieht, das in die Erde gesenkt wird, um dort vielfältige Frucht zu bringen.

Wenn die Kirche Jesu Christi nach der Auffassung aller Christen eine Gemeinschaft der Glaubenden und des Glaubens ist, näherhin des Glaubens, der an dem Wort Gottes in Jesus Christus orientiert ist, dann ist die Kirche, sind die Kirchen im Grund eine große *Rezeptionsgemeinschaft* (congregatio fidelium). Wenn Wort und Sakrament die Grundvollzüge des kirchlichen Lebens sind, dann wird die Funktion der Rezeption erst recht betont; denn das Wort wird gehört, das Sakrament wird empfangen. Das Sakrament selbst ist nach Augustinus ein sichtbares Wort und das Wort ein hörbares Sakrament. Die Zeiten sind Gott sei Dank vorbei, in der sich die christlichen Konfessionen darin unterschieden, daß die evangelische Kirche als Kirche des Wortes, die katholische Kirche als Kirche des Sakraments bezeichnet wurde und sich entsprechend artikulierte.

Rezeption in der Kirche

Probleme und Aufgaben im Blick auf das Thema der Rezeption zeigen sich, wenn wir uns folgendes klarmachen: Eine Gemeinschaft, auch und besonders eine Gemeinschaft der Glaubenden, ist kein uniformer monolithischer Block, sie ist vielmehr gegliedert in vielen Personen, Funktionen, Diensten und Gaben, paulinisch und im Bild gesprochen: ein Leib mit vielen Funktionen. Kein Glied kann zum andern sagen: Ich brauche dich nicht. Gemeinschaft bedeutet Angewiesensein. Eine Gemeinschaft ist gewiß eine Einheit, aber Einheit in Vielfalt, wobei die Vielfalt nicht der Gegensatz, sondern der Ausdruck der Einheit ist, soll diese lebendig sein. Gemeinschaft ist nicht geschlossen, was zugleich verschlossen bedeutet, sondern offen. Gemeinschaft ist konstituiert durch Leben und Liebe. Daraus folgt, wiederum gut paulinisch: „Wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich die anderen Glieder. Ihr aber seid Leib Christi und Glieder zu eurem Teil" (1 Kor 12, 26).

Die Einheit in der Vielfalt wird durch den gegeben, auf den sich die Glaubensgemeinschaft bezieht: durch Gott in Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Wiederum mit Paulus: „Die Gaben sind verschieden, der Geist aber ist derselbe, die Dienste sind verschieden, doch der Herr ist derselbe, die Wirkkräfte sind verschieden, doch es ist derselbe Gott, der alles in allem bewirkt" (1 Kor 12, 4).

Eine Glaubensgemeinschaft muß sich ferner bewußt sein, welch vielfältige Aspekte der Glaube hat. Der Glaube ist zunächst ein Akt, eine Option, eine Entscheidung der Person: die Hingabe des ganzen Menschen an Gott in Freiheit. Seine Grundformel heißt nicht: Ich glaube, daß, sondern: Ich glaube dir, ich glaube an dich. Hier ist die Person total in Anspruch genommen. Der Glaube ist ferner durch seinen Inhalt bestimmt: Ich glaube dir, was immer du mir sagst, was

du mir mitteilst und offenbarst in Wort und Verheißung, in Wort und Wahrheit, in Wort und Tat, in den vielen Formen der Begegnung und der Kommunikation.

So kann man zwischen personenbezogenem Du-Glauben – ich glaube dir, ich glaube an dich – und einem inhaltsbezogenen Aussage-Glauben – ich glaube, daß – unterscheiden, obwohl diese beiden Weisen nicht zu trennen sind. Es gilt vielmehr: Der Aussage-Glaube gründet im Du-Glauben; der Du-Glaube artikuliert und bewährt sich im Aussage-Glauben.

Der Inhalt des christlichen Glaubens zeigt sich als Verkündigung, als Botschaft, als Zeugnis, als Bekenntnis. In diesen Formen ist bereits auch eine Abgrenzung nach außen mitgesagt, etwa in der Form, wie Paulus sagt: „Wenn einer euch eine Heilsbotschaft verkündet außer der, die ihr empfangen habt: Verflucht sei er" (Gal 1, 9). Es ist die Rede von falschen Zeugnissen, von falschen Boten und Propheten, die die Kraft der Verführung haben. Es ist ferner die Rede von solchen, die das Bekenntnis zu Jesus dem Herrn und dem Christus verweigern oder die Botschaft des Glaubens, die Treue zu Jesus verleugnen, besonders in der Situation der Anfechtung, der Verfolgung und der Bedrohung, die zum Schicksal des Glaubens von Anfang an gehörten.

Der Glaube als Lehre

Die Bestimmung des Glaubens wird auch als Lehre artikuliert. Lehre ist jedoch kein Abfall vom ursprünglichen Akt des Glaubens als Anheimgabe an den sich uns mitteilenden und sich schenkenden Gott, sondern eine legitime Gestalt des Glaubens, vor allem des Glaubensinhalts, des Aussage-Glaubens. Jesus selbst wird als Lehrer, als Rabbi bezeichnet. Seine Verkündigung gilt als Lehre in Vollmacht. Er beansprucht, Lehrer in einem einzigartigen Sinn zu sein (Mt 23, 8). Sein Wirken wird als Tun und als Lehren beschrieben (Apg 1, 1). Der Aussendungsbefehl des Auferstandenen nennt als erste Aufgabe: Geht hin und lehret alle Völker (macht sie zu meinen Jüngern) und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe (Mt 28, 19).

Im Begriff des Glaubens als Lehre, als wahre Lehre ist der Begriff des Glaubens als Zustimmung zur Wahrheit der Lehre gegeben. Im Begriff der Lehre ist besonders deutlich die Abgrenzung nach außen gegeben. Mit der Betonung des Glaubens als Fürwahrhalten der Lehre ist das Moment des Bewahrens verbunden, mit der Aufforderung und Mahnung: „Bewahre, was dir anvertraut ist" (1 Tim 6, 20). Auch dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, daß sich die Gemeinschaft der Glaubenden auf ein Bleiben in Welt und Zeit einrichtet und darin eine neue Aufgabe und Verantwortung erkennt. Diese Situation ist bis zum heutigen Tag gegeben.

Wenn Glauben für die Gemeinschaft der Glaubenden die alle verpflichtende

Aufgabe ist, dann gilt dies auch für den Glauben in der Gestalt der Lehre und des Lehrens. Alle, die glauben, sind deshalb auch ermächtigt zur Lehre und zum Lehren. Dem Lehren entspricht das Lernen. Das Lernen aber ist eine besondere Weise der Rezeption. Es ist die Zustimmung und die Aneignung dessen, was in der Lehre vermittelt wird: die Wahrheit des Glaubens. Zwischen Lehren und Lernen besteht ein innerer, unlöslicher Zusammenhang. Jeder Lehrende ist zuerst immer und immerfort ein Hörender und ein Lernender; wenn er dies versäumt oder vergißt, kommt sein Lehren in Gefahr, es wird wirkungslos. Das Lehren ist nach dem Neuen Testament ein Geschenk, eine Gabe des Geistes Jesu, des Heiligen Geistes, der die Gläubigen an Jesus erinnert und sie zugleich in alle Wahrheit einführt, in die Wahrheit, die Jesus selbst ist. Der erste Korintherbrief spricht in seinem Bild vom Leib mit vielen Gliedern, Gaben und Funktionen: „Die einen hat Gott eingesetzt als Apostel, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer" (12, 28).

In dem Bild von der Gemeinde als Leib stellt Paulus die Frage: Sind etwa alle Apostel, alle Propheten, alle Lehrer? Offenbar nicht. Es gibt demnach ein Lehren, das allen Glaubenden zugesprochen wird, aber nicht allen in gleicher Weise. Es gibt das Lehren als eine besondere Gabe des Geistes und den Lehrer, der neben dem Hirten genannt wird als Träger einer hervorgehobenen Funktion, eines besonderen Dienstes (Eph 4, 11).

Mit der Benennung der Hirten und der Lehrer, die nach den Aposteln und Propheten aufgezählt werden, nimmt der Epheserbrief auf die damalige konkrete Situation der Kirche Bezug. Es wird auch erkennbar, daß die genannten Dienste und die Träger dieser Dienste eine Aufgabe und Funktion in der Öffentlichkeit der Kirche haben; sie dienen der Auferbauung und dem Aufbau der Gemeinde. Für die nachapostolische Zeit, der Zeit des Bleibens der Kirche in Welt und Geschichte, seien folgende Punkte markiert:

Der Glaube wird mehr und mehr nach seiner inhaltlichen Seite bestimmt; der subjektive Glaubensakt wird als selbstverständlich vorausgesetzt und als Zustimmung zum Inhalt des Glaubens angesehen. Daraus folgt: Der Glaubensinhalt wird vor allem als wahre Lehre vorgestellt. Glauben heißt die wahre Lehre annehmen, sie sich aneignen, rezipieren, für wahr halten und sich gegen falsche Lehren absetzen und sie verwerfen.

Das biblisch bezeugte Charisma der Lehre oder der Auslegung tritt zurück gegenüber der Institution der Hirten und der Lehrer.

Die Wahrheitsfindung im Glauben erfolgt in der Zeit der alten Kirche zunächst in den einzelen Gemeinden in Verkündigung, Glaube und Gottesdienst, in der katechetischen Unterweisung und besonders in der Form von Kirchenversammlungen, von Synoden und Konzilien, bei denen Repräsentanten der ganzen Glaubensgemeinschaft, also nicht nur die Bischöfe, beteiligt waren. Die ersten, maßgebenden Konzilien wurden vom Kaiser einberufen. Der Bischof von Rom

war meist durch Delegaten vertreten. Es ist höchst bemerkenswert, daß die alten Konzilien selbst eine Rezeptionsgeschichte aufweisen. Spätere Konzilien rezipieren frühere Konzilien entweder ganz oder teilweise.

John Henry Newman hat in einer dogmengeschichtlichen Studie festgestellt, daß die Wahrheit von der Gottessohnschaft Jesu Christi, wie sie dann auf dem Konzil von Nicäa 325 ausgesprochen wurde, nicht durch das einmütige Glaubensbezeugnis der Bischöfe zustande kam, sondern durch den Glaubenssinn und den Konsens im Glauben, den Consensus fidelium. Dieser hat als Stimme der wahren Überlieferung zu gelten. „Die Gesamtheit der Bischöfe war ihrem Amt untreu, während der Laienstand seiner Taufgnade treu blieb" (Newman).

Die „konstantinische Wende", in der die christliche Religion zunächst erlaubt, später zur Staatsreligion erklärt wurde, brachte im Gefüge der Kirche selbst eine wichtige Änderung. Die Bischöfe rückten in den Rang der Senatoren ein und stellten eine Hierarchie, eine heilige Ordnung, ja eine heilige Herrschaft dar. Der Klerus wurde in vielfältiger Weise privilegiert. Die Laien, das Kirchenvolk hatten die Stellung von gehorsamen und nichtgebildeten Untertanen. Der Staat war aus politischen Gründen an der Einheit und Wahrheit des Glaubens als der Religion des Staates zuhöchst interessiert. Die Konzilienbeschlüsse waren zugleich Reichsgesetze.

Hatte sich die Kirche der ersten drei Jahrhunderte als ganze von der Welt abgesetzt und unterschieden und ihre Verschiedenheit als Volk Gottes deutlich empfunden, so wurde jetzt der Unterschied in die Kirche selbst hineingetragen als Unterschied zwischen Klerus und Laien als zwei ungleiche Teile, als, wie man später formulierte, Gesellschaft von Ungleichen, in der die einen befehlen und lehren, die anderen gehorchen und lernen. Eine Rezeption war mit passivem und fraglosem Gehorsam identisch. Es gab wirklich eine Kirche von oben und eine Kirche von unten. Das Symbol ist der Lettner, der Klerus und Volk trennt.

In der Zeit des Mittelalters war die Kirche mit ihrer Hierarchie identisch. Die Aussagen über die Kirche erfolgten im Kirchenrecht, ihr Modell war das Reich, aber nicht das Reich Gottes, sondern das Erbe und die Beerbung des Römischen Reichs. Der Papst war der Pontifex maximus; er trat an die Stelle des Oberpriesters der römischen Religion.

Zum Mittelalter gehört auch die neue Gestalt der Lehre als Glaubenswissenschaft, die den Stand des Theologen an den neuen Universitäten begründete, während bis dahin der Bischof Hirte und Lehrer zugleich war. Neben das Lehramt der Hirten trat das Lehramt der Theologen. Das ging soweit, daß die theologische Fakultät in Paris eine Zeitlang das eigentliche Lehramt in der Kirche bildete. Zum Mittelalter gehören auch die Inquisition, die Aufspürung und Verfolgung der sogenannten Ketzer und später der Hexen und ihre Bestrafung durch den Scheiterhaufen, eine furchtbare Hypothek, an der wir heute noch zu tragen haben. Die einst verfolgte Kirche wurde zur verfolgenden Kirche. Dies alles ge-

schah mit der Begründung, der Irrtum habe kein Recht, und wenn Geldfälscher mit dem Tod bestraft würden, mit wieviel mehr Recht die Fälscher des wahren Glaubens. Die Freiheit des Menschen wurde der angeblichen Wahrheit geopfert. Das Gesetz triumphierte über den Menschen und die Liebe.

Die Reformation

Der Ruf nach Erneuerung der Kirche an Haupt und Gliedern, oft erhoben, nie ernstlich eingelöst, brach sich in der Reformation Bahn, die vor allem an den Namen *Martin Luther* geknüpft ist. Daß aus dem legitimen Aufbruch eine Spaltung der Christenheit hervorging, entspricht keineswegs der Absicht der Reformatoren, ist ebenso tragisch wie bedauerlich, aber die Trennung erfolgte nicht ohne Schuld von beiden Seiten.

Für das Thema der Rezeption ist folgendes bedeutsam: Die Reformatoren verwarfen mit vollem Recht die weltliche Macht und die Verweltlichung des Papstes, wie sie im Renaissancepapsttum erschreckend manifest wurde, ebenso die Monopolstellung von Papst und Bischöfen in Fragen von Glaube und Lehre. Die vergessene Wahrheit vom Priestertum aller Gläubigen hoben die Reformatoren kraftvoll hervor, gemäß dem Wort im ersten Petrusbrief: „Ihr seid ein königliches Priestertum, eine heilige Volksgemeinschaft, ein zum Eigentum bestimmtes Volk" (2, 9). Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes. Denn, so Luther, die Taufe, Evangelium und Glauben machen allein geistlich und Christenvolk. Noch plastischer sagt er es in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung: „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht ist, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Priester, Bischöfe oder Päpste sind von den anderen Christen nicht weiter und würdiger geschieden, als daß sie das Wort Gottes und die Sakramente behandeln. Das ist ihr Werk." Aus diesen Gründen bevorzugt Luther das Wort Gemeinde, und den Träger eines Amtes nennt er einen Amtmann.

Die Frage der Rezeption hat Luther in einer kleinen, aber wichtigen Schrift behandelt: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehren zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen." Ausdrücklich lehnt Luther die Vorstellung ab, man solle die Funktion, die Lehre zu beurteilen, nur den Bischöfen, den Gelehrten und den Konzilien überlassen. Vielmehr haben Bischof, Papst, Gelehrte und jedermann das Recht zu lehren, aber „die Schafe" – das Bild aus der Hirtenrede Jesu (Joh 10) – „sollen urteilen, ob sie Christi Stimm lehren oder der Fremden Stimm". Alle Lehrer müssen mit ihrer Lehre dem Urteil der Zuhörer unterworfen sein.

Die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, besonders die Confessio

Augustana (1530), auf die Pastoren bis heute ordiniert werden, sind die Frucht einer umfassenden Rezeption des reformatorischen Glaubens. Die Confessio Augustana repräsentiert sich als ein Dokument, das mit großer Übereinstimmung, „cum magno consensu" von Fürsten und Städten angenommen wurde, denen sie zuvor zugeleitet war. Dabei war die Bereitschaft gefordert, „eines jeglichen Meinung in Lieb und Einigkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen und dieselbe zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen". Die Confessio Augustana wollte den Nachweis führen, daß in ihr der katholische Glaube und seine Lehre vorgestellt werde, daß es nur darum gehe, einige Mißstände abzuschaffen, daß also kein Bruch mit der alten Kirche, sondern deren Erneuerung beabsichtigt sei. Luther hat der Confessio Augustana ausdrücklich zugestimmt.

In Artikel 28, der „von der Bischöfen Gewalt" handelt, heißt es: „Es ist das Amt der Bischöfe nach göttlichem Recht, das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Lehrfragen zu entscheiden, Lehre, die gegen das Evangelium ist, zu verwerfen, die Gottlosen, deren gottloses Wesen offen zutage liegt, von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, nicht mit menschlicher Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort." Hierin sind die Gemeindeglieder und die Kirchengemeinden den Bischöfen Gehorsam schuldig gemäß dem Wort Christi: „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10, 16). Wenn die Bischöfe aber etwas gegen das Evangelium lehren, festlegen oder einführen, dann gilt das Gebot Gottes, in einem solchen Fall nicht zu gehorchen. Luther zitiert einen Satz Augustins: Man dürfe selbst Bischöfen, die ordentlich gewählt sind, nicht gehorchen, wenn sie irren oder etwas gegen die heilige göttliche Schrift lehren oder anordnen.

Die Antwort der katholischen Kirche

Die mit der Reformation hervorgerufene Herausforderung wurde von der katholischen Kirche nicht nur nicht rezipiert, auch nicht in ihren wichtigen und richtigen Anliegen, sie wurde mit der sogenannten *Gegenreformation* beantwortet. Diese hat in besonderer Weise das angeblich spezifisch Katholische betont, vor allem den Unterschied von Laien und Klerus. Bei der Feier der Messe und in der Verwaltung des Bußsakraments kann der Priester, was der Laie nicht kann. Der Priester ist der maßgebliche Lehrer des Glaubens. Er ist durch die Ehelosigkeit aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben. Vom Amt des Priesters wird häufig gesagt, daß man sich kein größeres denken könne, daß die Priester mit Recht Engel genannt würden.

Der Glaube wurde vor allem vom Inhalt her bestimmt als wahre Lehre. Die Unterschiede zu reformatorischen Auffassungen, die Kontroversthemen, wurden zur Hauptsache gemacht und zugleich für unüberwindbar erklärt. Ja, die Unterschiede wurden als Wesen des jeweiligen Glaubens ausgegeben, das Gemeinsame

blieb ungesagt. Als Lehrer des Glaubens kamen nur die Bischöfe und die von ihnen ordinierten und beauftragten Priester in Frage, vor allem aber der Bischof von Rom, der Papst. Die Theologen, einst ein eigener Stand neben dem Lehramt der Bischöfe, waren nun die von den Bischöfen Delegierten, ihre Aufgabe war, die Entscheidungen des Lehramts zu interpretieren und zu begründen. Die Kirche stellte sich als Klerus- und Papstkirche dar. Das Amt hatte allein das Sagen. So wird in der Kirche das Zweiklassensystem ausgeprägt: Es gibt die lehrende und die hörende Kirche. Die Gläubigen sind die wohlbehüteten Schafe, für die ihre Hirten sorgen. Ihre Mitwirkung im Dienst von Glaube und Verkündigung ist darauf beschränkt, daß sie das bezeugen, was ihnen von den Hirten gelehrt wird. Die Laien haben das Recht auf Führung und Leitung, das Recht auf Unterricht und Seelsorge und Empfang der Sakramente; dieses Recht kann ihnen jedoch im Sinn einer Strafmaßnahme entzogen werden. Rezeption heißt in dieser Epoche *gehorsame Unterwerfung*. Kein Wunder, daß in einem bekannten Kirchenlexikon aus dieser Zeit unter dem Stichwort Laie zu lesen stand: siehe Klerus. Der Laie ist der Nichtkleriker; er wird rein negativ bestimmt.

Diese Situation verstärkte sich im Lauf der folgenden Zeit immer mehr. Sie hatte ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert besonders im *Ersten Vatikanischen Konzil* 1869/1870 und den dort formulierten Dogmen vom universalen Rechtsprimat des Papstes als Universalbischof über die gesamte Kirche und über jede einzelne Kirche. Dabei wurde auch die Lehre von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts definiert, derzufolge der Papst, wenn er in seiner Funktion als oberster Lehrer und Hirte der Kirche endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, die Unfehlbarkeit besitzt, das heißt die Freiheit von Irrtum, die Christus seiner Kirche verliehen hat. Dann folgt der bis zur Stunde umstrittene Satz: „Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich": „ex sese, non ex consesu ecclesiae" (DS 3074). Hier wird scheinbar die Beteiligung des Volkes Gottes bei der Wahrheitsfindung im Glauben völlig ausgeschlossen und als unerheblich erklärt. Wenn man den Satz nimmt, wie er dasteht, dann wirkt er schockierend. Im selben Konzil und im gleichen Kapitel steht indes die wichtige Bemerkung, daß die römischen Bischöfe sich stets bemüht haben, vor ihrer Entscheidung den Glauben der über den Erdkreis zerstreuten Kirche zu erheben. Die Formulierung „nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche" gilt demgemäß einer nachträglichen Zustimmung durch eine Teilkirche, wenn bereits eine höchste Entscheidung für die Gesamtkirche getroffen ist.

Es verdient ausdrücklich vermerkt zu werden und wirkt wie ein Paradox, daß der gleiche Papst, der das Erste Vatikanische Konzil einberief und auf die Entscheidung über die seinem Amt zustehende Kompetenz drängte, im Jahr 1854 das Dogma von der Erbsündefreiheit Marias verkündete und sich dabei vor allem

auf den von ihm festgestellten *Glaubenssinn* des Volkes Gottes berief. Das wurde für ihn zum entscheidenden Kriterium. Ähnliches gilt vom Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit durch Pius XII. im Jahr 1950 – übrigens der einzige Fall nach dem Ersten Vatikanum, in dem ein Papst die ihm zugesprochene Kompetenz beansprucht hat. Alle anderen Äußerungen der Päpste in Ansprachen oder Enzykliken fallen nicht unter die Kategorie unfehlbar. Daraus folgt: Wenn sie nicht unfehlbar sind, sind sie fehlbar, können also irrig sein, verpflichten sie den Katholiken nicht in der Form eines Glaubensgehorsams im strengen Sinn des Wortes. Sie sollen respektiert, können aber auch hinterfragt und kritisch bedacht werden.

Überblicken wir diese Situation, die bis in unser Jahrhundert gedauert hat, dann kann man im Blick auf unser Thema sagen: Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung im Glauben und damit die Rezeption bestand in der fraglosen, passiven, gehorsamen Übernahme dessen, was das Lehramt der Kirche durch Klerus, Bischöfe, Konzil, Papst und die auf sie verpflichteten Theologen sagt und lebt.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Die große, fast unglaubliche Wende auch für unser Thema kam durch das Zweite Vatikanische Konzil, das Karl Rahner das Konzil der Kirche über die Kirche genannt hat. Das Zweite Vatikanum war ein Reformkonzil. Das Wort Reform, das lange für Katholiken belastet war, ist zur Grundbestimmung dieses Konzils geworden. Orientierungspunkt der Erneuerung ist die Besinnung auf den normativen Ursprung und auf die Sendung der Kirche.

Die Grundaussage des Konzils lautet: Die Kirche ist das Volk Gottes auf dem Weg zu jenem Ziel, das Reich Gottes in der Vollendung heißt. Diese Aussage von der Kirche als Volk Gottes steht bewußt vor den Aussagen über die Dienste und Ämter der Kirche, über die Hierarchie, die für das Volk da sind und deren Funktion nicht als Macht, sondern als Gabe und Dienst beschrieben wird.

Als Laien bezeichnet das Konzil die Christgläubigen, „die durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben". Damit ist eine umgreifende und fundamentale Gleichheit aller grundgelegt. Daraus ergibt sich die gemeinsame Berufung aller zum Apostolat der Kirche. Das Apostolat der Laien ist nicht, wie es bis dahin hieß, Teilnahme am Apostolat der Hierarchie, sondern „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche" selbst. Zu diesem Apostolat werden „alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt" (LG 33). Daraus folgt auch: Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit

und der Stellung, die die Laien einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche betrifft, zu äußern. Die Laien haben darum die Amtsträger zu Brüdern; diese sind nicht die Väter unmündiger Kinder.

Wenn die Kirche Volk Gottes ist, dann heißt ihr Strukturprinzip Communio, Gemeinschaft. Ihre Verhaltensweisen sind nicht, wie bisher in Konzilien üblich, die Feststellung und Verurteilung von Glaubensirrtümern oder die Einbahnstraße der Entscheidungen von oben nach unten, sondern der Dialog und die umfassende Kooperation. Ausdrücklich erklärt das Konzil: Das Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums ist nicht nur dem Lehramt im engeren Sinn, sondern dem ganzen Gottesvolk aufgetragen (LG 12).

Eine ganz besondere Bedeutung kommt dem „Glaubenssinn" des Volkes Gottes zu. Das Konzil sagt: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe. Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an" (LG 12).

Wird hier nicht, so fragt man heute unwillkürlich, eine neue Sprache gesprochen, wird hier nicht die Magna Charta des Volkes Gottes beschrieben und damit unser Thema bedacht: Der Beitrag der Gläubigen zur Wahrheitsfindung in den Kirchen?

Die nachkonziliare Kirche

Wie sieht es heute aus, 25 Jahre nach dem Konzil? Verspüren wir in der katholischen Kirche heute noch einen Hauch von diesem großen und hoffnungsvollen Aufbruch, den das Konzil gebracht hat? Die Frage stellen heißt für die meisten auch schon die Antwort finden: Wir sind heute weit entfernt davon. Wo bleibt der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung des Glaubens, wie es noch exemplarisch auf der Synode in Würzburg der Fall war, wo die Laien in der Überzahl waren, wo sie nicht nur mitberaten, sondern mitentscheiden konnten?

Wird heute nicht alles von der Spitze aus ohne Dialog, im Alleingang entschieden, vom Zentrum in Rom und einer neuen Form von Papstkirche, die außenpolitisch bewundernswerte Aktivitäten und Erfolge aufweisen kann, aber innerkirchlich sich höchst problematisch verhält? Rom, gemeint sind Papst und Kurie, versucht alles an sich zu ziehen und von sich aus weltweit zu entscheiden. Das geht bis zur lächerlichen Frage der Ministrantinnen oder der viel wichtigeren Frage der Laienpredigt im Gottesdienst, der Frage der Berufung der Theologieprofessoren und ihre Disziplinierung, der Frage des Diakonats oder gar des Priestertums der Frau, der gegenwärtigen Berufung der Bischöfe.

Ein Beispiel dafür ist der Weg, der ohne Rücksicht auf die Ortskirchen zu der Enzyklika Humanae Vitae (1968) geführt hat, in der gewiß viel Gutes über Ehe und Familie steht. Doch dies wird überdeckt durch die dort vertretene Auffassung von der Geburtenregelung. Der Papst hatte zur Bearbeitung und Klärung dieser Frage eine Expertenkommission von Bischöfen, Theologen und anerkannten Ärzten, also auch Laien, einberufen. Diese hatten einmütig vorgeschlagen, die Frage der Methoden der Geburtenregelung dem Gewissen und der Verantwortung der Ehepartner zu überlassen. Dies hat der Papst abgelehnt, also gegen die von ihm selbst bestellte Kommission entschieden und als einzige Methode die sogenannte natürliche Geburtenregelung erlaubt, und zwar mit der Begründung, die ganze bisherige Tradition der Kirche habe so entschieden. Dabei müsse es bleiben. Als biblische Begründung wird der Satz aus der Schöpfungsgeschichte angeführt: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde", ein Satz, den der jetzige Papst bei allen Gelegenheiten und in allen Teilen der Welt wiederholt, ja neu einschärft. Das ging sogar so weit, daß er im Herbst 1989 erklärte, in dieser Frage gebe es keine Freiheit des Gewissens. Das Lehramt habe klar und eindeutig gesprochen, obwohl hier kein Dogma im spezifischen Sinn vorliegt. Die Instruktion der römischen Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung der Theologen, unterschrieben von Kardinal Ratzinger, schärft diese Grundsätze aufs neue ein und ist ein bestürzendes Bild der nachkonziliaren katholischen Kirche und ihrer restriktiven Haltung.

Wenn der Papst und die Kurie gehofft hatten und immer noch hoffen, die Mehrzahl der Katholiken würden diese Entscheidung im fraglosen Gehorsam annehmen, so haben sie sich getäuscht. Gerade in dieser Frage gibt es keine allgemeine Rezeption, selbst nicht durch gläubige und loyale Katholiken, sondern weithin die Rezeptionsverweigerung. Diese führt zu einem praktischen Schisma zwischen dem Lehramt und dem Volk Gottes, zwischen der Doktrin und der Praxis; sie führt zugleich zur großen Schwächung der kirchlichen Autorität. Das geschieht vor allem auch deshalb, weil die Begründung für diese Entscheidung nicht überzeugt. Es gibt für diese spezifische Frage in der Bibel keinerlei Anhalt, auch nicht im Schöpfungsbericht der Bibel. Die Frage selbst ist erst in unserer Zeit durch die Entwicklung in der Medizin entstanden.

Wenn die Kirche im Konzil von der Mündigkeit und Selbständigkeit der Laien und ihrer Verantwortung spricht, dann kann und darf dies nicht ausgeklammert werden, wo es um eine Frage geht, die nicht die Kleriker, sondern die Laien in besonderer Weise, und dies in ihrem Intimbereich, betrifft. Bloße Gebote und Verbote werden heute in der Zeit nach der Aufklärung nicht rezipiert, wenn die überzeugende Begründung ausbleibt. Die gern gebrauchte Berufung auf die Natur als Biologie überzeugt nicht. Der Mensch ist nicht nur biologisch zu bestimmen, sondern als Person ausgestattet mit Vernunft und Freiheit. Das rein Biologische ist keine moralische Instanz.

Das äußerst Bedenkliche an dieser Thematik ist, daß man diese Fragen von seiten Roms und von seiten mancher Bischöfe immer mehr hochstilisiert und mehr oder weniger zum Kennzeichen des katholischen Glaubens macht. Das ist eine höchst bedauerliche Verschiebung im Gefüge des Glaubens. Humanae Vitae ist kein Prüfstein des wahren Glaubens, darf es nicht sein und nicht werden.

Das Wort von John Henry Newman bleibt wahr: „Zuerst das Gewissen, dann der Papst." Das ist kein Gegensatz, sondern eine Reihenfolge der Prioritäten. Der Papst und seine Weisungen werden einbezogen in die Bildung und Entscheidung des Gewissens. Aber der Papst ist kein Ersatz für das Gewissen. So schreibt der heutige Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu den Aussagen des Konzils über das Gewissen: „Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität." [1]

In der weitgehenden Nichtrezeption der Weisungen von Humanae Vitae sieht der sehr bedächtige und loyale Theologe Peter Hünermann eine neue Form des Glaubenssinns des Volkes Gottes, einen Beitrag zur Wahrheitsfindung. „Wenn eine überaus große Zahl christlich engagierter Eheleute nach sorgfältiger Information und Gewissensprüfung und unter Abwägung der Umstände empfängnisverhütende Mittel gebrauchen, so dürfte dies wohl ein Zeichen des sensus fidelium, des untrüglichen Glaubenssinnes, des Volkes Gottes und nicht ein Symptom einer Anpassung an den Zeitgeist und eines umfassenden Glaubensabfalls sein." [2] Das ist ein bisher kaum für möglich gehaltenes Beispiel der Verwirklichung des Beitrags der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen.

Etwas Ähnliches geschieht in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Die Verbote von Papst und Bischöfen werden weithin nicht mehr rezipiert, auch wenn sie ständig wiederholt werden und auch zu Maßnahmen führen. Dabei ist einfach übersehen oder vergessen worden, daß nach den Aussagen des Konzils, der bis heute gültigen Grundorientierung der katholischen Kirche, eine Gottesdienstgemeinschaft nicht nur ein Zeichen der Einheit im Glauben ist, sondern auch ein Mittel der Gnade. Dem wird hinzugefügt: „Die Sorge um die Gnade empfiehlt sie in manchen Fällen" (Ökumenismusdekret 8). Warum werden diese

Konzilsaussagen von Papst und Bischöfen nicht umfassend rezipiert und vermittelt, wohl aber von vielen Mitgliedern des Volkes Gottes, für die die Begründungen für die Trennung im Abendmahl nicht mehr überzeugend sind?

Wo solches heute Ereignis wird, ist die früher beliebte Unterscheidung von lehrender und lernender Kirche, von aktiver und passiver Unfehlbarkeit sowie die Meinung, die Rezeption sei bloßer Gehorsam und die Laien bloßes Echo der Stimme des Lehramts, unterlaufen. Und dies ist gut so. Dieser Prozeß wird – trotz aller Widerstände – weitergehen.

Walter Kasper, jetzt Bischof von Rottenburg, hat als Professor geschrieben: Das Normale sollte die kollektive und dialogische Wahrheitsfindung sein. Der Dialog ist das geschichtliche Dasein der Wahrheit. Das Lehramt sollte ein Dienst am Kommunikationsgeschehen der kirchlichen Gemeinschaft sein, es habe dafür zu sorgen, daß jede Stimme zu Wort kommt. Kasper beschreibt das Lehramt als Kommunikationszentrum und fügt hinzu: Das möglicherweise letzte Wort muß nicht auch schon das erste sein[3]. Ebenso äußerte sich Karl Rahner. Aber was gilt davon heute noch?

Rezeption als ökumenisches Problem

Die Trennung der Kirchen in Ost und West entstand infolge der wechselseitigen Nichtrezeption. Eine Kirche hat die Besonderheit einer anderen Kirche – im Glauben, in der Liturgie, in der Struktur – nicht rezipiert. Wenn dies so ist, dann kann die Überwindung der Trennung und die Einheit und Gemeinschaft der Kirche nur in einem umfassenden, offenen Rezeptionsgeschehen erfolgen. Das muß ohne Druck und Zwang geschehen, ohne Eingleisigkeit oder Vereinnahmungswillen. Ökumene ist kein Weg zurück, sondern eine Bewegung nach vorn. Das Bild dieser Kirche ist weder die Geschlossenheit als Abgeschlosenheit noch die Kirche als uniformer Block oder als strammstehende Kompanie, die nur das Wort „Jawohl" kennt, sondern die Kirche in Vielfalt und in versöhnter Verschiedenheit, die Kirche des Dialogs und der Kommunikation, die Kirche der zur Freiheit der Kinder Gottes Gerufenen. Dazu bedarf es des Muts, der Überwindung der Berührungsangst, einer großen Freiheit und Liebe. Angst ist der Gegensatz zum Glauben. Wir sollen die Wahrheit in Liebe tun, sagt der Apostel. Eine wichtige Stufe dazu war die Rezeption der im ökumenischen Dialog erbrachten Konvergenzen und Konsense wie das Dokument von Lima oder das Ergebnis der Studien des Ökumenekreises evangelischer und katholischer Theologen[4].

Gegenwärtig kann man immer wieder dasWort hören: Die Einheit der Kirchen kann nur das Werk Gottes sein. Dieses Wort ist nur dann angemessen, wenn es nicht verstanden wird als Alibi oder Entschuldigung für unsere Passivi-

tät, unser Nichtstun, unsere Resignation. Das Wort ist jedoch dann angemessen, wenn das Werk Gottes dahin verstanden wird, daß Gott an den Menschen selbst sein Werk tut, so daß sie trotz aller Behinderung und Enttäuschung, trotz einer verständlichen Neigung zur Resignation alles in ihren Kräften Stehende tun, um dem Werk der Einheit zu dienen, jeder an seiner Stelle. Menschen, nicht Gott, haben die Spaltung hervorgebracht, Menschen sind herausgefordert, alles zu tun, um sie zu überwinden. Gott wirkt, aber er wirkt an uns und durch uns, keinesfalls ohne uns.

ANMERKUNGEN

[1] LThK, Konzil, Bd. 3, 328.
[2] Herder-Korrespondenz 43 (1989) 133.
[3] In: Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Feiburg 1970) 62–65.
[4] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg (Freiburg 1986).

Hans Waldenfels

Das Heilige als Grundkategorie religiöser Erfahrung

Der Sinnverlust in moderner Zeit hat nicht verhindern können, daß das Transzendente sich doch im Leben der Menschen immer neu Raum schafft und zumindest als Frage nicht stirbt. Seitdem Rudolf Otto 1917 sein Buch „Das Heilige" veröffentlichte, hat sich die Frage nach der umfassenden Grundkategorie vielfach mit der Frage nach dem Heiligen verbunden[1]. Das Heilige hat in der Wert-[2] wie in der Religionsphilosophie[3] einen beständigen Ort erhalten und ist seither nachdrücklich im Umkreis von Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie erörtert worden[4]. Die Diskussion ist aber dann in den letzten Jahren in neuer Weise aufgebrochen[5]. Dabei ist es insofern zu einer Akzentverlagerung gekommen, als die Frage nach dem Heiligen nicht mehr für die zuvor genannten Wissenschaften reserviert bleibt, sondern sich auch die Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie ihrer annehmen. Hinzu kommt, daß deutlicher als zuvor auch Sprache und Kunst sowie die Ordnung von Raum und Räumen und die Leere und Fülle der Zeit den Menschen vor die Frage des Heiligen stellen. Wir kommen dabei zu einer völlig neuen Phänomenologie, die schon deshalb einen erregenden Charakter annimmt, als zugleich das, was wir das Religiöse nennen, dann nicht mehr als eine periphere, das Leben umrahmende Dimension in Erscheinung tritt, sondern erneut sauerteigartig in die Mitte menschlicher Existenz zurückkehrt. Denn das ist ja die Kehrseite unserer beabsichtigten Überlegung, daß das Heilige als die Grundkategorie religiöser Erfahrung wahrgenommen wird.

Diese Überlegung hat es aber dann wesentlich mit unserer eigenen Zeit und auch mit der geschichtlichen Situation zu tun, in der wir leben. Wir leben aber in einer Zeit, in der in verschiedenen weltanschaulich-ideologischen Systemen die Frage nach dem Heiligen tatsächlich eher verdrängt worden ist. Das gilt mit unterschiedlichen Begründungen für die westliche Welt genauso wie für die bis vor kurzem von marxistisch-leninistischem Denken ideologisch beherrschte osteuropäische Welt. Die neuere Diskussion um die Spur des Heiligen in der Moderne kann daher nicht geführt werden, ohne daß wir den gesellschaftlichen Entwicklungen unsere Aufmerksamkeit schenken. Diese Diskussion hat aber dann einen näheren und einen weiteren Kontext.

Den näheren Kontext bilden die angesprochenen jüngsten politischen Ereignisse im internationalen Bereich, den entfernteren die Wandlungen der Neuzeit. Diese entwickelt sich in unserer Zeit mitteleuropäisch von einer europäisch-

christlichen Neuzeit zu einer postchristlichen Moderne fort. Diese Fortentwicklung betrifft sowohl das Schicksal des Christentums im Rahmen eines weltanschaulichen Pluralismus wie die Relativierung Europas im Gesamt einer Weltzivilisation und Weltkultur wie schließlich den Zusammenbruch einer naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftshegemonie. In dreifacher Hinsicht ist somit eine Neuorientierung gefragt: angesichts der Ablösung der Vorherrschaft des Christentums, des europäischen Denkens und der Wissenschaften[6]. Im Hinblick auf diese geistesgeschichtlichen wie geistespolitischen Entwicklungen kommt der zuvor erwähnten Tatsache, daß die Frage des Heiligen über die Trias von Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie hinaus zu einer auch andere Wissenschaften interessierenden Frage geworden ist, vertiefte Aufmerksamkeit zu. Denn sie bedeutet zugleich, daß die Frage im Leben der Menschen selbst einen nicht zu übersehenden, neuen Stellenwert erhält.

Wir beginnen unsere Überlegung mit einer Rückbesinnung auf traditionelle Positionen und Problemfelder in der Behandlung des Heiligen in den klassischen Bereichen der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie und der Theologie, und fragen von dort nach den Neuansätzen in der Diskussion unserer Zeit.

Die Doppeldeutigkeit des Heiligen

Eine erste Beobachtung, die wir bei der Besprechung dessen machen, was wir das Heilige nennen, ist eine auffallende Ambivalenz des Begriffs. Die Doppeldeutigkeit kommt bei Rudolf Otto zur Sprache, wenn er das Numinose einerseits unter dem Aspekt des „tremendum", des den Menschen Übermächtigenden, ihm Furcht und Schrecken Einflößenden, andererseits unter dem Aspekt des „fascinosum", des Anziehenden, Entzückenden und Beseligenden und dabei zugleich als das „Ganz Andere", das Mysterium, vorstellt. Eine ähnliche Ambivalenz gibt es bereits in der Sprache, wenn im Lateinischen „sacer" sowohl mit heilig wie mit verflucht zu übersetzen ist oder im Polynesischen „tabu" als das „Hervorgehobene" und „Ausgenommene" sowohl für rein wie für unrein und schmutzig steht[7].

In der Tat beschreiben wir mit der Kategorie des Heiligen etwas, das sich in gleicher Weise enthüllt und verbirgt, mitteilt und entzieht. Es ist die Erfahrung von Geborgenheit und Rettung, die fasziniert, es ist die Erfahrung des Unheimlichen, des rettungslosen Untergangs und der Zerstörung, die zittern und schaudern macht. In beiden Fällen erfährt der Mensch eine Übermächtigung. Deshalb ist das Heilige von seinem Wesen her auch mehr als eine Reflexionskategorie, in der der Mensch sich in rationaler Weise eine Erklärung des Unerklärlichen erlaubt. Sosehr sich das Heilige einer eindeutigen Definition und damit einer klar umrissenen Begrifflichkeit entzieht, so wenig ist damit gewonnen, wenn wir –

wie es bei R. Otto bereits im Untertitel seines Buchs „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen" anklingt – das Heilige in die Nähe des Irrationalen rücken. Was für uns unbegreiflich ist, ist nicht einfachhin irrational, zumal wenn es gerade in seiner Unbegreiflichkeit das den Menschen Beseligende ist. Gerade als das Unbegreifliche ist es aber dann auch dasjenige, was den Menschen übermächtigt und sich somit der Bemächtigung durch den Menschen entzieht.

Die Eigentümlichkeit des Heiligen kommt aber nicht nur in der ihm eigenen Doppeldeutigkeit von Offenbarung und Verbergung, Rettung und Zerstörung zum Ausdruck, sondern vor allem darin, daß es – so ist es jedenfalls lange gesehen worden – die Welt in zwei große Bereiche zu teilen scheint: das *Sakrale* und das *Profane*[8]. Ist das Sakrale Ort und Zeit der Erscheinung des Heiligen, so ist das Profane als das „vor dem Heiligtum, außerhalb des Heiligtums Befindliche" entweder das, was sich dem Heiligen entzieht, das Unheilige, oder das, was vom Heiligen nicht ergriffen ist. Es besteht also ein Spannungsfeld zwischen dem Sakralen und dem Profanen, wobei offensichtlich jeweils das eine das andere in seinen Bereich zu verweisen sucht.

Wir selbst leben heute in einer Zeit, in der vordergründig das Profane das Heilige in seine Schranken verweisen möchte und sich folglich von dem übermächtigen Geheimnis zu befreien bemüht ist. Was in der abendländischen Neuzeit unter dem Stichwort „Säkularisierung" verhandelt wird, ist nichts anderes als ein gewaltiges Emanzipationsbemühen, aber zugleich auch ein Prozeß der Profanisierung. Ehe wir uns jedoch diesem Phänomen zuwenden, sei in Kürze nach der theologischen Relevanz des Heiligen gefragt.

Gott, der Heilige

Ohne hier den Versuch zu unternehmen, eine innerbiblische Entwicklung des Heiligkeitsbegriffs nachzuzeichnen, was ohnehin schwierig sein dürfte[9], können wir davon ausgehen, daß das Heilige im jüdisch-christlichen Verständnis primär eine Qualität ist, die ausschließlich dem zukommt, den wir Gott nennen, so daß Gott der Heilige schlechthin ist. Das in den Liturgien der christlichen Kirchen im Anschluß an die Berufungsvision des Jesaja im Kap. 6 formulierte: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt" (6, 3; vgl. auch Offb 4, 8; 15, 4) ist der bekannteste Ausdruck dieser Überzeugung. Das Gegenteil der Heiligkeit kommt in derselben Vision des Jesaja zur Sprache, wenn er im Anblick seiner Gottesschau ausruft: „Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und lebe mitten in einem Volk mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, den Herrn der Heere, gesehen" (6, 5).

Reinheit und Unreinheit können sich aber sowohl auf einen physischen wie auf einen moralischen Zustand beziehen. So ist das dem normalen, „profanen" Gebrauch Entzogene heilig im Hinblick auf seine Verwendung im Kult und damit in der Gottesverehrung. Wir kennen in diesem Sinn gerade im Alten Testament eine große Anzahl von Tabuisierungen, die wenigstens teilweise auch im Neuen Testament noch zu finden sind. Der Fortgang der Berufungsvision des Jesaja verweist aber dann auf den Zusammenhang von moralischer Reinheit und Heiligkeit. Denn der den Propheten mit glühender Kohle reinigende Engel ruft ihm zu: „Das hier hat deine Lippen berührt: Deine Schuld ist getilgt, deine Sünde gesühnt" (6, 6). Die von Gott bewirkte moralische Reinigung befähigt dann Jesaja zum Dienst am Wort Gottes: Er empfängt die Sendung Gottes.

In dieser alttestamentlichen Szene sind die drei Grundaspekte des biblischen Heiligkeitsbegriffs gut zu erkennen: 1. Das Heilige im absoluten Sinn ist niemand anders als der persönliche Gott, dessen „Herrlichkeit" (hebr. kabod, griech. doxa, lat. gloria) in dieser Welt sichtbar wird. 2. Heilig ist auch die Kreatur, insofern sie in den Dienst des heiligen Gottes gestellt ist. 3. Heiligkeit ist schließlich eine sittlich-religiöse Größe und bezieht sich dann erneut auf Gott wie – in der Teilnahme an Gottes Heiligkeit – auf die beseelte Kreatur, Engel und Menschen.

Das neutestamentliche Denken fügt aber im Blick auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und seinen Kreuzestod ein Weiteres hinzu: Die Unterscheidung zwischen heilig und profan fällt in dem Augenblick, in dem im Tod Jesu der Vorhang des Tempels von oben bis unten zerreißt (vgl. Mt 27, 51). In eine andere Richtung gewendet, nämlich auf das Verhältnis von Juden und Heiden übertragen, heißt es im Epheserbrief 2, 13 f.:

„Jetzt aber seid ihr, die ihr einst in der Ferne wart, durch Christus Jesus, nämlich durch sein Blut, in die Nähe gekommen. Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder."

Das außerhalb des Tempels, somit in der Profanität der Welt fließende Blut Jesu wird auch zu einem eindringlichen Appell am Ende des Hebräerbriefs:

„Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen. Denn die Körper der Tiere, deren Blut vom Hohenpriester zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige" (Hebr 13, 11–14).

Die Auflösung der Unterscheidung von sakral und profan erleben wir freilich nicht nur im Christentum. Sie hat eine bedenkenswerte Entsprechung in jener großen Bewegung, die, obwohl sie die Frage nach Gott nicht stellt, vom Zweiten Vatikanischen Konzil unter die Weltreligionen eingereiht worden ist, im Buddhismus[10]. So heißt es im Eingangskapitel der zenbuddhistischen Köan-Samm-

lung „Bi-Yän-Lu", in der Übersetzung von Wilhelm Gundert „Niederschrift von der Smaragdenen Felswand"[11]:

„Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit? Bodhidharma sagte: Offene Weite – nichts von heilig. Der Kaiser fragte weiter: Wer ist das ‚Uns-gegenüber'? Bodhidharma erwiderte: Ich weiß es nicht."

Das Wort erinnert an die achte Station eines anderen Zentextes, der den Weg der Erleuchtung als Ochsenpfad darstellt. Auf dem achten Bild sind Ochs und Hirt verschwunden. Was bleibt, ist ein leerer Kreis, Zeichen der Überwindung aller Unterscheidungen, der Einheit und Vollkommenheit, der Leere und Fülle. Im 3. Lobgesang zu diesem Bild lesen wir[12]:

„Heiliges, Weltliches spurlos entschwunden.
Im Unbegangenen endet der Weg."

In beiden Annäherungen, christlich wie buddhistisch, verliert das Heilige den Charakter des Absondernden. Jesu erlösendes Blut greift heilend gleichsam nach dem Ganzen der Welt, wie auch die Erfahrung der Erleuchtung und Eröffnung des Ganzen die Unterscheidung von heilig und weltlich nicht mehr zuläßt. Freilich gibt es auch die unheilige Auflösung der Unterscheidung, die es christlich mit dem Tod Gottes zu tun hat.

Säkularisierung

In einer Zwischenüberlegung müssen wir uns mit dem die abendländische Neuzeit begleitenden Prozeß der Säkularisierung befassen[13]. Der Prozeß läßt unterschiedliche Tiefengrade des Verständnisses zu. Wie es einen methodischen Atheismus gibt, in dem Wissenschaft und Lebenspraxis unter dem Vorbehalt „etsi Deus non daretur" (H. Grotius)[14] stehen, so kann die Säkularisierung eine religionsfreie, somit vom Heiligen freie Öffentlichkeit bezeichnen. Sie kann – wie es christliche Theologen versucht haben[15] – mit der Freisetzung menschlicher Autonomie als Konsequenz der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie gedeutet werden; zur zerstörerischen Ideologie des Säkularismus wird die Säkularisierung erst da, wo dem Schöpfergott der ihm zustehende Platz streitig gemacht wird.

Säkularisierung kann aber auch in der letzten Radikalität einer gottlosen Welt als Zustand einer Welt nach dem Tod Gottes gesehen werden. Hier stellt sich freilich die Frage, ob der Tod Gottes überhaupt schon in seiner vollen Konsequenz bedacht ist. René Girard, der die Frage der Ambivalenz des Heiligen in der Verhältnisbestimmung des Heiligen zur Gewalt neu profiliert hat[16], hat im Hinblick auf den bekannten Aphorismus 125 im 3. Buch der „Fröhlichen Wissenschaft" von Friedrich Nietzsche vom „grundlegenden Mord im Denken Nietzsches" gesprochen[17]. Dabei richtet er in eindringlicher Weise den Blick auf

den Rahmen jenes Satzes, der sich vordringlich dem Bewußtsein des modernen Menschen eingeprägt hat: „Gott ist tot! Gott bleibt tot!" Nietzsches „toller Mensch" ruft aber ins Bewußtsein, daß der Tod Gottes Resultat eines Gottes*mordes* ist. Entsprechend heißt es wenige Zeilen vor dem zitierten Satz:

„Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?' rief er, ‚ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!'"

Und im Anschluß an den Satz: „Gott ist tot!" fährt der tolle Mensch fort:

„Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!"

Gott stirbt also keines natürlichen Todes, sondern durch Mord. Dieser aber markiert nach Girard die Krise des Opfers[18], denn:

„...alle Anhaltspunkte im Raum wie ebenso in der Zeit sind verloren. Es gibt weder Unterschied noch Unterscheidbarkeit mehr, keinen Horizont und nirgends einen Fixpunkt, um Sinn und Richtung zu geben. Die *Humanisierung* des Wirklichen gründete auf dem alten Gott, und das Wenige, was davon übrigbleibt, befindet sich im Zustand der Verderbnis" (264).

Was als tödliche Krise der Religion erscheint, ist dennoch nichts anderes als der Ausgangspunkt neuer Religiösität:

„Die Zerstörung des alten Religiösen gipfelt im kollektiven Mord, und der kollektive Mord erzeugt durch die Vermittlung von Riten das neue Religiöse. Rituelle Reproduktion und religiöse Produktion sind dasselbe" (264). „Wenn das Religiöse in unserer Welt erneut eines gewaltsamen Todes stirbt, wird es gewiß in anderer Form wiedererstehen, gleich in welcher. Die Krise der modernen Welt ist nur eine Episode im Verlauf eines endlosen Prozesses. Die außerordentliche Bedeutung, die wir unserer Geschichte zumessen, beruht auf der Beschränktheit unserer Vision" (270).

Mit der Radikalisierung des Todes Gottes zur Tötung Gottes, des Gottestodes zum Gottesmord, und der damit erneut in Erscheinung tretenden unaufgebbaren Rückbindung des Menschen an die Gewalt verlieren die Ideale der europäischen Neuzeit ihren Sinn. Das wird um so deutlicher, wenn wir in diesem Zusammenhang den Satz der Herausgeber des Buchs, dem wir den Aufsatz Girards entnehmen, hinzubedenken: „Die Religion des Christentums läßt sich als der einzige Versuch begreifen, den Zusammenhang der Gewalt prinzipiell aufzubrechen und zu überwinden" (13).

Damit stehen wir in unserer säkularisierten Welt vor folgenden Konsequenzen: 1. Die aus dem Abendland auf die Welt übergreifende Säkularisierung ist nicht das Ende der Religion, sondern höchstens eine Episode des beschränkten menschlichen Bewußtseins. 2. Eine Schlüsselrolle nimmt in der neuen Phase der Menschheitsgeschichte die Frage der Gewalt, des Bösen und der Negativität ein. 3. Der Frage der Gewalt muß sich auch das Christentum stellen und dabei seine eigene Rolle in der Überwindung der Gewalt und des Bösen neu bedenken.

Das Heilige und die Gewalt

Zu den unübersehbaren Phänomenen unserer Zeit gehört die neue Sensibilität für das Böse in der Welt. Auschwitz, Hiroshima und Tschernobyl sind drei Ortsnamen, die zu Signalen und Symbolen für den gewaltsamen Umgang mit unschuldigen Opfern, für die verbrannte Erde und die Zerstörung unserer Lebenswelt geworden sind. Sie sind zugleich laute Anklagen gegen den gottlosen Menschen in unheiliger Zeit, aber sie sind auch ein lauter Ruf nach der Rechtfertigung Gottes, nach Theodizee, sofern der Mensch denn doch nicht anders kann als an ihn zu glauben.

Angesichts der rücksichtslosen und zerstörerischen Gewalt, die Menschen gegeneinander und gegen ihre Lebenswelt anwenden, ist das Selbstbewußtsein der Menschen jedenfalls bescheidener geworden. Der Mut zu einem grenzenlosen Fortschrittsoptimismus wie auch das kritiklose Vertrauen auf die wissenschaftlichen Entwicklungen sind angesichts der verheerenden Folgen, die sich heute aus einer hemmungslosen Anwendung technischer Möglichkeiten in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens und des Lebens der Natur ergeben, zutiefst erschüttert. Vielfach ist an die Stelle des Optimismus ein starker Lebenspessimismus getreten, der sich in neuer Gewalttätigkeit ein Ventil verschafft. Dem widerspricht nicht die andere Beobachtung, daß sich in der Menschheit eine starke Sehnsucht nach Frieden und Überwindung jeglicher Gewalt zeigt. Die jesajanische Friedensvision (Jes 11, 6–9) gewinnt neue Aktualität.

Die Frage nach der Rettung der Hoffnungslosen kommt aber auch heute an der doppelten Frage des Woher und Wohin nicht vorbei: Woher rührt die uns belastende Situation der Menschheit, die Geschichte von Schuld, Leid und Tod? Wohin führen die Leidensgeschichten der Menschen und jeder geschundenen Kreatur? Gibt es Wege des Entrinnens?

Hier nun gehört zu den wesentlichen Momenten in der Deutung der Zeit die Wiederentdeckung der Doppelgesichtigkeit dessen, was wir als das Heilige bedenken. Dabei spielt der Perspektivenwechsel von der jüdisch-christlichen Theologie zur Geschichte der Religionen und ihrem Bezug zu ethnologischen, kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Fragestellungen eine wichtige Rolle. Denn wenn nicht alles täuscht, ist das Heilige unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen Gottesbilds in eine Eindeutigkeit überführt worden, die heute so nicht mehr gerechtfertigt erscheint. Schon eine intensivere Beschäftigung mit der biblischen Entwicklung des Gottesbilds im Verhältnis zu den religionsgeschichtlichen Situationen im biblischen Umfeld beweist, daß „Gott" auf unterschiedliche Weise dem Menschen zum Bewußtsein gekommen ist. Den Weg, den das Gottesverständnis bis zur christlichen Gotteserfahrung gegangen ist, hat Georg Baudler in einem lesenswerten Buch auf die Formel „Erlösung vom Stiergott" gebracht[19], wobei der Stiergott weniger als Symbol der Fruchtbarkeit als

vielmehr als Symbol dämonisch-zerstörerischer Mächtigkeit zu verstehen ist; solche Züge sind bis in das Alte Testament hinein greifbar[20].

Auch ohne daß wir die These in ihren verschiedenen Aspekten ausführlich entfalten, können doch einige Beobachtungen zur neuen Beschäftigung mit dem Heiligen in diesem Zusammenhang hilfreich sein:

1. Zwei Ereignisse unserer Tage haben für eine veränderte Situation in den religiösen Grundeinstellungen der abendländischen Welt gesorgt: der Gottesmord, den Nietzsche in der schon angesprochenen Szene des „tollen Menschen" eindrucksvoll für seine Nachwelt skizziert hat, und das Vakuum, das durch den Tod Gottes entstanden ist und sich in unseren Tagen mit einer neuen Sensibilität für das Dämonische und in seiner Negativität den Menschen Übermächtigende neu zu füllen beginnt.

2. In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß das Heilige durch den Einfluß der christlichen Theologie seine Ambiguität insofern weithin verloren hat, als der christliche Gott einhellig als der „gute Gott" angesehen wird, so wie er – bereits nach Gen 1, 31, somit von der ersten Seite der Heiligen Schrift an – alles, was er gemacht hatte, ansah und feststellte: „Es war sehr gut." Christliche Theologie war von ihrem Anfang an bemüht, von Gott alles Böse fernzuhalten; in diesem Sinn war sie zu allen Zeiten Theodizee. Für das Böse stand in letzter Instanz, wo es in übermenschlichen Mächten und Gewalten zutage tritt, der in freier Entscheidung sich gegen Gott stellende böse Engel, der Satan, der Teufel. Unter seinem Einfluß kommt dann auch der Mensch in seiner Gegenposition zu Gott zu Fall.

3. Ausgehend von den beiden Prämissen des Gottesmordes, der im Kontext Nietzsches der Gott des Christentums ist, und des unbewältigten Problems des Bösen und jeglicher Negativität läßt sich feststellen, daß weniger die intellektualisierten Formen anderer nichtchristlicher Hochreligionen das Vakuum füllen, sondern vielmehr lange für tot erklärte sogenannte Primitivformen des Religiösen, natur-, stammes- und volksreligiöse Formen erneut in Erscheinung treten. In diesen Formen erhält das Heilige seine Zweideutigkeit und Ambivalenz, das Göttliche seine Doppelgesichtigkeit zurück. Das Heilige als das Gewaltige und Gewaltsame, Übermächtige und Erschreckende wird wieder zum „tremendum" und bleibt doch zugleich, weil es als das alles Umfassende selbst in seiner Unheimlichkeit das letztlich Bergende ist, das „fascinosum". Die heute auch in der westlichen Welt wieder um sich greifenden Formen der Satanskulte sind nichts anderes als die Karikatur der Verehrung eines Gottes, der – nach christlicher Lehre – nichts als das Heil des Menschen will.

4. Die somit zu erkennende Rückkehr der Götter läßt sich von verschiedenen Seiten her erläutern:

Sie ist in ihrer schrecklichen *und* heilbringenden Gestalt einmal in Verbindung zu bringen mit den zu Beginn dieses Abschnitts genannten katastrophischen Er-

fahrungen: dem Hinmorden unschuldiger Opfer in den nationalsozialistischen, aber – wie wir heute wissen – gleichfalls den sowjetischen, ja auch in den Konzentrations- und Gefangenenlagern anderer sogenannter Kulturvölker, dem Einsatz Menschen und Natur schädigender und zerstörender Waffen wie der Atombombe, aber auch der chemischen Waffen und ganz allgemein chemischer Fabrikate, den ökologischen Sünden unserer Tage, der Ausbeutung und dem Raubbau, der mit den Schätzen der Natur getrieben wird, der Umwelt- und Luftverschmutzung u. a. m.

Die Rückkehr der Götter hat es aber auch zu tun mit der weltanschaulichen Revolution, die sich in der postchristlichen Moderne in der Ausbreitung des weltanschaulich-religiösen Pluralismus vollzieht und die sich keineswegs auf die Begegnung der Hochreligionen beschränkt.

Die Rückkehr der Götter steht schließlich in Beziehung zu den ethnologischen und kulturanthropologischen Erörterungen der Entstehung der menschlichen Gesellschaften, bei der immer deutlicher das menschliche Durchsetzungsvermögen, die Gewaltanwendung und die Faszination des Tötens, dann aber auch der Zusammenhang zwischen religiösen Vollzügen wie den Opferritualien und der Gewalt zu einem wichtigen Problemfeld geworden sind. Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil die darin in Erscheinung tretenden irrationalen Züge des menschlichen Lebens sich bis in eine aufgeklärt dünkende Zeit hinein erhalten haben und sich auch weiterhin rationaler Durchdringung entziehen. Von dieser Seite her läßt sich die Rede von Irrationalität in Beziehung zum Heiligen, die wir zuvor aus einer anderen Perspektive zurückgewiesen haben, in gewissem Sinn verstehen.

Gewalt, Opfer und das Heilige

Die hier genannten Beobachtungen lenken den Blick auf ein Phänomen, das in eminenter Weise den Zusammenhang des Heiligen mit der Gewalt markiert: das Opfer. Vom Opfer war bisher beiläufig und – recht betrachtet – in unterschiedlicher Weise die Rede. Die in den Unrechtslagern unserer Tage Getöteten wurden „unschuldige Opfer" genannt. Im Zusammenhang mit der Auflösung der Unterscheidung von heilig und profan im Christentum wurde vom Blut Christi in religiöser Opferterminologie gesprochen. Diese kehrte wieder in Nietzsches Rede vom Gottesmord, wenn er den „tollen Menschen" fragen läßt: „Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?" Girards Überlegungen hatten am Ende die Krise des Opfers zum Inhalt, zumal wenn der Blick auf das Sühneopfer gelenkt wird und die Rolle des Sündenbocks und anderer Stellvertretungsgestalten bedacht wird.

Daß hiermit ein kritischer Punkt des Religiösen getroffen wird, beweist bei einem Seitenblick auf die christliche Theologie die Tatsache, daß die Rede vom Opfer, sei es das Kreuzesopfer Jesu Christi, sei es im katholischen Bereich das früher so genannte Meßopfer, heutzutage vielfach ausgeblendet wird. Der Opfergedanke wird zwar nicht geleugnet, er wird aber auch nicht betont. Diese Verdrängung des Opfergedankens beruht aber mit großer Wahrscheinlichkeit weniger auf ökumenischer Rücksichtnahme als darauf, daß in der Kirche und ihrer Theologie die Frage der Macht und Gewalt zu den unausgetragenen Problemen gehört und diese Frage, wie sich zeigt, zugleich zu den fundamentalen Fragen gehört, denen sich die Religion im Hinblick auf das gesellschaftliche wie auf das zwischenmenschliche Verhalten dringend stellen muß.

Zweifellos ist das Opfer in seiner Ursprünglichkeit wie alle Momente des Religiösen komplexer Art[21]. Doch kommt auch in ihm die Zweideutigkeit und Ambivalenz des Heiligen zum Tragen. Emile Durkheim behandelt diese Zweideutigkeit einmal unter dem Aspekt des negativen und positiven Kults, sodann innerhalb des Bereichs, den er den positiven Kult nennt[22]. Unter dem negativen Kult begreift er die asketischen Riten bzw. das System der Verbote, unter dem positiven Kult das Opfer. Man mag darüber streiten, was im Ursprung das Opfer war. Durkheim spricht mit W. R. Smith von zwei Wesensmerkmalen des Opferritus, die es von Anfang an zu beachten gilt: „Zuerst ist er eine Mahlzeit: Nahrungsmittel stehen im Zentrum des Ritus. Außerdem ist es ein Mahl, an dem die Gläubigen, die es anbieten, gleichzeitig mit dem Gott, dem es angeboten wird, teilnehmen“ (455).

Wenn das Opfer dann aber zunächst vorrangig unter dem Aspekt des Vertrauens gesehen wird und die Feier als freudiges Geschehen in den Blick kommt, stellt sich doch die Frage, ob der ursprüngliche Opfergedanke nicht verharmlost wird. Die Behandlung des Opfers als Sühne scheint mir jedenfalls zu nachträglich angesetzt. In diesem Zusammenhang kommt Durkheim aber dann unter erneuter Berufung auf W. R. Smith, dem er das Verdienst zuschreibt, „die Zweideutigkeit des Begriffs des Heiligen ins Licht gerückt zu haben“ (548), auf diese Zweideutigkeit zu sprechen. Sie hat es nach Durkheim damit zu tun, daß es einerseits wohltätige religiöse Kräfte gibt, Hüter der physischen und moralischen Ordnung, Spender des Lebens, der Gesundheit und aller Eigenschaften, die der Mensch schätzt, andererseits böse und unreine Mächte, Erzeuger von Unordnung, Verursacher des Todes, der Krankheiten, Aufhetzer zu Schändungen. Beide flößen dem Menschen Respekt ein. Dennoch handelt es sich nicht einfach um konkurrierende Kräfte. Vielmehr kann die wohltätige Macht zur schädlichen und umgekehrt die schädliche zur schützenden Macht werden, so daß sich das Heilige in sich als ambivalent erweist (vgl. 551) und die Gottheit somit als janusköpfig erscheint.

Anders als Durkheim konzentriert sich Girard in seinem Buch „Das Heilige

und die Gewalt“ [23] von Anfang an auf den Zusammenhang von Opfer und Gewalt. Zugleich entzieht er die Frage nach dem Opfer der Theologie und stellt sie im Rahmen des gesellschaftlichen Selbstverständnisses neu (vgl. 17ff.):

„Das Opfer hat hier eine reale Funktion, und das Problem der Stellvertretung stellt sich auf der Ebene der Gemeinschaft als Ganzes. Das Opfer tritt nicht an die Stelle dieses oder jenes besonders bedrohten Individuums, es wird nicht diesem oder jenem besonders blutrünstigen Individuum geopfert, sondern es tritt an die Stelle aller Mitglieder der Gesellschaft und wird zugleich allen Mitgliedern der Gesellschaft von allen ihren Mitgliedern dargebracht. Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor *ihrer* eigenen Gewalt, es lenkt die ganze Gemeinschaft auf andere Opfer außerhalb ihrer selbst. Die Opferung zieht die überall vorhandenen Ansätze zu Zwistigkeiten auf das Opfer und zerstreut sie zugleich, indem sie sie teilweise beschwichtigt“ (18).

Girard stellt damit neben die Opfertheologie „einen anderen religiösen Diskurs über das Opfer, bei dem es um dessen soziale Funktion geht und der viel mehr Interesse verdient“ (19). Der gemeinsame Nenner der Opferwirksamkeit aber ist für ihn die immanente Gewalt:

„In erster Linie beansprucht das Opfer nämlich für sich, Zwistigkeiten und Rivalitäten, Eifersucht und Streitigkeiten zwischen einander nahestehenden Personen auszuräumen; es stellt die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft wieder her, es verstärkt den sozialen Zusammenhalt. Daraus ergibt sich dann alles andere. Wird das Opfer unter diesem wesentlichen Aspekt betrachtet und auf diesem Königsweg der Gewalt, der sich uns eröffnet, angegangen, dann wird schnell klar, daß ihm kein Aspekt der menschlichen Existenz, nicht einmal der materielle Wohlstand, wirklich fremd ist. Verstehen sich die Menschen untereinander nicht mehr, dann scheint zwar die Sonne weiterhin und der Regen fällt wie bisher, gleichwohl aber sind die Felder weniger gut bestellt; und das wiederum läßt sich an den Ernten ablesen“ (19).

Auch hier können wir nicht die Reflexion im einzelnen nachvollziehen und etwa nach dem Verhältnis von Tier- und Menschenopfern, nach der Bedeutung der Stellvertretung fragen oder dann auch nach den Ersatzformen in Gesellschaften und Zeiten, in denen das Opfer ausfällt (vgl. 27–46). Zwei Feststellungen aber seien festgehalten. Die erste betrifft das Heilige. Girard schreibt dazu:

„Das Heilige ist all das, was den Menschen gerade deshalb so gut beherrscht, weil er sich fähig glaubt, es zu beherrschen. Das Heilige ist also unter anderem, aber erst in zweiter Linie, das Gewitter, Waldbrände, Epidemien, die eine ganze Bevölkerung niederstrecken. Es ist aber vor allem in viel verdeckterer Weise die Gewalt der Menschen selbst, jene Gewalt, die dem Menschen äußerlich ist und inzwischen mit allen anderen Kräften gleichgesetzt wird, die von außen auf den Menschen einwirken. Es ist die Gewalt, die Herz und Seele des Heiligen ausmacht. Wir wissen noch nicht, wie es den Menschen gelingt, ihre eigene Gewalt als ihnen äußerlich darzustellen. Ist es ihnen aber einmal gelungen, ist das Heilige einmal jene geheimnisvolle Substanz geworden, die in ihre Nähe schwebt, die sie von außen besetzt, ohne wirklich sie selbst zu werden, die sie, ähnlich wie Epidemien und Naturkatastrophen quält und martert, dann sind sie mit einer Erscheinungswelt konfrontiert, die in unseren Augen heterogen ist, deren Analogien jedoch äußerst beachtenswert sind“ (51).

Hier steht der Mensch also im Blick auf frühreligiöse Beobachtungen, aber auch auf literarische Quellen der Klassik vor Phänomenen, die er einerseits projektiv deuten möchte, die er aber andererseits doch im Außen vorfindet, so daß es hier zu einem Spannungsfeld von Herrschen und Beherrschtwerden kommt.

Das aber gilt dann keineswegs nur für die Vergangenheit, sondern wird zu einem Phänomen der Gegenwart.

Als zweites sei referiert, wie Girard die Krise des Opfers deutet:

„Die opferkultische Differenz, der Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen, kann nicht aufgehoben werden, ohne alle anderen Unterschiede mitzureißen. Es handelt sich hier um ein und denselben Prozeß der Überflutung durch die gewalttätige Reziprozität. Die *Krise des Opferkultes* ist also als *Krise der Unterschiede* zu definieren und damit als Krise der kulturellen Ordnung insgesamt. Diese kulturelle Ordnung ist nämlich nichts anderes als ein organisiertes System von Unterschieden; es ist dieses graduelle Gefälle von Unterschieden, das den Individuen ihre „Identität" verleiht und so deren Zuordnung ermöglicht" (76 f.).

Im weiteren Verlauf seiner Überlegungen sucht Girard nachzuweisen, daß die großen menschlichen Institutionen, die religiösen wie die profanen, die politische und die richterliche Gewalt, die Heilkunst, das Theater, die Philosophie und Anthropologie dem Ritus entspringen, der seinerseits seinen Ursprung im versöhnenden Opfer hat:

„Das versöhnende Opfer ist Mutter der Riten; es erscheint als die außergewöhnliche *Erzieherin* des Menschengeschlechts, im etymologischen Sinn von Er-Ziehung. Der Ritus läßt die Menschen allmählich aus dem Heiligen auftauchen; er ermöglicht es ihnen, ihrer Gewalt zu entgehen; er entfernt sie von ihr, und er verleiht ihnen alles Denken und alle Institutionen, die ihre Menschlichkeit definieren" (452 f.).

Das Neue an unserer heutigen Situation aber ist, daß in einer Zeit, in der der Horizont des Heiligen ausgelöscht zu sein schien, sich „die heimliche Rückkehr des Heiligen" (474) vorbereitet. Für Girard geschieht dies „in immanenter Form: in der Form der Gewalt und des Wissens um die Gewalt" (ebd.):

„Nachdem wir mehr als jede andere Gesellschaft aus dem Heiligen aufgetaucht sind, bis zu jenem Punkt aufgetaucht sind, wo wir die Gründungsgewalt ‚vergessen' und sie gänzlich aus den Augen verlieren, finden wir sie wieder. Die *wesenhafte* Gewalt kommt in spektakulärer Weise wieder auf uns zu, und zwar nicht nur auf der Ebene der Geschichte, sondern auf der Ebene des Wissens... Sie bringt uns dazu, die Rolle der Gewalt in den menschlichen Gesellschaften im vollen Lichte der Vernunft offenkundig zu machen" (475).

Das Heilige und das Heil

Hier nun stellt sich die Frage nach dem Heiligen religionsphilosophisch wie theologisch neu. Insofern die abendländische Religionsphilosophie wie die Theologie nachhaltig vom Christentum geprägt sind, stehen wir vor der Frage: Wie antwortet das Christentum auf die „heimliche Rückkehr des Heiligen", wie sie überraschenderweise von Girard und anderen in diesen Tagen angekündigt wird? Konkreter gefragt: Was besagt das Opfer aus dem christlichen Verständnis, zumal dem des Kreuzesopfers Jesu Christi heraus? Was meint in diesem Zusammenhang die Feststellung der Herausgeber des Bandes „Das Heilige. Eine Spur in der Moderne":

„Die Religion des Christentums läßt sich als der einzige Versuch begreifen, den Zusammenhang der Gewalt prinzipiell aufzubrechen und zu überwinden. ...Die stets zitierte Formel ‚Gott ist tot' verfälscht die Aussage des Aphorismus. Gott stirbt in Folge einer Gewalthandlung durch die Menschen. Das ist ein kollektiver, neue Riten erzeugender Mord. Um wirksam zu werden, muß er jedoch verkannt werden. Der Wahnsinnige verkündet den Gottesmord und mit ihm die Wiederkehr der Gewalt. Nach der Kreuzigung Christi erfolgt hier abermals eine Ermordung Gottes, deren Auswirkungen heute erst allmählich greifbar werden."[24]

Wenn die These stimmt, daß die Ambivalenz des Heiligen und die Bannung der Gewalt durch das Opfer wesentliche Momente der archaischen Religiosität der Menschheitsgeschichte sind, dann bedeutet die Wiedererstehung jener Ambivalenz de facto eine Rückkehr in vorchristliche Lebensstrukturen. Was als Befreiungsakt, als radikale Emanzipation und Einsetzung des Menschen in sein wahres Wesen gefeiert wurde – die Tötung Gottes –, läßt ihn tatsächlich zurücksinken in einen Zustand, der christlich überholt erschien. Für die einen die Fratze Gottes, für die anderen erneut das leidende Gesicht des Gekreuzigten – so oder so ist die Gestalt des toten Gottes nicht zu tilgen. R. Girard kommentiert selber:

„Der Aphorismus verkündet den Sieg der ewigen Wiederkehr über das Christentum. Doch weil er die ewige Wiederkehr im kollektiven Mord begründet, ihrem wahren Fundament, das verborgen bleiben mußte, um begründend zu bleiben, ist dieser Sieg heimlich gerade durch das untergraben, worüber er zu triumphieren glaubte: das Christentum... Ich bemerke hier eine dumpfe Ahnung des ‚Gott der Juden, du schaffst es', die Nietzsche in seinen letzten Fragmenten verzweifelt zum Schweigen zu bringen versucht, die aber darin nicht weniger widerhallt wie die Trommel des Jüngsten Gerichts... Der späte Nietzsche begreift, daß die Offenbarung des unschuldigen Opfers den Schlußpunkt hinter die ewige Wiederkehr setzt. Die erste Ankündigung annulliert die zweite. Die ewige Wiederkehr ist die vom Christentum außer Kraft gesetzte Vergangenheit. Künftig ist die Geschichte das Grundlose des christlichen Wissens."[25]

Damit wird die Gestalt des ermordeten Gottessohns in der Tat zum Gericht über diese Welt (vgl. Joh 3, 16–21). Im Grund genommen steht die Menschheitsgeschichte immer neu vor der Geschichte der Gottesbilder. Zu den einschneidenden Ereignissen der jüdischen Religionsgeschichte gehört die Erscheinung, die Mose zuteil wird und in der Gott sich als Jahwe, das heißt als Gott, der für sein Volk da ist, offenbart (vgl. Ex 3, 14f.). Die Befreiung vom Gott des Schreckens zum Gott, der für sein Volk da ist, ist aber dann ein langer Prozeß, der in der Folgezeit nicht gradlinig verläuft und der auch nach wie vor nicht zu Ende ist. In diesem Zusammenhang ist heute mehr als früher auf die Opferkritik in den Psalmen und bei den Propheten zu achten:

„Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bring Gott als Opfer dein Lob, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Ruf mich an am Tag der Not: dann rette ich dich, und du wirst mich ehren." (Ps 50, 13–15)[26] „Hat der Herr an Brandopfern und Schlachtopfern das gleiche Gefallen wie am Gehorsam gegenüber der Stimme des Herrn? Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widdern." (1 Sam 22, 22)[27]

Wer auf die Spur der Opferkritik im Alten Testament stößt, wird ihre Fortsetzung leicht in der Predigt Jesu wiederentdecken. Entscheidend aber ist, daß Jesus

sein Gottesverhältnis als das des Sohnes zu seinem geliebten Vater verkündet und schließlich den Menschen dadurch die Angst vor Gott nimmt, daß er sich selbst gewaltlos – „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (Mt 26, 52) und: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre" (Joh 19, 11) – der Gewalt der Menschen ausliefert und gekreuzigt wird[28]. Im christlichen Selbstverständnis bedeutet das: Gott liefert sich der Gewalt der Menschen aus und wird auf diese Weise zu einem Gewalt erleidenden Gott. Sündenbock, wenn denn schon einer erforderlich ist, ist der Gottesknecht, der „wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, den Mund nicht auftat" (Jes 53, 7)[29].

Der Gekreuzigte steht folglich vor uns im Zeichen des unschuldigen Opfers, des Lammes Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (vgl. Joh 1, 29) – ein Zeichen, das in der Apokalypse des Johannes in das Zentrum der Geschichte tritt und in dem die Siegel der Geschichte sich lösen (vgl. Offb 5–8; 12, 11; 13, 8; 14; 15, 3f.; 17, 14; 19, 9; 21f.). Hier erweist sich in der Tat das Christentum als „die Sichtweise des *unschuldigen* Opfers auf einen kollektiven Mord, der sich auf der Seite des Dionysos und des ganzen Heidentums in der Perspektive der Verfolger darstellt" (R. Girard)[30]. Wo aber diese Sichtweise eingenommen wird, durchkreuzt sie die in der Menschheit verbreitete Sicht der Geschichte.

Damit ergibt sich am Ende dieses: Wenn die heimliche Rückkehr des Heiligen und die Wiedererstehung seiner Ambivalenz die Rückkehr zu vorchristlichen Lebensstrukturen bedeutet und das Christentum seinerseits mit der Vision des gekreuzigten Jesus als des unschuldigen Lammes, das ein für allemal die Schuld der Welt auf sich genommen hat, und als des Hohenpriesters, der durch sein Blut in das Heiligtum eingetreten ist (vgl. Hebr 10, 19), das Ende des Opferkults verkündet – „Wo die Sünden vergeben sind, da gibt es keine Sündopfer mehr" (Hebr 10, 18) –, dann stehen wir in einer neuen Phase nicht nach-, sondern in gewissem Sinn immer noch vorchristlicher Existenz. Dann aber steht das Christentum selbst neu vor der Frage, wieweit es in seiner Geschichte und Selbstverwirklichung der durch Leben und Tod Christi gesetzten neuen Wirklichkeit entspricht.

Diese Frage kann dann freilich nicht mehr einfachhin auf argumentative Weise beantwortet werden. Insofern das Heilige als Grundkategorie religiöser *Erfahrung* bedacht wird, verweist die Frage nämlich ausdrücklich an den Bereich der Erfahrung. Wenn das Christentum folglich Gott auf der Seite der unschuldig Geopferten stehen sieht, dann erhält diese Sicht dadurch Realitätscharakter im Heute, daß das Christentum, das aber heißt: die Kirche und die Christen, allen widerstrebenden Tendenzen zum Trotz auf der Seite der unschuldigen Opfer der Geschichte steht und in diesem Sinn im Außen- und Innenbezug die Frage der Gewalt zu einer jesusgemäßen Klärung bringt. Das und nichts anderes heißt dann auch Jesusnachfolge.

Das Heilige und das Heil gehören in der deutschen Sprache zusammen. Entsprechend ist im Christentum Gott nicht nur der Heilige schlechthin, sondern auch das Heil schlechthin. Die Befreiung des zwiespältigen Gottesbilds zur Eindeutigkeit des guten, heilenden, befreienden Gottes auf der Seite der unschuldigen Opfer wird aber dann überall dort wirksam, wo Menschen auf der Seite dieses Gottes stehen, weil sie aus der Berührung mit dem Heiligen und Heilen ihrerseits im Heilungsprozeß dieser Welt tätig werden. Nur so und nicht anders läßt sich auch die Ambivalenz des Heiligen zum Heil der Menschen und der Welt und ihrer Geschichte wenden.

ANMERKUNGEN

[1] R. Otto, Das Heilige (Neuausg. München 1971).

[2] Z. B. J. Hessen, Die Werte des Heiligen (Regensburg 1951).

[3] R. Guardini, Religion und Offenbarung I (Würzburg 1958) 19–110; B. Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 113–151; B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, Besinnung auf das Heilige (Freiburg 1966); J. Splett, Die Rede vom Heiligen (Freiburg ^{2}1985); ders., Art. Heiliges, in: Lexikon der Religionen (LexRel), hrsg. v. H. Waldenfels (Freiburg ^{2}1988) 255 f.

[4] J. Grand'Maison, Die Welt und das Heilige (Salzburg 1970); Die Diskussion um das „Heilige", hrsg. v. C. Colpe (Darmstadt 1977).

[5] Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, hrsg. v. D. Kamper, C. Wulf (Frankfurt 1987).

[6] Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (KF) (Paderborn ^{2}1988) 57–62, 448 ff. u. ö.; ders., Begegnung der Religionen (Bonn 1990) 336–351.

[7] J. Frembgen, Art. Tabu, in: LexRel 628 f.

[8] M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (1957, Frankfurt 1984).

[9] Vgl. mit Stellenverweisen H. Waldenfels, KF 311 f.

[10] Zum Folgenden H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren (München 1988) 83–87.

[11] Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-Wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verdt. u. erl. v. W. Gundert I (München 1964) 37.

[12] Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte, erl. v. Meister D. R. Ohtsu, übers. v. K. Tsujimura, H. Buchner (Pfullingen 1973) 42; vgl. 41, 109–115.

[13] U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christl. Erbes in der mod. Geistesgesch. (Freiburg 1980). Es ist aber zu beachten, daß die Säkularisierung kein auf die christl. Neuzeit beschränkter Vorgang ist; vgl. H. Waldenfels, Begegnung (Anm. 6) 185–212.

[14] H. Waldenfels, KF 118–123.

[15] Vgl. außer U. Ruh (Anm. 10) zur Problemgesch.: J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 22–25; zur Problemlage auch H. Waldenfels, KF 57–61; zuvor F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (Stuttgart 1958); T. Rendtorff, Christentum außerhalb der Kirche (Hamburg 1969); ders., Theorie des Christentums (Gütersloh 1972).

[16] R. Girard, Das Ende der Gewalt (Freiburg 1983); ders., Das Heilige und die Gewalt (Zürich 1987); ders., Der Sündenbock (Zürich 1988).

[17] Vgl. R. Girard, Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches in: D. Camper, C. Wulf (Anm. 5) 255–274. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Artikel; der Nietzsche-Text n. d. Ausg. K. Schlechta (München 1966) II 126 ff.

[18] R. Girard, Das Heilige (Anm. 16) 62–103.

[19] München 1989. Dieses in seiner Grundkonzeption stark von R. Girard, sodann von W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin 1972); ders., Anthropologie des religiösen Opfers:

die Sakralisierung der Gewalt (München 1984), inspirierte Buch muß theologischerseits zusammengesehen werden mit den Arbeiten von N. Lohfink, Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT (Freiburg 1983), und R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den bibl. Schriften (München ^{2}1986); ders., Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre (München 1986).

[20] G. Baudler (Anm. 19) 54–92, zum atl. Befund 62–65.

[21] Vgl. den Art.-Komplex Opfer in: LexRel 480–490.

[22] E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1968, Frankfurt 1984) 405–555. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk.

[23] Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch (vgl. Anm. 16).

[24] D. Kamper, C. Wulf (Anm. 5) 13.

[25] Ebd. 273f. Ähnlich heißt es bei H. Blumenberg, Matthäuspassion (Frankfurt 1988) 304: „Niemand kann Gott morden, es sei denn, er ließe sich. Daß er sich läßt, ist das Allerheiligste der christlichen Heilsgeschichte."

[26] Vgl. Ps. 40, 7ff.; Ps. 51, 18f.; auch Hebr 10, 1–9.

[27] Vgl. Jer 6, 16–21; 7, 21–23; Jes 1, 10–20; 43, 22–28; Am 7, 21–25; auch Hos 6, 6; 8, 11–14; Mich 6, 6ff.

[28] Ausführlicher H. Waldenfels, KF 253–262, zur Transformation des Opfergedankens 367ff., sodann die Arbeiten von E. Biser, Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu (München 1973); Die glaubensgeschichtl. Wende (Graz 1986, 31–40, 131–145, 242–266.

[29] Vgl. auch Jes 53, 11f.

[30] D. Camper, C. Wulf (Anm. 5) 272.

Gerhard Böwering

Das Erwachen des Islam

„Im Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes", mit diesem Eingangsvers des Koran, des heiligen Buchs des Islam, beginnt der gläubige Muslim jeden wichtigen Vollzug menschlichen Handelns. Im Namen des Barmherzigen wurde der Koran von Muhammad, dem Propheten des Islam (gest. 632 n. Chr.), als Botschaft religiösen Erwachens verkündet. Anders als die beiden monotheistischen Schwesterreligionen des Islam, Judentum und Christentum, die ihren Ursprung auch von prophetischen Gestalten, Moses und Jesus, herleiten, verstand der Islam sich von Anfang an als Erweckungsreligion. Muhammad sah sein Prophetsein als Erweckung der göttlichen Urverkündigung des Eingottglaubens, die an Adam ergangen war und den großen Propheten (unter ihnen Noah, Abraham, Mose, David, Jesus und Helden der arabischen Legende) durch die Zeiten offenbart wurde. Was Gott Mose und Jesus als göttliche Botschaft übertragen und in deren heiligen Schriften (Thora und Evangelium) offenbart hatte, ehe diese Bücher von Juden und Christen verfälscht wurden, wurde nun in klarem Arabisch den Menschen Arabiens, die noch keine Schrift in ihrer Sprache empfangen hatten, vorgetragen.

Die Botschaft des barmherzigen Gottes, von Muhammad während des ersten Jahrzehnts seiner Predigt in Mekka verkündet, verband sich mit dem Sammelruf „Gott ist größer" (Allāhu akbar) nach Muhammads Auswanderung nach Medina im Jahr 622. An diesem Wendepunkt seiner Laufbahn wurde aus dem Erwecker völliger Unterwerfung (islām) unter den einen Gott ein Führer totalen Ringens (jihād) „auf dem Weg Gottes" für eine Gemeinde, die dem Propheten Gottes Gehorsam leistete. Seit seinen ersten Anfängen ist der Islam in einen Bogen zwischen Ringen um Gott und Kampf um Vorherrschaft gespannt.

Heute wird die islamische Weltbevölkerung auf beinahe eine Milliarde, ein Fünftel der Menschheit, geschätzt. Für den Muslim füllt der Islam das Zentrum der Welt. Er erstreckt sich wie ein breiter Gürtel um den Erdball, vom Atlantik bis zum Pazifik. Er teilt die Gewinnsucht der Verbraucher des Nordens und trägt das Schicksal der Unterdrückten des Südens. Der Islam sitzt am Schnittpunkt von Amerika, Europa und der Sowjetunion auf der einen Seite und Afrika, Indien und Ostasien auf der anderen. Geschichtlich steht der Islam auch am Scheideweg: Er ist für eine Hauptrolle in der Weltpolitik bestimmt und wird am Ende unseres Jahrtausends die numerisch stärkste Weltreligion sein.

Reiche und bewegte Geschichte

Der Islam blickt auf eine reiche und bewegte Geschichte zurück, von Muhammad bis zum Ayatollah Khomeini (gest. 1989). Von militärischem Erfolg getrieben und auf das Bekenntnis „Es gibt keinen Gott außer Allāh und Muhammad ist der Gesandte Allāhs" eingeschworen, eroberten die Araber wenige Jahre nach dem Tod des Propheten Palästina, Syrien, Ägypten, Irak und Iran. In einem Jahrhundert unvorhergesehener Ausdehnung trugen sie das Banner des Islam nach Westen, über Nordafrika nach Spanien, und nach Osten, tief hinein nach Zentralasien und Indien. Der Koran wurde als Wort Gottes verstanden, das an alle Menschen gerichtet und Gottes eigene Rede, Wort für Wort, ist. Grundgelegt durch den Koran, gestützt auf die Erinnerung, die die Gemeinde vom Brauchtum des Propheten und seiner frühen Gefolgsleute bewahrte, und gefestigt durch den von den Rechtsgelehrten in Auseinandersetzung und Beweisführung geschmiedeten Konsens, wurde das Gesetz des Islam als eine Richtschnur erstellt, die als ausdrücklicher Wille Gottes für alles Handeln gilt. Das Gesetz des Islam bestimmte das Maß eines vollkommenen Lebens im Gehorsam gegenüber Gottes Willen und im Verband mit allen Muslimen.

Dem ursprünglichen Eroberungsdrang folgte ein starker Wille, an den Gebieten festzuhalten, die in den Bereich des „Hauses des Islam" gefallen waren, und den göttlichen Auftrag zu erfüllen, die islamische Ordnung Schritt für Schritt in nichtmuslimische Länder auszudehnen, bis die ganze Welt schließlich unter der Herrschaft des Islam vereinigt sei. Während des Mittelalters überholte die islamische Kultur den christlichen Westen, brachte die Ernte des Hellenismus ein, nahm die Weisheit Persiens in Besitz, trat die Erbschaft von Byzanz an und schöpfte aus dem Wissen Indiens. Der Islam nahm zahlreiche einheimische Christen in sich auf und absorbierte einfallende Nomaden aus Innerasien, Türken und Mongolen. Er überlebte blutige Bruderkriege und überstand die Spaltung in Parteien und Sekten. Er hielt der Verlegung seines Zentrums von Medina über Damaskus nach Bagdad stand, bezwang die Teilung in Ost und West mit rivalisierenden Hauptstädten in Bagdad und Kairo und bewältigte den faktischen Zusammenbruch des Kalifats im Jahr 1258. Nach der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 entstand der Islam erneut mit Macht in den Reichen der Ottomanen, der Safaviden Irans und der Timuriden Indiens. Bewohner des Balkans, niedere Klassen Indiens, Stämme Schwarzafrikas und Einwohner der indonesischen Inselwelt füllten die Ränge des Islam, der sich zu einer Weltkultur und Weltreligion entwickelte.

Während des ganzen Verlaufs seiner Geschichte hielt der Islam das Ideal einer allumfassenden, unfehlbaren, vom Kalifen geleiteten muslimischen Gemeinde (umma) aufrecht, obwohl es faktisch oft zu einer Teilung der Macht über die Gemeinde zwischen politischen Herrschern und der Klasse der Religionsgelehrten

('ulamā') kam. Dieses Ideal geriet im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert ins Wanken. Von Napoleons Eingriff in Ägypten im Jahr 1798 bis kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs mußte die islamische Welt das Joch des westlichen Kolonialismus und Imperialismus tragen. In der Rückschau erschien das Mittelalter den muslimischen Augen als ein goldenes Zeitalter der Macht, während dessen der Westen zu Füßen des Islam lernte, und als eine glanzvolle Epoche voll kultureller Entfaltung, in der islamische Religion und Kultur wie identische Zwillinge kaum noch zu unterscheiden waren. Diese weitverbreitete Betrachtungsweise schuf ein Bild des Islam, das wie ein kostbarer Teppich erschien, dessen weltliches Gewebe mit ewigem Ruhm durchwoben war.

Gefährdete Kultureinheit

Das zeitlose Ideal des Islam beruhte allerdings eher auf Glaubensbegeisterung als auf empirischen Fakten. Das Gewebe zerbröckelte, als die Kultureinheit des Islam durch das technologisch höher entwickelte Europa gefährdet war. Unter dem Einfluß des Kolonialismus wurde es immer schwieriger, zu behaupten, daß der Islam seine Bedeutung behalten habe, selbst wenn seine Kultur hinter den Westen zurückgefallen war. Der Versuch, den Zerfall islamischer Kultur auf verderbliche Einflüsse von außen abzuschieben, gab bald auch den Weg zur Selbstkritik frei. Sie wurde von dem ägyptischen Erzieher al-Tahtāwī (gest. 1873) vorgebracht, der den Hauptfehler der Muslime in der Aufgabe wesentlicher Wissenschaftszweige und schöpferischer Denkmethoden sah. Es wurde den Muslimen langsam klar, daß das kulturelle Gut, das man in den mittelalterlichen Westen eingeschleust hatte, nicht ohne weiteres in den Kern der islamischen Kultur zurückgegliedert werden konnte. Die modernen Wissenschaften beeinflußten die Kulturformen des islamischen Weltbilds, und der Gebrauch westlicher Sprachen affizierte die Denk- und Lebensweise. Islamische Werte konnten nicht von europäischen Ideen isoliert werden. Die Annahme des technologischen Fortschritts schien den Verlust von Religion, historischem Erbe und kultureller Identität mit sich zu bringen.

Während Intellektuelle mit diesen Schwierigkeiten zu Rande kommen möchten, fürchteten die Massen Neuerungen und standen westlichen Ideen mit Zurückhaltung gegenüber. Die Lösungen, die der im Iran geborene muslimische Aktivist al-Afghānī (gest. 1897) und der ägyptische Architekt des islamischen Modernismus, Muhammad 'Abdūh (gest. 1905) vortrugen, meinten die Wurzeln der islamischen Rückständigkeit in der Erstarrung des islamischen Rechts seit dem neunten Jahrhundert zu entdecken. Einen Schritt weiter zurück ging die Salafiyya-Bewegung, die das Ideal des Islam nur in der frühen muslimischen Gemeinde Muhammads und der vier rechtgeleiteten Kalifen (d. h. bis 658) voll ver-

wirklicht sah und jedwede Abweichung von diesem Ideal ablehnte. Im Jahr 1924 setzte Kemal Atatürk (gest. 1938) das göttlich garantierte Gesetz des Islam außer Kraft und schaffte das ottomanische Kalifat ab. Die unmittelbare Wirkung dieses Eingriffs war auf die Türkei begrenzt, aber die weitreichenden Konsequenzen trafen das Herz des muslimischen Selbstbewußtseins weltweit. Mit dem Kalifen verschwand das letzte Symbol der Einheit der islamischen Welt, und es öffnete sich eine Schlucht im Bewußtsein gemeinschaftlicher Identität. In der Reaktion auf diesen Verlust begannen sich zwei Tendenzen abzuzeichnen, eine reformierende Tendenz, die den Begriff der Nation aufgriff, und eine fundamentalistische Richtung, die sich ganz auf den Islam berief.

Die Idee der Nation

Einige führende muslimische Denker des zwanzigsten Jahrhunderts mit reformierender Ausrichtung sahen ein, daß eine rein islamische Kultur eine Fiktion ist. Islamische Kultur ist unwiderruflich mit dem Westen verbunden; sie ist vielschichtig und synkretistisch geworden. Der Islam muß weiterhin vom Westen lernen, um in der heutigen Welt zu bestehen. Versuche wie die Tāhā Husains (gest. 1973), der sich für einen gemeinsamen Kulturkreis im Mittelmeerraum einsetzte, zu dem Ägypten und Europa ursprünglich gehörten, waren jedoch nicht auf die ganze muslimische Welt anwendbar. Sie waren vom Wunschdenken geprägt und standen nicht auf dem Boden der Tatsachen. Aber andererseits war es auch nicht möglich, eine kulturelle Gemeinsamkeit zwischen Islam und dem Westen zu verneinen. Um einen Bruch mit der islamischen Überlieferung zu vermeiden, mußte eine Formel für mehrschichtige Kultur gefunden werden, die sowohl die Verbindung mit der islamischen Geschichte als auch einen schöpferischen Zugang zur modernen Welt ermöglichte.

Eine Lösung schien die Idee der *Nation* zu sein. Die Nation, die auf ethnischer Zusammengehörigkeit, gemeinsamer Sprache oder gemeinsamem Gebiet beruhen konnte, enthielt ein wesentliches Element des gemeinsamen Erbes über die Zeit hinweg. Der Panislamismus sah die Nation in der ganzen Gemeinde der Gläubigen, während der territoriale Nationalismus das gemeinsame Gebiet als das geschichtliche Band verstand. Der Nachdruck auf kulturelle Kontinuität versuchte alle Überlieferungen in einem Gebiet zu erhalten, doch oft war nicht der Islam der Träger der Tradition, die die eine Nation von der anderen unterschied. Nach dem Zweiten Weltkrieg und der starken Präsenz der USA im kulturellen Ineinander des Mittleren Ostens beschäftigte der Panarabismus (das Ideal einer großen arabischen Nation mit dem Islam als wesentlichem Bestandteil) die Gemüter. Der Islam wurde als Manifestation eines weltweiten arabischen Humanismus verstanden und der Prophet als die Verkörperung des arabischen Geistes.

Der Gegensatz zwischen Panarabismus und territorialen arabischen Staaten, die problematische Idee der Nation (eine Idee europäischen Ursprungs, verstanden als eine starre, jedoch geschichtlich bedingte Wirklichkeit) und die große Verschiedenheit der muslimischen ethnischen Gruppen veranlaßte einige wenige, die Lösung in der Idee einer *kollektiven Persönlichkeit* der Muslime zu suchen. Muslimische Autoren der Gegenwart wie die Nordafrikaner Hichem Djait und Abdallah Laroui sehen im Begriff der kollektiven Persönlichkeit ein Konzept, um die Identität im Fluß der Zeit und unter wechselnden Umständen zu bewahren. Sie verbinden dieses korporative Ideal mit einer Sicht dynamischer Kultur und suchen den Islam als eine sich durchhaltende Tradition zu bestimmen, die modernen Bedingungen standhalten kann. Trotz dieser Ansätze in Nation oder kollektivem Personalismus ist es nicht der Säkularismus, sondern der Fundamentalismus, der sich in der Gegenwart im Islam durchzusetzen scheint.

Fundamentalismus

Der Fundamentalismus sucht die Idee eines rein islamischen Staats durchzusetzen, der Religion und Politik in eins faßt. Dieser Staat, so glaubt man, würde Bedingungen wiedergeben, die in der Zeit des Propheten und der frühen muslimischen Gemeinde bestanden hätten. Die Sehnsucht nach einem idealen islamischen Staat und einer wahrhaft islamischen Gesellschaft öffnete den Weg für viele fundamentalistische Bewegungen, auf der gegenwärtigen Landkarte des Islam von Marokko bis Mindanao. Das fundamentalistische Aufleben war bei weitem nicht einheitlich oder einstimmig. Es hatte seine Vorboten in Ägypten und Syrien in der muslimischen Bruderschaft sowie in ihren Ideologen Hasan al-Bannā' (gest. 1949) und Sayyid Qutb (gest. 1966), in Indien und Pakistan in der von Mawdūdī (gest. 1979) gegründeten Djamā'at-i Islāmī, und im Iran in 'Alī Scharī'atī (gest. 1977) mit seinem Appell an den revolutionären Geist des Frühislam.

Anders als die Nationalisten, deren antikoloniale Haltung im wesentlichen gegen die politische Vorherrschaft des Westens gerichtet war, stellten sich diese Bewegungen kategorisch gegen jede Form westlichen Einflusses. Unzufrieden mit der eigenen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, appellierten sie an Gefühle der Feindschaft gegen den Westen und dem Westen wohlgesinnte Elitegruppen im eigenen Land. Sie behaupteten, die Rückkehr zu einer Ordnung, die auf dem Beispiel der frühen muslimischen Gemeinde ruhte, sei ein konkretes, realistisches Programm zur Lösung der gegenwärtigen Probleme.

Stark in idealisierter Vergangenheit und antiwestlichem Gefühl verwurzelt, sehen diese fundamentalistischen Bewegungen im Islam das einzige Prinzip, das die Kraft der islamischen Gesellschaft wiederherstellen kann. Sie lehnen den Li-

beralismus und Sozialismus als importierte Ideologien ab und widersetzen sich dem Nationalismus und der Demokratie, weil sie zum Individualismus und sozialen Chaos führten. Der ideale islamische Staat sei weder demokratisch noch totalitär, sondern bilde eine Mitte zwischen den beiden Systemen, die das Beste beider Seiten enthalte. Ähnlich befürworten sie eine islamische Wirtschaftsordnung auf halbem Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Seit dem Abzug der Kolonialmächte aus ihren Ländern stehen die Fundamentalisten mehr und mehr im Konflikt mit ihren eigenen Regierungen, besonders dann, wenn das Militär regiert. Sie sehen ihre eigenen politischen Führer als Ungläubige an, die den Islam seiner Stellung in der Politik beraubt haben und echte Feinde sind, gegen die der „jihād" geführt werden muß.

Der Fundamentalismus will technologisch mit dem Westen gleichziehen, aber kulturell vom Westen unbelangt bleiben. Deshalb stellt er sich entschieden gegen alle westlichen Ideologien und versucht eine damit konkurrierende Ideologie zu schaffen, die aus dem islamischen Rechtssystem eine politische Doktrin schmieden will. Diese Ideologie erstarkt in Ländern mit überwiegend muslimischer Mehrheit wie Iran, Saudi-Arabien, Pakistan, Algerien und Ägypten. In Ländern mit starken muslimischen Minderheiten fördert der Fundamentalismus Tendenzen zur Autonomie, die das politische Gleichgewicht stören; und in Ländern mit nur kleiner muslimischer Minderheit unterstützt er Gefühle muslimischer Solidarität. Die äußeren Zeichen dieses erstarkenden Fundamentalismus sind demonstratives Selbstvertrauen und eifriger Moscheenbesuch, Verschleierung der Frauen, Talare und Turbane der Männer und anderes mehr. Zu einer Zeit, da der Westen in muslimischen Augen im moralischen Abstieg begriffen ist, bietet der Fundamentalismus eine praktische politische Alternative und eine sichere geistliche Nische. Der Islam als Ideologie scheint die einzige Identität zu sein, die aus der Kolonialzeit mitgebracht werden konnte und auch in Zukunft bestehen würde.

Das Erstarken des Fundamentalismus in der Gegenwart geschah in einem einzigen Jahrzehnt. Es begann unmittelbar mit der nicht vorhergesehenen Ölkrise der siebziger Jahre, die vom Bild des superreichen muslimischen Ölscheichs bestimmt wurde. Eine Hochstimmung erfaßte die muslimischen Länder: Öl war ein Geschenk Gottes, Zeichen göttlicher Gunst, es lag verborgen unter den heiligen Orten des Islam im Land des Koran. Der Islam erschien als dritte Weltgröße neben westlicher Ideologie und kommunistischer Doktrin. Khomeinis Aufstieg zur Macht, nur auf muslimische Entschlossenheit gestützt und ohne Waffen, Ölgelder oder Machtstellung, hatte ungeahnte Anziehungskraft für Muslime weit über die Grenzen des Iran hinaus. Die Begeisterung über sein unerwartetes Erscheinen auf der Weltbühne und sein Programm einer Revolution, die sich fortlaufend im eigenen Lande und über die ganze muslimische Welt verbreiten sollte, flößte den Herzen der Muslime große Hoffnung ein.

Trotz der begeisterten Einheitsschau von Staat und Gesellschaft, die der islamische Fundamentalismus bietet, muß mit zwei Gefahren gerechnet werden. Erstens ist das islamische Erwachen, soweit es auf Öl gründet, auf Sand gebaut und bringt soziale Zerrüttungen durch schnell erworbenes Geld und die Verblendung von Habgier und Eigensucht mit sich. Der Ölaufschwung war das Ergebnis historischer Umstände. Er ist eher Glücksfall als hartverdienter Erfolg, schuldet mehr westlicher Investition als der eigenen Initiative und wird von ausländischen Arbeitskräften instand gehalten. Im großen und ganzen wurde der Ölreichtum nicht für die Erneuerung der Lern- und Forschungsmethoden des islamischen Erziehungswesens eingesetzt, wo die islamische Kultur heute ihre größten Schwächen zeigt. Das Fehlen von wissenschaftlicher Leistung in der islamischen Welt auf beinahe allen Gebieten und in den meisten Disziplinen ist eine der größten Schwächen der heutigen islamischen Kultur.

Zweitens definiert das fundamentalistische Programm Kultur als statisch. Es will die ursprüngliche Identität bewahren oder klassische Normen auferlegen und sucht einen Weg zurück zum frühen Islam. Dabei wird der geschichtliche Werdeprozeß des Islam wie die Luft beim Händeklatschen verdrängt und die Gegenwart in den Abklatsch eines Wunschbilds der Vergangenheit hineingezwängt. Nun zeigt aber der tatsächliche Verlauf der islamischen Geschichte, daß die wahren Erneuerungen des Islam dann stattfanden, als der Islam eine dynamische Kultur erstrebte, die sich in verschiedenen Formen entwickelte und dennoch eine kontinuierliche Tradition durchhielt. Obwohl der große Nachdruck heute auf Islamisierung, Fundamentalismus und statischer Kultur liegt, hält die dynamische Interpretation der Kultur den Schlüssel zum wahren Erwachen des Islam in der Hand. Um die Energien dieser Dynamik freizusetzen, müssen jedoch große Denker und Erneuerer kommen, die den Druck der ursprünglichen religiösen Erweckung aufspüren und den religiösen Nerv antasten, den die führenden Gelehrten des islamischen Mittelalters bloßgelegt haben.

Modelle islamischen Erwachens

Auf viele Weisen hat der Islam aus der theologischen und mystischen Tiefe seines Denkens Kraft geschöpft und echte Lösungen der historischen Herausforderungen in dynamischer Weltschau gefunden. Als der Islam ohne System seiner Theologie und ohne Kodex seines Rechts aus Arabien heraustrat und die Rolle eines Weltreichs und einer Weltkultur annahm, mußte er seine intellektuellen Dimensionen ganz neu vom Ursprung her entwickeln. Mit beispiellosem Eifer machten sich die großen muslimischen Denker daran, die philosophisch-theologischen Probleme ihrer Zeit zu lösen, wie zum Beispiel das Verhältnis von Gott und Welt, freiem Willen und Vorherbestimmung, Vernunft und Offenbarung.

Die vielgestaltige intellektuelle Synthese, die von den großen mittelalterlichen Denkern des Islam entwickelt wurde, legt Modelle für das islamische Erwachen von heute vor. Die Zeit ist reif für islamisches Denken, die vertikale Dimension der Theologie, die Gottvertrauen, Abhängigkeit vom Schöpfer und Gehorsam zu Gottes Willen betont, zu ergänzen durch die seit langem vernachlässigte horizontale Dimension der Anthropologie, die menschlicher Autonomie und Freiheit des Willens Raum schafft. Auf dem Weg zu diesem Ziel muß der Islam mit seinen Spannungen ringen, aus der Isolation seiner idealisierten islamischen Ordnung heraustreten, sein Bildungs- und Erziehungssystem radikal erneuern und sich der Herausforderung anderer umfassender Denksysteme unserer Welt stellen. Islamische Kultur ist nicht nur unabdingbar mit westlicher Technologie verknüpft, sondern sie existiert in einem Ineinander sich gegenseitig beeinflussender Weltreligionen und Denksysteme, deren Ideen mit der Geschwindigkeit moderner Kommunikation überallhin dringen.

Symbolisch gesehen, zeigt die internationale Reaktion auf Salman Rushdies „Satanische Verse", daß der muslimische Religionsnerv wach ist. Der Geist der religiösen Erneuerung, der aus der christlichen Welt, die am Ende eines glorreichen Jahrhunderts der Mission und des Aggiornamento steht, auszuwandern scheint, stößt zu einem neuen Bewußtsein in der Welt des Islam durch. Aber die Erneuerung des Islam wird nicht durch Karikaturen geschehen wie gewehrtragende Mullahs, spielsüchtige Ölscheiche oder entflammte Fanatiker. Sie wird von muslimischen Männern und Frauen des Gebets, von selbstlosen Gelehrten, toleranten Intellektuellen, mutigen Erneuerern und großen Denkern kommen.

Muß die christliche Welt bei diesem Erwachen des Islam den bloßen Zuschauer spielen? Sie hätte wesentlich mehr zu gewinnen, wenn sie sich dazu entschließen könnte, an dem islamischen Erwachungsprozeß selbst teilzunehmen. Für solch einen Schritt in den Islam hinein müssen aber vorher drei radikale Fragen christlichen Denkens beantwortet sein:

1. Ist ein neues Verständnis christlicher Mission möglich, das – über die gängige Dialogmentalität hinaus – nicht nur im muslimischen Gesprächspartner, sondern im Islam selbst wahren Glauben findet und bereit ist, sich von ihm korrigieren zu lassen?
2. Gibt es einen Weg, islamisches Beten und Denken in das christliche Studium zu integrieren und gleichzeitig antiquierte Kulturschablonen westlicher Vorstellungsformen aufzugeben?
3. Ist man voll zuzugeben bereit, daß alle Christen und Muslime auf der Suche nach der einen Wahrheit sind?

Heute, da die kommunistische Ideologie zusehends zerbröckelt und die islamische Religion erstarkt, ist die Zeit reif für einen solchen Schritt in die allumfassende Wahrheit Gottes, der ohne eine Hinwendung des Abendlands zum Licht einer neuen Zukunft nicht geschehen kann.

Werner Arens

Gehorsam oder Verantwortung?

Die Begriffe „Gehorsam" und „Verantwortung" haben im Bewußtsein der Menschen unserer Zeit einen recht unterschiedlichen Stellenwert. Während die Bedeutung des Begriffs Verantwortung mit Blick auf Welt und Menschen nach Meinung der meisten Zeitgenossen gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, ist der Begriff Gehorsam zu einer Negativ-Vokabel verkommen, der man Begriffe wie Zwang und Unfreiheit, Bevormundung und Unmündigkeit, Unterwürfigkeit und Fügigkeit bis hin zur Servilität konnotiert, kurzum, Gehorsam – so scheint es zumindest – ist heute als ein durch und durch unzeitgemäßes Wort verschrien.

Daß es zu dieser Abwertung des Begriffs Gehorsam gekommen ist, hat zahlreiche Gründe, die hier nicht im einzelnen genannt werden sollen. Dem kritischen, das Treiben der Welt distanziert beobachtenden Zeitgenossen aber wird sicherlich nicht entgangen sein, daß heute eher Begriffe wie Selbstbestimmung, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung die „Szene" beherrschen und weniger solche, die eine wie auch immer zu verstehende Fremdbestimmung des Menschen vermuten lassen. Für uns Deutsche – dies sei hier nur am Rand erwähnt – ist bei der Bewertung dieses Begriffs sicherlich auch noch mitentscheidend, daß die diesbezüglichen Erfahrungen in und mit dem Dritten Reich – denken wir etwa an die sich so oft verhängnisvoll auswirkende Erfüllung soldatischer Gehorsamspflicht – und die dann folgenden, qualitativ grundsätzlich neuen Erfahrungen in und mit der freiheitlichen Demokratie uns eine grundsätzlich kritische Haltung gegenüber jedwedem Obrigkeitsdenken sowie ein generelles Mißtrauen gegenüber einer jeden, auf Gehorsam verpflichtenden Autorität eingeschärft haben.

Trotz alledem oder gerade deshalb ist es an der Zeit, den Versuch zu unternehmen, den Begriff Gehorsam aus dieser – durchaus verständlichen, auf Dauer aber unhaltbaren – semantischen Verengung, das heißt der Reduzierung seiner Bedeutungsvielfalt auf das Moment der Unfreiheit, zu befreien und neu zu bedenken; dies vor allem als einen Begriff, der neben dem der Verantwortung anthropologisch wie theologisch von grundsätzlicher Bedeutung ist. Denn den Begriffen Gehorsam und Verantwortung liegen zwei Grundworte zugrunde, die sowohl die Verfaßtheit des Menschen im allgemeinen als auch die des Gläubigen im besonderen charakterisieren. Es sind dies die Worte Hören und Antworten, die zugleich so etwas wie eine dialogische Struktur unter den Menschen bzw. deren kommunikative Verfaßtheit zur Sprache bringen.

Im folgenden werden wir zunächst das Begriffspaar Gehorsam – Hören und auch das andere Begriffspaar Verantwortung – Antworten einer linguistischen sowie anthropologischen als auch einer theologischen Begriffsbestimmung unterziehen, ehe wir dann in einem weiteren Schritt deren dialektisches Zu- und Miteinander als die dem gläubigen Menschen adäquate Beziehungsstruktur herausarbeiten. Schließlich stellen wir in einem dritten und letzten Schritt die Frage nach dem Verhältnis von Gehorsam und Verantwortung angesichts des ekklesiologischen Anspruchs, Kirche Jesu Christi und damit des Erlösers zu sein.

Gehorsam – versammeltes Hören

Um den Begriff Gehorsam in seinem Urklang vernehmen und verstehen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen linguistischen und einer sich daran anschließenden anthropologisch-theologischen Besinnung auf das Wort Hören, da der Begriff Gehorsam sowohl in den semitischen als auch in den indogermanischen Sprachen auf dieses Grundwort zurückgeht.

Rein phänomenologisch betrachtet bedeutet Hören das akustische Aufnehmen oder Empfangen einer Botschaft, eines Wortes, eines Klangs, eines Geräuschs, ausgehend von einer bestimmten Sprach-, Ton- oder Geräuschquelle. Demzufolge impliziert Hören ein Zweifaches: einen *Sender*, der bestimmte akustische Zeichen – seien sie nun strukturiert oder unstrukturiert – ausschickt, und einen *Empfänger*, der diese entgegennimmt. Damit aber ist noch nichts über die Art und Weise des Sendens und Empfangens selbst gesagt. Denn beides muß aufeinander abgestimmt sein, wenn das, was gesendet wird, in der rechten, das heißt *verstehenden* Weise empfangen werden soll. Mit anderen Worten: Damit überhaupt etwas verstanden werden kann, bedarf es einer zwischen Sender und Empfänger bestehenden gemeinsamen Kommunikationsbasis, kurz, einer gemeinsamen Sprache. Dies braucht nicht nur die Sprache des Wortes zu sein; es gibt auch andere Kommunikationsmuster und -ebenen wie etwa die Sprache der Musik, der Kunst, der Technik oder auch die Sprache zwischenmenschlicher Zuneigung, der Liebe, der Freundschaft, der Freude sowie die Sprache der Trauer, des Leides, der Feindschaft, der Angst; nicht zuletzt aber kennen wir neben diesen anthropologisch wie kulturell relevanten Sprachmustern – wobei Hören hier für jede Art von sensueller und kognitiver Aufnahme steht – die Sprache der Religion und des Glaubens. Ihr gilt hier unser ganzes Interesse.

Schon Paulus sagt in seinem Brief an die Römer, daß der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10, 14–21). In unserer Zeit hat Karl Rahner diesen fundamentalen Gedanken mit der von der traditionellen Schulapologetik mehr oder weniger übergangenen Frage nach einer apriorischen Verwiesenheit des Menschen auf ein geschichtlich ergehendes Offenbarungswort Gottes verknüpft. In seinem re-

ligionsphilosophischen Frühwerk „Hörer des Wortes" (1941)[1] fordert Rahner deshalb eine transzendental-existentiale Daseinsanalytik als Aufweis des für den Menschen notwendigen Hörens auf ein geschichtliches Offenbarungswort. Dieses Hören, verstanden als Hören*können* des Wortes Gottes (als „potentia oboedientialis"), ist insofern ein notwendiges Hören, als es die Bedingung der Möglichkeit, die Conditio sine qua non unseres Glaubens bildet. Denn besäße der Mensch nicht grundsätzlich diese Fähigkeit zum Hören und damit die Fähigkeit zum verstehenden Empfangen des göttlichen Offenbarungsworts, bliebe ihm Gott letztlich fremd und die Möglichkeit des Glaubens an diesen Gott verschlossen. In diesem Sinn ist „Hörer des Wortes" eine vom Glauben selbst her geforderte Religionsphilosophie als „Ontologie der potentia oboedientialis für eine freie Offenbarung Gottes"[2]. Was darüber hinaus die Frage nach der Geschichtlichkeit des göttlichen Offenbarungsworts angeht, so ist Rahners Antwort hier ebenso klar: Weil der Mensch schon in seiner ontologischen Konstitution in die Geschichte verwiesen ist und von daher auch seine Vermögen und Fähigkeiten als Weisen seiner Selbstentfaltung geschichtlich bestimmt sind, kann der Anruf Gottes an den Menschen nur in und über die konkrete geschichtliche Erfahrung erfolgen; andernfalls geht der göttliche Anruf ins Leere, verfehlt er den Menschen.

In seinen späteren Arbeiten vertieft Rahner seinen transzendental-anthropologischen Denkansatz, der die Welthaftigkeit des Menschen vor allem im Hinblick auf sein Gottesverhältnis genauer zu fassen versucht. Wir können hier die schwierige Durchführung der Rahnerschen Denkkonzeption nicht im einzelnen entfalten, sondern nur deren wesentliche Ergebnisse, sofern sie für unsere Thematik relevant sind, zusammenfassen: Aufgrund seiner geistigen Verfaßtheit ragt der Mensch über alle Geschöpfe hinaus. Ihm allein ist es darüber hinaus gegeben, über sich selbst hinauszufragen, sich im Denken zu transzendieren. Allein die Erkenntnis der eigenen (sinnlich-materiellen) Endlichkeit setzt ein (denkendes) Hinausgehen über die eigene Endlichkeit und Begrenztheit voraus. Wie anders sollte der Mensch sich als endliches Wesen erkennen? Erst indem ich über den Zaun hinausblicke, erkenne ich ihn als Grenze.

Diese Fähigkeit des Menschen, im Denken über sich hinauszugehen und dabei die Frage nach dem Woher und Wohin seines Daseins zu stellen, charakterisiert ihn als ein durch Freiheit und Bewußtsein ausgezeichnetes und zugleich radikal offenes Wesen auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit hin, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Indem aber der Mensch diese Frage nach dem Woher und Wohin nicht nur unbeteiligt und uninteressiert, sondern als die ihn zutiefst bewegende Frage stellt, existiert er immer schon selbst als diese Frage, ohne doch sich selbst zureichende Antwort zu sein, steht er mit seiner ganzen Existenz – theologisch gesprochen – für das je größere Geheimnis Gottes offen; die Lösung des Rätsels seines Daseins kann er nur in Freiheit von diesem her

empfangen. Daher läßt sich die konkrete Existenz des Menschen als Bereitschaft zum Hören gegenüber Gott bestimmen, das heißt, er *ist* „potentia oboedientialis" für Gottes Wort. Soviel zum Denkansatz Karl Rahners.

Wenn man nun dies so verstandene Hören zum Begriff Gehorsam in Beziehung setzt, kommt man zu folgender Überlegung: Da die Vorsilbe „Ge" im Verbund mit der Nachsilbe „sam" eine Zusammenfassung oder Sammlung einzelner, zusammengehörender, weil ähnlicher Phänomene ausdrückt, wie sich etwa an den Worten Berg und Gebirge zeigen läßt, bedeutet Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, daß der Mensch seine ganze Existenz auf das Hören dieses göttlichen Wortes hin, das Gott dem Menschen als Gnade im Modus des Angebots in der Geschichte immer schon bereit hält und das ihn zutiefst heil machen will, *versammelt*. In letzter Konsequenz bedeutet dieser Gehorsam als „versammeltes Hören" des göttlichen Wortes, daß, wenn man dieses Wort als die alles Leben beglückende, in die Fülle des Seins führende Botschaft vernimmt und erfährt, man von der in diesem Wort aufscheinenden Wirklichkeit so fasziniert und bewegt ist, daß man nur noch „Ohren" für diese eine Botschaft hat, ohne zu bemerken, daß man immer mehr von sich selbst absieht auf dieses eine hin, so daß dieses Wort schließlich zur bestimmenden Mitte meiner Existenz wird oder, anders gesagt, daß Christus mir „alles in allem" (Kol 3, 11) wird.

Verantwortung – fürsorgendes Antworten

Analog zum Begriff Gehorsam ist auch der Begriff Verantwortung durch ein Grundwort geprägt, durch das Wort „Antworten". Dieses Wort ist – linguistisch gesehen – zusammengesetzt aus der Vorsilbe „ant", die sich auf indogermanische Grundformen des „anta" oder „anti" im Sinn von gegenüber oder angesichts zurückführen läßt, und dem Stamm „Wort", das nichts anderes als die strukturierte Äußerung einer Person meint, wobei diese Äußerung als Erwiderung verstanden wird auf ein zuvor ergangenes Wort oder auf einen zuvor ergangenen Anruf von seiten einer anderen Person. Das alles bedeutet, daß auch hier genauso wie beim Begriff Hören jenes Bezugsverhältnis von Sprecher und Empfänger sowie eine beiden gemeinsame Sprache vorausgesetzt ist, allerdings mit dem Unterschied, daß sich jetzt das Hör- und Sprechverhältnis umkehrt: Der ehemalige Sprecher wird zum Empfänger und der ursprüngliche Empfänger zum Sprecher.

Antwort geben ist nun allerdings ein Phänomen, das sich nicht allein auf die menschliche Sprache im Sinn eines linguistischen Phänomens beschränkt, sondern gehört zur Grundverfassung des Menschen überhaupt. Immer und überall ist der Mensch herausgefordert, auf die Vorgaben des Lebens Antwort zu geben. Die erste Vorgabe, mit der wir es überhaupt zu tun haben, ist das Leben selbst. Wir sind – um eine Formulierung Martin Heideggers aufzugreifen – ins Dasein

„geworfen“[3]. Damit ist gesagt, daß jeder von uns ungefragt in diesen Leib, diesen Charakter, diesen geschichtlichen Ort, diese Stelle im Kosmos, kurz, in eine bestimmte vorgegebene raumzeitliche Situation hineingestellt und sich selbst überlassen wurde.

Wenn nun so der Mensch das Leben als vorgegeben erfährt, dann bedeutet das gerade nicht, daß er damit das Leben im Sinn eines ein für allemal gegebenen Guts hat; vielmehr muß das Leben ständig neu erworben oder, sagen wir besser, erobert werden gegen die Gefahren und Hindernisse, die sich uns in der Welt entgegenstellen und das Leben bedrohen. Es geht also um unser Überleben, um den Erhalt unserer Existenz im Kampf mit den lebenzerstörenden Kräften und Mächten in der Welt. Die daraus erwachsende „Sorge“ des Menschen, „in-der-Welt-sein(-zu)-können“[4], ist nach Heidegger eines der wesentlichen Merkmale unseres Daseins; er nennt die „Sorge“ deshalb auch ein Existenzial oder eine Wesenseigentümlichkeit des Menschen: Sie ist eine Eigentümlichkeit, die allen Menschen wesenhaft zukommt.

Entscheidend ist nun, daß aus dieser Sorge, in der Welt überleben zu können, die großen Leistungen der Menschheit erwachsen sind, nicht nur einzelne herausragende Errungenschaften, sondern überhaupt die Kultur, die Wissenschaft, die Technik und auch die Religion. Sie sind die Antwort des Menschen auf die großen Herausforderungen des Lebens. Darüber hinaus geben sie dem Menschen Orientierung sowohl im Umgang mit seinen Mitmenschen und Mitgeschöpfen als auch mit der Welt im ganzen. Insbesondere die Religion ist hier dem Menschen eine unentbehrliche Hilfe. Nicht nur daß sie ihn dazu ermutigt, die ihm mit seiner Existenz gegebenen Fähigkeiten und Vermögen zu seinem Wohl und zum Wohl aller zu entfalten oder anders gesagt, seine anthropologischen Potentiale um einer bewohnbareren und menschenwürdigeren Welt willen zu realisieren, sondern sie vermag auch seiner Existenz einen letzten, unüberbietbaren Sinn zu geben.

Ein (für uns Christen: *das*) Modell der Realisierung unserer menschlichen Potentiale bietet sich uns, mit Blick auf eine letztgültige Sinngabe unserer Existenz, im Lebensentwurf und Lebensweg Jesu an. Seine Antwort auf die Gefahren, Hindernisse, Unwegsamkeiten, kurz, auf die Herausforderungen des Lebens ist die Hingabe, das heißt, die Hingabe für die Menschen und die Welt. Durch seine schöpferisch-liebende, weil heil- und lebenspendende Hingabe für uns Menschen will Jesus uns auf unser ureigenstes Seinkönnen und auf das Urbild der Schöpfung selbst hin befreien, was ja nichts anderes zum Ausdruck bringt, als daß Gott aus seiner unendlich schöpferischen Liebe heraus Leben gibt, so daß auch wir, die wir aus dieser unendlichen Liebe heraus geboren sind, durch unsere freie und schöpferische Hingabe für die Welt und die Menschen mithelfen können, alles Geschaffene zum Leben hin zu befreien. Unsere dem Vorbild Jesu folgende Hingabe ist dann nichts anderes als die unendlich vertrauensvolle und liebende

Antwort des Menschen auf die (Schöpfer-)Gabe dessen hin, der diese unendliche Liebe selbst ist, die letztlich alle Menschen, wie sich in Jesu Lebensgeschick offenbart, in die unendlich beglückende Fülle des Lebens, das nur Gott selbst zu geben vermag, hineinnehmen will. Genau das aber besagt der Begriff Verantwortung im christlichen Sinn: freie, schöpferisch-liebende *Hingabe* für die Menschen und die Welt als *fürsorgende Antwort* auf die freie, aus der unendlichen Liebe erwachsende Schöpfergabe des lebenspendenden Gottes.

Oft genug aber mißlingt diese fürsorgende Antwort als liebende Hingabe, kurz, als Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen. Denken wir etwa an die Unterdrückung von Minderheiten, an Rassenhaß und Apartheid, an die Ausbeutung unserer Erde, an die Zerstörung und den fatalen Umgang mit den Gütern der Natur, an die verheerenden Folgen einer – letztlich nie ganz auszuschließenden – atomaren Katastrophe, an die im letzten nicht überschaubaren Folgen der Anwendung gentechnologischer Errungenschaften und, ganz allgemein, an den oft so teuer erkauften Fortschritt der Technik.

In all diesen Fällen mißlungener und mißlingender Verantwortung dokumentiert sich ein fundamentaler Unterschied zwischen unserer und Jesu Hingabe für die Welt und die Menschen: Jesus unterdrückt niemanden, sondern läßt die Menschen zu ihrem Recht kommen (denken wir etwa an die Erzählung von der Ehebrecherin Joh 8, 1–11); er verfällt keinem Rassen- oder Fremdenhaß, keiner Apartheid (denken wir an das hierfür besonders bedeutsame Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10, 25–37); er vertröstet weder Kranke noch Arme, sondern schenkt ihnen Heilung und Nahrung (denken wir an die vielen Heilungsgeschichten, von denen die Evangelisten berichten, sowie an die Speisung der Fünftausend Mt 14, 23–31); er wendet sich gegen jede Auslegung des Gesetzes, die das Gesetz selbst zum Motor des Unheils für Mensch und Geschöpf werden lassen könnte (denken wir etwa an das Sabbatgebot und die daran anknüpfenden Erzählungen um das Ährenraufen und die Rettung von Mensch und Tier Mt 12, 1–21). Diese Reihe ließe sich mühelos fortsetzen.

Durch seinen schöpferisch-heilenden Umgang mit den Menschen und Geschöpfen befreit Jesus alle, die ihm begegnen, aus den Ketten lebenzerstörender Mächte und Kräfte, aus dem Teufelskreis lähmender Gewohnheiten und menschenverachtender Systeme und eröffnet damit insbesondere den Menschen zugleich die Möglichkeit, ihre eigenen Vermögen und Fähigkeiten schöpferisch und heilbringend einzusetzen für eine neue und menschenwürdigere Qualität des Lebens in einer vom Geist der Liebe durchdrungenen Welt. Die Bibel spricht in bezug auf diese neue Qualität des Lebens von der „Gottesherrschaft".

Gerade in der Realisierung der Gottesherrschaft unter den Menschen und in dieser Welt unterscheidet sich Jesus am deutlichsten von uns. Denn während wir in unserer Hingabe für die Welt und die Menschen allzu oft unsere eigenen Wünsche und Egoismen zum Maßstab unserer Verantwortung machen, orien-

tiert sich Jesu fürsorgende Hingabe allein am Willen Gottes, der Leben schafft aus grenzenloser Liebe, so daß dieser Jesus von Nazareth zur wahrhaft gültigen, weil heil- und lebenspendenden Antwort auf die (Schöpfungs-)Gabe Gottes wird. Gerade aber indem er durch die unüberbietbare Hingabe seines Lebens und Sterbens für die Menschen und die Welt diese fürsorgende Antwort gibt, offenbart er sich selbst als die Antwort, die darin selbst unüberbietbare Gabe ist, weil sie den Menschen – wie Jesu Auferstehung zeigt – wahrhaft in die bergende Liebe Gottes führt, die den Tod überwindet, weil sie Leben in Fülle ist. Und gerade darin offenbart er sich selbst als der lebenspendende Gottmensch Jesus Christus.

Gehorsam und Verantwortung als Strukturelemente des Glaubensdialogs

Unsere Ausführungen zu den Begriffen Gehorsam und Verantwortung haben wir jeweils mit einer kurzen linguistischen Reflexion über die diesen Begriffen zugrundeliegenden Grundworte Hören und Antworten eingeleitet. Dabei haben wir jedes dieser Worte gesondert für sich betrachtet. Im wirklichen sprachlichen Geschehen dagegen sind Hören und Antworten eng miteinander verflochten und wechselseitig aufeinander bezogen. In Abwandlung eines Kantschen Wortes läßt sich dieses wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Antworten und Hören folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Antworten ohne Hören ist blind, und Hören ohne Antworten bleibt leer; erst im Antworten findet das Hören seine Erfüllung, und erst aus dem Hören erfährt das Antworten seinen Grund und sein Ziel. In diesem Sinn bilden Hören und Antworten jene zwei notwendig aufeinander bezogenen Grundakte des Menschen, durch deren geregeltes Zusammenwirken authentische sprachliche Kommunikation allererst möglich wird.

Mit anderen Worten: Neben der Sprache als solcher (das heißt der Sprache als ein von allen Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft anerkanntes Regel- und Zeichensystem) bilden Hören und Antworten die zwei konstitutiven, wechselseitig aufeinander bezogenen Momente sprachlicher Kommunikation. Daraus läßt sich – anthropologisch gesehen – ableiten: Erst im Vollzug von Hören und Antworten öffnet und überschreitet der Mensch sich selbst auf die Welt und die anderen hin, tritt er mit ihnen in Beziehung, eröffnet er einen Dialog. Dieser Dialog ist universeller Natur, das heißt er ist nicht nur auf die Sprache als kodifiziertem linguistischem System beschränkt. Denn faßt man die Begriffe Hören und Antworten durch die strukturell grundlegenderen Begriffe von Aufnehmen und Geben, so läßt sich dieses dialogische Geschehen durch alle Bereiche des menschlichen Daseins hindurch verfolgen, wobei wir gern einräumen wollen, daß sich dieses dialogische Geschehen am Modell der sprachlichen Kommunikation wohl am ehesten paradigmatisch erhellen läßt.

Nun ist das hier beschriebene dialogische Geschehen – wie unsere Ausführungen zeigen – wesentlich davon abhängig, ob und inwieweit der Mensch zur Welt und zum anderen hin in Beziehung treten kann und will, kurz, wieweit er *dialogfähig* und *dialogwillig* ist. In Anbetracht der zu Beginn genannten Selbst-Tendenzen des heutigen Menschen, die wir mit den Begriffen Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung usw. anzudeuten suchten, scheint es heute immer mehr Menschen zu geben, denen es an Fähigkeit und Willigkeit zu einem echten konstruktiven Dialog fehlt. Nach Auffassung des brasilianischen Anthropologen Tullio Maranhâo hat dies seinen Grund vor allem darin, daß „der kulturelle, ethnische, soziale und linguistische Hintergrund des sprechenden Subjekts... in einem solchen Maße ausgehöhlt (ist), daß der typische Sprecher in der modernen Welt sich als heimatlos darstellen muß, um Respekt für das, was er sagt, verlangen zu können. Diskurse, die in Geschlecht, Rasse, Kultur, Nationalität, Religion, soziale Klasse oder Sondersprachen eingelagert sind, werden als ärgerliches *déjà vu* oder *déjà entendu* aufgenommen."[5] Sprechen und Hören sind nicht selten zu sophistischen Manövern geworden, um dem anderen Fallen zu stellen, in denen er sich verfängt, so daß er im unerbittlichen Wettlauf um Macht, Prosperität und Prestige – ein Wettlauf, der sich in unserer technisch-industriellen Welt auf beinahe allen Ebenen abspielt – als Mitkonkurrent auf der Strecke bleibt und ich auf seine Kosten in den Vordergrund treten kann.

Wenn diese Analyse zutrifft, ist dann aber nicht das Ende des Dialogs und mit dem Ende des Dialogs auch das Ende der Person angesagt, wenn wir mit Martin Buber davon ausgehen, daß der Mensch nicht für sich und aus sich Person ist, sondern nur dann als „Person erscheint", wenn er „zu anderen Personen in Beziehung tritt"[6], und zwar so in Beziehung tritt, daß daraus eine authentische Begegnung wird, in der die Begegnenden sich einander bejahend zuwenden, um füreinander da zu sein und gerade darin als Person zu sich selbst zu kommen? Wenn die Schlußfolgerung richtig ist, daß das Ende des Dialogs auch das Ende der Person bedeutet, dann ist zur (Wieder-)Erlangung der Fähigkeit des Menschen zu echter personaler Begegnung eine neue Kultur des Dialogs auf der Grundlage neuer Beziehungen und Interaktionsmuster gefordert und damit eine *neue Praxis des Hörens und Antwortens* als Wesensmomente dialogischen Geschehens. All dies gilt nicht zuletzt für den Dialog der Christen und ihrer Gemeinschaften untereinander.

Diese neue Praxis des Dialogs kann nicht umhin, sich an der Lebenspraxis Jesu zu orientieren, da er die Menschen, die ihm begegneten und noch begegnen, in einzigartiger Weise zu ihrem Recht kommen läßt; so etwa, wenn er die befreiende Kraft der Wahrheit gegen das vermeintliche Recht der Herrschenden und Mächtigen setzt oder wenn er die schöpferisch-heilsame Kraft verschenkender Liebe gegen das Gefühl vermeintlicher Sicherheit setzt, das Reichtum und Besitz suggerieren, oder wenn er im Tragen der Last des anderen die wahre Größe des

Menschen erkennt und nicht in der vermeintlichen Höhe seines gesellschaftlichen Ansehens, vor allem aber wenn er sich tröstend und heilend denen zuwendet, die auf der Schattenseite des Lebens ihr Dasein fristen. Mit anderen Worten: Indem Jesus, ungeachtet seiner Person, sich den Menschen in befreiender Wahrhaftigkeit und schöpferischer Liebe, in heilsamem Dienen und tröstender Hingabe lebenspendend zuwendet, wird er ihnen zur Antwort auf ihren Ruf nach Leben, wird er ihnen zur fürsorgenden Hingabe und damit zur Verantwortung in der Urspur des Dialogs, der durch die Schöpfertat Gottes als *der* Geste des Lebens in Gang gesetzt ist. Durch die Praxis seines lebenspendenden Dialogs aber wird Jesus für uns alle zum „Ursymbol des hörenden und antwortenden Menschen, das uns auf das innerste Wesen Gottes hingeleitet, erfahren wir die ganze Wirklichkeit und uns selbst als Geschenk, als Anruf, der beglückend und befreiend ist in dem Maße, als wir selbst zur Antwort werden“[7].

Was hier hinsichtlich der zentralen Bedeutung, die den beiden Grundworten Hören und Antworten für die dialogische Verfaßtheit des Menschen zukommt, im allgemeinen gesagt wurde, gilt für deren Derivate Gehorsam und Verantwortung im besonderen, insofern sie die dem gläubigen Menschen adäquate Beziehungsstruktur bezüglich des Dialogs mit Gott als dem Geheimnis der Welt begründen. Denn erst im „versammelten Hören“ des göttlichen Wortes (so lautete ja unsere Definition des christlichen Gehorsamsbegriffs), das uns als schöpferisch-befreiende Heilsbotschaft zutiefst berührt und, weil unüberbietbar, unbedingt angeht, vernimmt der Mensch den Auftrag zur fürsorgenden Hingabe für die Welt und die Menschen (so lautete unsere Definition des christlichen Verantwortungsbegriffs), um ihnen damit den Weg zu einem versöhnten Leben zu weisen und in ihnen die Fähigkeit freizulegen, eine Welt zu bauen, die dem tiefsten Sehnen ihres Daseins entspricht. So verstanden, bedeutet Glaubensgehorsam gerade nicht ein blindes Fürwahrhalten überlieferter Glaubenstexte und Glaubenssätze, sondern die „leibhaftige“ Ge-wahr-werdung der in diesen Texten bezeugten Erfahrung, daß der Gott Jesu Christi der lebendige Gott ist, der uns durch die Wirkmacht seines Wortes ins Sein gerufen hat und uns darin als freie Partner fürsorgend-heilend erhält, um uns, wie schon zuvor Jesus, in der Stunde unseres Todes endgültig als der wahrhaft lebendige Gott entgegenzukommen und uns die Fülle des Seins und damit die Vollendung unseres Lebens in seiner Herrlichkeit zu schenken.

Ähnliches gilt von der Glaubensverantwortung. Glaubensverantwortung als echte Glaubensantwort ist etwas anderes als bloßes Sich-Einfügen in religiöse Institutionen. Es ist vielmehr unsere Antwort auf die im Glaubensgehorsam erfahrene faszinierende Begegnung mit dem uns Menschen unsagbar liebenden Gott. Die Faszination dieser Liebe und dieses liebenden Gottes ist es, die mich dazu bringt, Gott selbst in den von ihm geschaffenen Dingen und Kreaturen so zu verehren und zu lieben, daß nur meine fürsorgende Hingabe für die Welt und die

Menschen die einzig angemessene Antwort sein kann auf den aus unermeßlicher Liebe an mich ergangenen Anruf Gottes. In dieser Sichtweise sind Glaubensgehorsam und Glaubensverantwortung wesentlich aufeinander bezogen. Sie bilden neben der Glaubensbotschaft die zwei grundlegenden Strukturelemente des Glaubensdialogs.

Gehorsam und Verantwortung in ekklesiologischer Perspektive

Wenn der Glaube aus dem gehorsamen Hören des göttlichen Wortes kommt und uns zur verantwortungsvollen Antwort gegenüber Gott, Mensch und Welt auffordert, dann handelt es sich dabei um einen Vorgang, bei dem der einzelne aus sich herausgeführt und in den Zusammenhang mit einer Gemeinschaft gebracht wird. Diese Feststellung läßt sich zumindest in zweierlei Hinsicht noch weiter ausführen: Zum einen ist der Glaube als Hören des göttlichen Wortes immer vermittelter Glaube, insofern der Glaube nicht unmittelbar von Gott selbst geschenkt, sondern durch den Glauben anderer vermittelt wird, die durch ihr Wort und ihre Lebenspraxis Zeugnis geben von einer signifikanten authentischen Gotteserfahrung. Zum anderen kann der Glaube als Antwort auf den Anruf Gottes nur dann zu einer wirklich verantwortungsvollen Antwort werden, wenn sich die Realisierung der Botschaft des göttlichen Wortes in der Lebenspraxis der Gläubigen wie auch im Leben der Menschen überhaupt als wahrhaft befreiend und lebenspendend und gerade darin als wirkmächtig erweist. Dies zeigt, daß der Glaube wesenhaft auf Gemeinschaft und Gemeinde verwiesen ist und daß der Gläubige erst von dieser in Christus und im Heiligen Geist begründeten Gemeinschaft den (neuen) Grund seiner Existenz empfängt, der seinerseits auf den Urgrund aller Wirklichkeit, auf Gott selbst verweist. Glaubender wird, ist und bleibt man demzufolge nur in Gemeinschaft mit anderen, das heißt in der Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. Apg 2, 41–42). Und genau dies besagt das griechische und lateinische Wort „ekklesia": Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch das Wort gerufen und versammelt sind.

Der Beitrag der Kirche für das Gedeihen schöpferisch-befreienden Glaubens und fürsorgend-heilsamer Verantwortung in Familie, Gruppen und Gesellschaft hängt wesentlich von ihrem Selbstverständnis ab. „Versteht und gebärdet sich die Kirche als ‚vollkommene Gesellschaft' nach dem Abbild der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts, dann werden die Übertonung der Zentralgewalt, ein uniformes Kirchenrecht ohne Rücksicht der Verschiedenheit der Kulturen, Bürokratie, Kontrollen, Belohnung durch Promotionen und eine Vielzahl von Strafsanktionen wenig Raum lassen für schöpferischen Geist, für echte Mitverantwortung... Versteht sich jedoch die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als ‚Gemeinschaft im Heiligen Geist' (Koinonia), so ruft die Treue zu

diesem Kirchenbild nach Formen der Evangelisation, der Liturgie und der kirchlichen Ämter, die die Vielfalt der Charismen des Heiligen Geistes, die Vielgestaltigkeit der Kulturen und die schöpferische Mitverantwortung aller für alle wachrufen." [8]

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte sich in besonderer Weise zur Aufgabe gemacht, zu bedenken, wie und in welcher Weise die Kirche im Dienst des christlichen Glaubens steht und der daraus erwachsenden Verantwortung für die Welt und die Menschen. Das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums ist vor allem sakramental bestimmt. Das bedeutet: Die Kirche ist in ihrem Sein und in ihrem Tun Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug der Vereinigung der Menschheit mit Gott und der Menschheit untereinander und, mit Blick auf den Gehorsam und die Verantwortung ihres Stifters Jesus Christus, das Sakrament der Bundestreue und der schöpferischen Freiheit und Liebe. Das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft im Heiligen Geist, als pilgerndes Gottesvolk sowie als Nachfolge Christi, des Gottesknechts, sind dabei unerläßliche Dimensionen dieses Selbstverständnisses.

Die Spannungen und Unsicherheiten in der Kirche von heute sind nach dem Urteil vieler Theologen zu einem großen Teil auf den Zusammenprall des erneuerten und vertieften Kirchenverständnisses des Zweiten Vatikanums mit jenem der letzten Jahrhunderte zurückzuführen, das einseitig die Institution nach dem Vorbild der damaligen Gesellschaften betont. Dieser Zustand führt zu einer gefährlichen Spaltung im Denken vieler Zeitgenossen, die sich in schöpferischer Freiheit und fürsorgender Verantwortung an einer Kirche orientieren möchten, die sich Christus als dem Verkünder der „Gottesherrschaft", des neuen Seins, verpflichtet weiß, und die deshalb nach den Äußerungen des verkündend-prophetischen Geistes in der Kirche Ausschau halten, die aber auch die schmerzliche Erfahrung autoritärer Tendenzen und Kontrollmethoden erleben, die ein Denken offenbaren, für das Gehorsam vor allem Pflichterfüllung ist und die Verantwortung einfach zu kurz kommt. „Aufgabe der Kirche ist es nicht nur, durch prophetischen Protest entehrende Manipulationen und offene Ungerechtigkeiten anzuprangern, sondern vor allem durch den Aufbau vorbildlicher Gemeinschaften jenen Geist schöpferischer Mitverantwortung zu wecken, ohne den die Gesellschaft als ganze nicht wahrhaft menschlich sein kann." [9] Dabei kann das Sinnziel solcher Gemeinschaften oder auch Kleingruppen nicht Absonderung und Sektenbildung sein, sondern vielmehr die Erfüllung des Auftrags Christi, Salz der Erde zu sein. Vielleicht spiegeln jene autoritär-konformistischen Tendenzen in der Kirche nur die „Sorge" vieler Amtsträger und Christen wider, in der Welt als Kirche Jesu Christi nicht überleben zu können. Verbirgt sich aber nicht dahinter ein Denken, das der schöpferisch-befreienden Kraft des göttlichen Wortes im letzten weniger zuzutrauen scheint als den gängigen, zumeist menschenverachtenden Ordnungssystemen und Sicherheitsmechanismen dieser Welt?

Und ein letztes: Wenn der Gott Jesu Christi der Gott der Liebe ist, wie es im ersten Johannesbrief heißt (1 Joh 4, 8), wäre es dann nicht denkbar, daß die Bereitschaft zum Wagnis radikalen Scheiterns, wie sie Jesus aufbringt, nichts anderes ist als das zerbrechliche Ja des Menschen und auch der Kirche zu einer Liebe, deren unbegreifbares Geheimnis gerade darin liegt, daß sie im Scheitern zum einzig wahrhaften Leben befreit? Wie heißt es doch im Johannesevangelium: „Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht" (Joh 3, 21). Ist aber nicht die Liebe zu Gott die tiefste Wahrheit des Seins?

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Neu bearb. v. J. B. Metz (Freiburg 1971). [2] Ebd. 33.
[3] M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen [15]1984) 135. [4] Ebd. 192.
[5] T. Maranhâo, Das Ideal des Dialogs und der Dialog des Lebens, in: Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, hrsg. v. H. U. Gumbrecht und K. L. Pfeiffer (Frankfurt 1990).
[6] M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip (Heidelberg 1954) 65.
[7] B. Häring, Frei in Christus, Bd. 1 (Freiburg 1979) 79. [8] Ebd. 96. [9] Ebd. 95.

Friedhelm Hengsbach SJ

Flexible Arbeitszeit im Interesse der Familie

Die Frage nach einer Arbeitszeit im Interesse der Familie steht im Zusammenhang mit der Strategie der Unternehmer, die Erwerbsarbeit flexibel zu gestalten. Sie begründen die Möglichkeit einer flexiblen Arbeitszeitgestaltung einmal damit, daß die neue arbeitsparende, kapitalintensive Technik gestatte, Arbeitszeit und Betriebszeit zu entkoppeln. Deren Notwendigkeit begründen sie mit den differenzierten Kundenwünschen sowie mit den spezifischen Merkmalen der Dienstleistungen, die sich nicht speichern lassen und eine schnelle Reaktion der Produktion erzwingen. Außerdem seien die Qualifikationsanforderungen und -merkmale der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter so ausdifferenziert, daß diese nicht in ein starres Arbeitszeitkorsett hineingepreßt werden könnten.

Auf der Angebotsseite des Arbeitsmarkts könne man beobachten, wie sich die Wertvorstellungen der Erwerbstätigen verändern. Die Erwerbsarbeit werde subjektiv geringer gewichtet; arbeitsferne Bedürfnisse träten in den Vordergrund. Zudem verlören die Lebensentwürfe das typische Verlaufsprofil der drei Phasen von Ausbildung, Erwerbstätigkeit und Ruhestand; die traditionelle Erwerbsbiographie sei zu Ende. Schließlich lockerten sich familiäre und kollektive Bindungen, so daß mit einer Vielzahl voneinander abweichender Lebensformen zu rechnen sei; Unterschiede des Heiratstermins, der Kinderzahl, der Ehedauer, der Haushaltsgröße und der geschlechtsbezogenen Rollenmuster gestalteten die Nachfrage nach Arbeit und deren zeitlicher Lage äußerst variabel.

Die Flexibilisierung der Arbeitszeit liegt darüber hinaus in der Logik einer von den Gewerkschaften durchgesetzten allgemeinen Arbeitszeitverkürzung, die einen Beitrag zum Abbau der Massenarbeitslosigkeit leisten soll. Je drastischer die Wochenarbeitszeit oder die Tagesarbeitszeit verkürzt werden, um so dringender stellt sich die Frage, wohin diese Arbeitszeit im Tagesablauf oder im Wochenablauf gelegt wird.

Soll die Regelung der Arbeitszeitverkürzung und -flexibilisierung den individuellen Partnern des Arbeitsvertrags oder den Tarifpartnern und ihrer nach Konjunkturlage unterschiedlichen Verhandlungsmacht überlassen bleiben? Darf die Gesellschaft ein Mitsprache- bzw. ein Vorentscheidungsrecht über die Maßstäbe einer Arbeitszeit im eigenen gesellschaftlichen Interesse sowie im Interesse der Familie beanspruchen? Solche Maßstäbe sollen skizziert werden.

Wer die Frage nach einer Arbeitszeit im Interesse der Familie stellt, denkt nicht zuerst an das Interesse der Frauen. Doch immer dann, wenn gesellschaftli-

che Institutionen als Maßstab menschengerechter Arbeitszeit angeführt werden, stellt sich die Frage, ob die Vor- und Nachteile, Rechte und Pflichten für die Mitglieder solcher Institutionen fair verteilt sind. Das allgemeine Interesse (Gemeinwohl) einer Institution kann nicht außerhalb und jenseits der persönlichen Interessen ihrer Mitglieder definiert werden. Das gilt auch für die Familie. Den Frauen darf nicht zugemutet werden, daß sie in der Sorge für den Mann und die Kinder die Sorge für sich selbst, die eigene Seele, den Körper, die eigene Identität und ein Stück eigenen Glücks vergessen. Wer die anderen zu sehr liebt und nicht wie sich selbst, läuft Gefahr, sich und die anderen zu zerstören. Angesichts der Lage der Familie sowie der Situation auf dem Arbeitsmarkt und in den Unternehmen sind also vorrangig die Interessen der Frauen zu berücksichtigen.

Arbeitszeit im Interesse der Frauen

Die Diskriminierung der Frauen in der Erwerbsarbeit dauert an. Sie wird anschaulich in geringeren Einkommen, belastenden Arbeitsbedingungen, nämlich einem hohen Grad an Teilzeitarbeit, ca. 2,3 Millionen geringfügigen Beschäftigungsverhältnissen bis zur Arbeit auf Abruf, in Arbeiten auf der unteren Stufe der Betriebshierarchie, in frauenspezifischen Berufen, woran die neueren Experimente in der Berufsausbildung bisher kaum etwas geändert haben, in einer unterbrochenen Erwerbsbiographie und in der Altersarmut infolge niedriger bzw. abgeleiteter Rentenansprüche.

Die Flexibilisierung der Arbeitszeit im Einzelhandel bietet seit geraumer Zeit genug Anschauungsmateriel, welchen typischen Bedingungen erwerbstätige Frauen ausgesetzt sind. Die physische Belastung der Verkäuferin: Heben, Tragen, Stehen, Zwangshaltung und einseitige Muskelanspannung sowie die psychische Belastung der Kassiererin: gedankliche Konzentration und Streß am Einzelarbeitsplatz, dazu Lärm, Wärme und Zugluft als Arbeitsumgebung ist für jeden Kunden nachprüfbar. Die Lage der Arbeitszeit am Nachmittag und am Samstag ist für Frauen mit kleinen Kindern sehr ungünstig; die Kassiererin hat Vor- und Nacharbeiten zu erledigen, so daß ihre freie Lebenszeit wenig planbar ist.

Eine spezifische Art der Flexibilisierung ist die Teilzeit, die fast ausschließlich von Frauen geleistet wird, ebenfalls unter erschwerten Bedingungen, mit niedriger Qualifikation, geringem Entscheidungsspielraum und mäßiger Entlohnung. Teilzeitarbeitsplätze für Frauen finden sich vorwiegend im Reinigungsgewerbe, im Einzelhandel, bei der Post, im Gaststättengewerbe und bei der Verwaltung. Die Flexibilisierungsmotive der Teilzeitarbeit sind genauso wie bei befristeten Arbeitsverträgen oder bei Telearbeit in erster Linie die Kapazitätsauslastung, die Produktivitätssteigerung und die Anpassung des Personaleinsatzes an die Nachfrageschwankungen.

Aufgrund der bestehenden Benachteiligung erscheint das vorrangige Postulat einer Arbeitszeit im Interesse der Frauen gerechtfertigt. Sie läßt sich in folgende Einzelgebote ausgliedern:

1. Der Wunsch nach Teilzeitarbeit und nach flexibler Lage der Arbeitszeit sollte der Zeitsouveränität, der souveränen Entscheidung der Arbeitnehmerin entspringen. Diese Entscheidungsfreiheit kann allerdings bei einer Arbeitslosigkeit von zwei Millionen mit regionalen Schwerpunkten nicht einfachhin unterstellt, sie muß vielmehr nachgewiesen werden.

2. Die authentischen Wünsche von Arbeitnehmerinnen lassen sich nicht von außen bestimmen; denn im vorigen Jahrhundert meinten besorgte Unternehmer, die Kinderarbeit schütze die nachwachsende Generation vor Verwahrlosung und die Sonntagsarbeit bewahre den Arbeiter vor Alkoholmißbrauch. Was wollen familiengebundene Arbeitnehmerinnen wirklich? Gleitzeit scheint allgemein beliebt zu sein. Ebenso kindergarten- und schulzeitorientierte, aber auch zusammenhängende Arbeitszeiten und Freizeiten, das Wochenende an einem Stück. Außerdem verminderte Arbeitsbelastung, verbesserte Kommunikation am Arbeitsplatz, größere Handlungsspielräume, weniger Monotonie. Und schließlich überschaubare Ausgleichszeiträume, die eine verläßliche Planung der Lebenszeit gewährleisten. Die authentischen Wünsche der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer werden in der Regel erst dann aufbrechen, sobald echte Alternativen vorhanden sind. Eine verheiratete Frau ohne berufliche Qualifikation, aber mit zwei kleinen Kindern und einem Mann, der zur unteren Einkommensschicht gehört, wird einer kapazitätsorientierten variablen Arbeitszeit zustimmen, solange sie keine andere Chance hat, das Familieneinkommen aufzubessern.

3. Teilzeitarbeit und flexible Arbeitszeit sollten den Biorhythmus der arbeitenden Frau nicht stören. Der Mensch ist ein tagaktives Lebewesen. Sein Biorhythmus beschert ihm normalerweise Leistungsspitzen zwischen 8 und 13 Uhr, zwischen 16 und 18 Uhr; das Leistungstief liegt während der Nacht. Eine menschengerechte Flexibilisierung wird diese Bedingungen beachten. Das heißt erstens, daß das Volumen an Nacht-, Schicht- und Feiertagsarbeit nicht weiter zunimmt. Diese Arbeitsform ist ein gesundheitlicher Risikofaktor. Es ist nicht einzusehen, daß sich die Gleichstellung der Frau mit dem Mann in der Erwerbsarbeit in erster Linie auf die volle Teilnahme an den Arbeits- und Lebensrisiken erstrecken soll. Die Tagesperiodik physiologischer und nervlicher Funktionen läßt sich nicht gegen den Biorhythmus und noch weniger gegen den Rhythmus der sozialen Umwelt umkehren. Da es der Schichtarbeiterin nicht gelingt, den eigenen Tagesablauf bzw. die sozialen Kontakte strikt dem Zeitregime der Wechsel- und Nachtschicht zu unterwerfen, werden die Beziehungen zum Ehepartner und zu den Kindern gestört, verkümmern die restlichen sozialen Beziehungen.

4. Kein Arbeitsverhältnis ohne Sozialversicherung! Jede Erwerbstätigkeit (Vollzeit- und Teilzeitarbeit) sollte in ein System eigenständiger, personbezoge-

ner sozialer Sicherung eingefügt sein. Damit würde das Modell bloß abgeleiteter Versicherungsansprüche auslaufen. Jede irgendwie erwerbstätige Person sollte einen individuellen sozialversicherungsrechtlichen Anspruch erwerben; auch die Unterbrechung des Erwerbsarbeitsverhältnisses wegen Kindererziehung und Altenpflege sollte einen originären sozialversicherungsrechtlichen Leistungsanspruch begründen.

Arbeitszeit im Interesse des Partners

Die Frauenbewegung hat den extrem sexistischen Charakter des industriellen Kapitalismus aufgedeckt, der durch die Arbeiterbewegung und deren Errungenschaften, nämlich das allgemeine Wahlrecht, die Tarifautonomie, die Betriebsverfassung und den Sozialstaat, nicht gebrochen, allenfalls gezähmt worden ist. Auch die Funktionsfähigkeit der sogenannten sozialen Marktwirtschaft ruht weiterhin auf der normalen Erwerbsbiographie des Mannes und auf der Dienstverpflichtung der Frau zur materiellen Hausarbeit, zur Arbeit in der Familie.

Nun ist das Normalarbeitsverhältnis und die Bereitschaft der Frauen, Kinder zu gebären und zu erziehen, die Erwerbsfähigkeit des Mannes wiederherzustellen, den Partner emotional zu hegen sowie die älteren Angehörigen unentgeltlich zu pflegen, brüchig geworden. Denn einerseits haben die steigende Arbeitsproduktivität und die relativ niedrigen Wachstumsraten der letzten Jahre das gesellschaftliche Arbeitsvolumen schrumpfen lassen, so daß der Zuwachs an Arbeitsverhältnissen auch von einer Zunahme der Teilzeitarbeitsverhältnisse begleitet ist. Die im neuesten Rentenreformgesetz unterstellte Normalerwerbsbiographie von 45 Jahren Vollerwerbstätigkeit ist angesichts der Dauerarbeitslosen und Teilzeitbeschäftigten jetzt schon unrealistisch.

Andererseits weigern sich viele westdeutsche Frauen, in einer Art Arbeitsteilung mit dem Sozialstaat und unter dem ideologischen, von der katholischen Kirche mitgefertigten Deckmantel familiärer Subsidiarität diese unentgeltliche Familienarbeit zu leisten, um die zukünftigen Rentenzahlungen zu sichern, die Reproduktion der Arbeitskraft zu erleichtern und das Pflegerisiko im Alter abzufedern. Wie sehr sie sich weigern, wird anschaulich im Geburtenrückgang, in der hohen Scheidungsquote (in Frankfurt am Main wird jede zweite Ehe geschieden) und in der zunehmenden Frauenerwerbsquote. Wenn diese Veränderungen der Erwerbsarbeitszeit und der Arbeitsmarktverhältnisse nicht einfach mehr umkehrbar sind, lassen sich folgende Maßstäbe einer Arbeitszeit im Interesse des Partners formulieren:

1. Da die Massenarbeitslosigkeit selbst in der Hochkonjunktur nicht radikal abgebaut wird, muß über die qualitative Wachstumsstrategie hinaus mit einer radikalen Arbeitszeitverkürzung, die das bei rasantem Produktivitätsfortschritt

und mäßigen Wachstumsraten zu erwartende sinkende gesellschaftliche Arbeitsvolumen auffängt, der Zugang zur Erwerbsarbeit und zur Familienarbeit für Männer und Frauen neu, das heißt fair verteilt werden. Gemäß den Erfahrungen, die im politischen Bereich mit Quotenregeln gemacht worden sind, könnte man an Erwerbsarbeitsquoten für Frauen in den privaten und öffentlichen Unternehmen sowie an Familienarbeitsquoten für Männer, die erwerbstätig sind, denken.

2. Der Sechs-Stunden-Tag als regelmäßige tägliche Arbeitszeit bzw. die 30-Stunden-Woche als regelmäßige Wochenarbeitszeit für Männer und Frauen sollte den allgemeinen Rahmen einer Arbeitszeit im Interesse des Partners bilden. So könnte der Gefahr vorgebeugt werden, daß ein Erziehungs- bzw. Elternurlaub vorwiegend von Frauen in Anspruch genommen wird.

3. Es muß Raum geschaffen werden für eine individuelle, partnerbezogene Gestaltung der Arbeitszeit. Dazu gehören unterschiedliche Arbeitszeitmuster im Verlauf der Erwerbsbiographie, eine variable Gestaltung der Dauer und Lage täglicher, wöchentlicher, monatlicher, jährlicher und lebensweiter Arbeitszeit. Einige dem Schulwesen nachgebildete Beurlaubungsmuster scheinen gegenwärtig in einigen Chemiekonzernen erprobt zu werden: Der Arbeitgeber sichert denjenigen Frauen, die wegen der Geburt und Erziehung von Kindern aus dem Erwerbsleben ausscheiden, auf sieben Jahre einen vergleichbaren Arbeitsplatz zu, falls sie sich während dieser Zeit zu begrenzten, näher vereinbarten Qualifizierungsmaßnahmen bereit erklären. Wie stark dieses Angebot von qualifiziert ausgebildeten Frauen angenommen wird, kann noch nicht abschließend beurteilt werden, da nicht wenige Frauen befürchten, daß ihr Wiedereintritt ins Erwerbsleben nach einer längeren Beurlaubungszeit nur auf einem niedrigeren Qualifikationsniveau erfolgt.

Das schwedische Elternurlaubsmodell wird im Hinblick auf die materielle Absicherung und die Dauer als vorbildhaft angesehen: Der Vater oder die Mutter haben wahlweise einen gesetzlichen Anspruch auf sechs Monate Urlaub bei der Geburt des Kindes und weitere sechs Monate bis zu dessen achtem Lebensjahr; außerdem ein gesetzliches Anrecht auf unbezahlte Arbeitsfreistellung im Anschluß an den bezahlten Elternurlaub bis zum 18. Lebensmonat des Kindes; schließlich können sie zur Pflege eines erkrankten Kindes 60 Tage pro Jahr und Kind unter zwölf Jahren von der Arbeit freigestellt werden; dabei sind die verschiedenen Formen der Beurlaubung und Freistellung jeweils mit einer Rückkehrgarantie auf den alten Arbeitsplatz gekoppelt.

3. Die durch das Erwerbsarbeitsverhältnis erworbenen sozialversicherungsrechtlichen Leistungsansprüche sollten durch solche einer Grundsicherung ergänzt werden, die sich mit Hilfe von Einkommensfiktionen, wenn das Arbeitseinkommen oder die Arbeitszeit unterdurchschnittlich war, und mit Hilfe erweiterter Anwartschaften, wenn die Erwerbsphase unter der durchschnittlichen gesellschaftlichen Erwerbsphase lag, ausgestalten läßt.

4. Während die Frauen eine dauerhafte qualifizierte Erwerbstätigkeit anstreben, verläuft der partielle Ausstieg der Männer aus der Erwerbsarbeit weniger ausgeprägt. Eine symmetrische Gestaltung der Arbeitszeit im Interesse des Partners läßt sich nur durch ein radikales Umdenken der Männer erreichen. Zunächst sind die veränderten Rollenmuster, die jüngere Männer bei der Babypflege und bei der materiellen Hausarbeit erworben haben, publizistisch anzuerkennen und positiv zu verstärken. Darüber hinaus ist die Scheinwelt einer öffentlich geschätzten totalen Identifikation gerade der Politiker und Manager (und auch Geistlichen) in Führungspositionen mit ihrer Berufstätigkeit aufzudecken, die nicht selten zu einer Art Selbstzerstörung führt. Die Männer müssen begreifen, daß ihre Überidentifikation mit der Erwerbsarbeit und ihre Weigerung, einen fairen Anteil an Familienarbeit zu übernehmen, ihnen einen erheblichen Verlust an Lebensqualität einträgt.

5. Die (überwiegend männlichen) Betriebsräte und Gewerkschafter sollten Spaltungstendenzen entgegentreten und die Solidarität der Stärkeren mit den Schwächeren – darin bestand ja das Wunder der Gewerkschaftsbewegung – auf dem Arbeitsmarkt fördern. Die Regeln einer Arbeitszeitgestaltung im Interesse des Partners sind verletzt, wenn Stammbelegschaften, nämlich besserverdienende, hochqualifzierte Männer, verkürzte und flexible Arbeitszeiten mit vollem Lohnausgleich für sich durchsetzen, während betriebliche Randgruppen, vor allem die Frauen, auf Teilzeitarbeitsplätze oder auf Zwei-Drittel-Arbeitsplätze mit reduziertem Einkommen und verkürzter Arbeitszeit gesetzt werden. Es steht zu befürchten, daß solche Sortierungsvorgänge des Humankapitals, die der Kapitalismus demnächst in der DDR durchführen wird, für die dort erwerbstätigen Frauen verheerende Auswirkungen haben.

Arbeitszeit im Interesse der Gesellschaft

Das Angebot der Unternehmer an einzelne Arbeiterinnen und Arbeiter, durch flexible Arbeitszeiten ein Weniger an Erwerbsarbeitszeit, ein Mehr an Einkommen und ein Mehr an individueller Freizeit zu erzielen, wirkt auf den ersten Blick ungemein attraktiv: So könnten an Stelle von vier Arbeitnehmern auf vier Arbeitsplätzen mit einer Fünftagewoche und einer Arbeitszeit von 40 Stunden, wobei regelmäßig Mehrarbeit anfällt, fünf Arbeitnehmer auf vier Arbeitsplätzen mit einer gleitenden Viertagewoche, einer täglichen Arbeitszeit von 9,6 Stunden, einem zusätzlichen freien Tag pro Woche und einem freien Superwochenende von vier Tagen alle fünf Wochen beschäftigt werden. Oder an Stelle von sechs Arbeitnehmern in zwei Schichten mit einer Fünftagewoche und täglich acht Stunden, wobei am Sonnabend regelmäßig Zusatzschichten anfallen, könnten neun Arbeitnehmer mit einer Viertagewoche, einer täglichen Arbeitszeit von

neun Stunden, mit Arbeit an jedem dritten Samstag und einem freien Superwochenende von fünf Tagen nach der Spätschichtphase beschäftigt werden.

Aber die Arbeitnehmer, die in der Gestaltung ihrer Arbeitszeit ausschließlich auf die eigene Souveränität vertrauen, werden bald merken, daß die des Arbeitgebers größer ist. Zeitsouveränität abhängig Beschäftigter gibt es nicht ohne kollektive Solidarität und gesellschaftliche Normierung. Nun scheint sich der Streit um die Arbeitszeitflexibilisierung manchmal bloß auf einen Teilbereich betrieblicher Arbeitsbedingungen zu beziehen. In Wirklichkeit aber steht eine umfassende zeitliche Neugliederung der ganzen Gesellschaft auf dem Spiel. Denn während die Arbeitgeber versuchen, die Betriebszeiten der Produktion auszuweiten, drängen politische Gruppierungen darauf, die Öffnungszeiten des Einzelhandels zu erweitern und über eine Privatisierung der Rundfunk- und Fernsehmedien deren Programmangebot zeitlich zu entgrenzen. So wird eine Spirale wechselseitigen Begründungszwangs ausgelöst, sämtliche verfügbare Zeit der Gesellschaft zur Wirtschaftszeit zu machen. Deshalb mischen sich Gewerkschaften und Kirchen ein, wenn es um die gesellschaftliche Zeitkultur und die Definition einer Arbeitszeit im Interesse der Gesellschaft geht. Deren Maßstäbe möchte ich so formulieren:

1. Die auf persönliche Bedürfnisse zugeschnittenen flexiblen Arbeitszeitverträge müssen tarifrechtlich und sozialpolitisch abgesichert werden. Zwar ist die Mitwirkung des Betriebsrats bei der Gestaltung der Arbeitszeit eine erste Sicherungslinie. Und dessen Regelungskompetenz in dieser Frage ist infolge des Leber-Kompromisses nach dem Tarifkonflikt in der Metallindustrie 1984 gewachsen. Ob aber dessen Verhandlungsposition und Durchsetzungskraft gegenüber der Unternehmensleitung oder gar der Konzernführung stark genug sind, kann bezweifelt werden. Immerhin stellt der Betriebsrat einen bestimmten Grad an betrieblicher Öffentlichkeit und Vergleichbarkeit her und kontrolliert die Einhaltung fester Ober- und Untergrenzen. Doch spiegeln die Betriebsvereinbarungen über flexible Arbeitszeiten in der Regel die Verhandlungsstärke bzw. -schwäche des Betriebsrats, der meistens so mächtig ist wie die ihn tragenden Gewerkschaften.

2. Voll- und Teilzeitsarbeitsverhältnisse sowie die geringfügigen Beschäftigungsverhältnisse müssen arbeits- und sozialrechtlich beim Lohnsatz, Urlaubsgeld und Kündigungsschutz, bei der Feiertagsbezahlung, Altersversorgung und Versicherungspflicht gleichgestellt werden. Die Gewerkschaften scheinen sich allzu lange an dem männlichen, vollerwerbstätigen Industriearbeiter orientiert zu haben; infolgedessen haben sie einen erheblichen Vertrauensverlust bei zahlreichen erwerbstätigen Frauen erlitten. Die Unternehmer scheuen die angeblichen Mehrkosten, diese werden jedoch, wie die Erfahrungen innovativer Unternehmen bestätigen, durch die aus der individuellen Arbeitszeitverkürzung induzierten Produktivitätsgewinne ausgeglichen.

3. Teilzeitarbeit und flexible Arbeitszeit sollten die kollektive Zeitordnung und die gesellschaftliche Zeitkultur nicht gefährden. Früher haben sich die Menschen mehr im Einklang mit der natürlichen Umwelt bewegt. An der Umdrehung der Erde um sich selbst, am Wechsel zwischen Tag und Nacht orientierten sie den Biorhythmus des Menschen als eines tagaktiven Lebewesens. An der Umlaufbahn des Mondes um die Erde, die sich im Gezeitenwechsel und in der biosomatischen Periode der Frau spiegelt, orientierten sie Ausaat und Ernte sowie ihre Feste. An der Umlaufbahn der Erde um die Sonne, an der Konstellation der Sternbilder sowie an den Jahreszeiten orientierten sie ihren Alltag und ihre Kultur. Wir scheinen eine solche organische Einbindung, ein solches Sicheinlassen auf den Rhythmus des Atmens, des Lebens verloren zu haben.

Zeit ist jedoch vorrangig eine kommunikative Beziehung. Wenn Kinder miteinander spielen, wenn ihre Bewegungen wechselseitig aufeinander eingestimmt sind, gibt es keinen Zeitdruck. Wenn verliebte Menschen die Gleichförmigkeit ihrer Empfindungen, das Einverständnis ihrer Ansichten, die Harmonie ihrer Körper spüren, dann schwindet das Zeitgefühl, und Zeitnot ist vergessen. Und ich bin sicher, daß egalitäre Beziehungen und demokratische Verhältnisse, wenn die Bewegungsabläufe gleichrangig aufeinander abgestimmt sind, dazu beitragen, Zeitdruck und Zeitnot zu verringern.

Was uns fehlt, ist organische und kommunikative Zeit. Eigentliche Zeitnot spüren wir dann, wenn wir uns nach einem imperativen Zeitdiktat bewegen, wenn wir keine Verfügungsmacht über uns und darüber haben, woran wir unsere Bewegungen orientieren; oder wenn man von uns verlangt, daß wir uns an die Mechanik der Maschinen und die Rentabilität des Kapitals anpassen, indem wir mehr Lebenszeit zum Verkauf anbieten und in Produktions- bzw. Konsumzeit eintauschen, um dann mehr zu produzieren und zu konsumieren. Die fremdbestimmte abhängige Arbeit, deren Rhythmus sich die alleinerziehende Frau unterwirft, indem sie nachts auf dem Frankfurter Hauptbahnhof Postsäcke verlädt, deren Takt die Textilarbeiterin ausgeliefert ist, indem sie sonntags und kostengünstiger als in Singapur T-Shirts herstellt, ist der Grund unserer Zeitnot. Wir möchten ein Stück Zeitautonomie wiedergewinnen: Unsere Bewegungen sollen sich orientieren am Leben um uns herum, unsere Augen und Ohren an der Farbe der Blumen und dem Gesang der Vögel, unsere Empfindungen an den Menschen und deren Zuneigung, unsere Haut an der Partnerin oder dem Freund, unsere Solidarität an der Familie, den Bekannten und Nachbarn. Unsere Zeit soll wieder Lebenszeit, Kommunikationszeit werden.

Diejenigen, die nicht autonom über ihre Zeit verfügen können, deren Arbeit abhängige Arbeit und deren Zeit enteignete Zeit ist: die doppelbelasteten Frauen, die familiär Gebundenen sowie diejenigen, die in verbindlichen Partnerbeziehungen leben, sind an einem festen, planbaren und voraussehbaren Arbeitszeit- und Lebensrhythmus, an gemeinsamen Zeiträumen des familiären und geselligen Le-

bens interessiert. Sie wünschen sich nicht nur mehr Freizeit, sondern vor allem Festzeit, weil sie wissen, daß Freizeit, die ich für mich allein habe, noch keine Festzeit ist, die ich nur gemeinsam mit anderen habe. Festzeit ist feste Zeit, kollektiv festgesetzte Zeit. Und diese ist nicht atomisierbar, auf die Tage individueller Freizeit übertragbar. Denn wie sollen bei individuell gleitender Freizeit die Wünsche der berufstätigen Partner und der Schulkinder, der Mitglieder von Gruppen, Vereinen und Verbänden koordiniert werden? Wann soll sich soziales Engagement entfalten? Wieweit können Essenszeit und Nachtruhe, die Ver- und Entsorgung von Kleinkindern in der Familie flexibilisiert werden? Werden sich bei individuell gleitender Freizeit das politische Engagement und dann die sozialen Primärkontakte zurückbilden, wird die reine Erholung von der Erwerbsarbeit alle kreativen Freizeitinteressen verdrängen, wird der Medienkonsum total beherrschend?

Der kleine Prinz von Antoine de Saint-Exupéry läßt sich vom Fuchs belehren, daß es besser sei, zur selben Stunde zu kommen, weil er dann bereits eine Stunde vorher anfangen könne, glücklich zu sein. „Wenn du aber irgendwann kommst, kann ich nie wissen, wann mein Herz da sein soll... Es muß feste Bräuche geben." So geht jede Gesellschaft kollektiv mit ihrer Zeit um. Der jüdische Sabbat, der christliche Sonntag, der muslimische Freitag und das moderne freie Wochenende sind Versuche der Menschen, eine gesellschaftliche Zeitkultur gegen die totale Verwirtschaftung der Zeit aufzurichten.

UMSCHAU

Oh Gott, Herr Pfarrer ...

Zur römischen Bischofssynode

Die deutschsprachigen Medien widmeten der achten, vom 1. bis zum 28. Oktober 1990 stattgefundenen „Ordentlichen allgemeinen Versammlung" der römischen Bischofssynode, die Paul VI. am 15. September 1965 mit dem eigener Initiative entstammenden Erlaß „Apostolica sollicitudo" errichtet hat, im allgemeinen wenig Aufmerksamkeit. Das Thema „Priesterausbildung unter den gegenwärtigen Umständen" wurde für weitaus weniger interessant gehalten als römische Äußerungen zur Sexuallehre. Da diese beim Priesterzölibat berührt wird, reagierte man denn auch viel lebhafter, als diese Frage zur Sprache kam, obwohl sie in der „Einleitenden Relation" als bereits entschieden deklariert worden war. Dieses selektive Öffentlichkeitsbild charakterisiert auch die kircheninterne Lage: Wohl und Wehe der Pfarrer werden oft auf die gewiß sehr wichtige Frage des Zölibats reduziert.

Einigermaßen orientierte Leute hielten von Anfang an mit ihren Erwartungen zurück. Die „Bischofssynode" hat im Unterschied zur, freilich der päpstlichen Zustimmung bedürftigen, Entscheidungsbefugnis des (konziliaren) „Bischofskollegiums" nur eine beratende Funktion. Es dient dem seelischen Gleichgewicht der Gläubigen, über kirchenrechtliche Bestimmungen Bescheid zu wissen.

Die Mitglieder der Synode werden zwar von den Bischofskonferenzen gewählt (die Anzahl hängt von der Zahl der ihnen jeweils zugehörigen Bischöfe ab) sowie von den römischen Generaloberen der Orden benannt, bedürfen aber der päpstlichen Bestätigung. Zur Bischofssynode gehören eo ipso die Kardinäle, welche Präfekten einer Zentralverwaltung der römischen Kurie sind, ferner vom Papst persönlich bestellte Männer, deren Zahl auf 15 Prozent der Versammlung begrenzt ist.

Was in den 25 Jahren seit der Errichtung der Bischofssynode in der römisch-katholischen Kirche vorgegangen ist, spiegelte sich auch in der personellen Struktur der diesjährigen Versammlung. Heinz-Joachim Fischer, Vatikankorrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, bemerkte in seiner gern nur andeutenden Art, „daß die in den letzten Jahrzehnten gebildeten Bischofskonferenzen manche kirchenpolitischen Machtverschiebungen zwischen dem einzelnen Bischof und dem Vatikan mit sich brachten" (27. Oktober 1990). David Seeber, Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, schrieb in einem Zeitungskommentar deutlicher: Daß es bei der Synode nicht zu Widersprüchen kam (insbesondere bei der Zölibatsfrage), „hat auch damit zu tun, daß die Personalpolitik, wie sie von der römischen Kurie und vom Papst selbst gegenwärtig verfolgt wird (der nach römischen Kriterien geistlich stromlinienförmige Kleriker als bevorzugter Bischofskandidat), gesamtkirchlich zu greifen beginnt". Kardinal Hans Hermann Groër (Wien) gab vor der Synode ein Beispiel, indem er unter Hinweis auf die jüngste Instruktion der Glaubenskongregation in einem Interview mit der Wiener Kirchenzeitung bemerkte, die Ausbildung der Priesterkandidaten habe sich an die „von der Tradition der Kirche geformte Tradition" zu halten. Ein dem Verfasser bekannter Publizist hatte den gleichen Eindruck von der Zusammensetzung der Synode, hob jedoch die besonnene Art der von der Deutschen Bischofskonferenz benannten Synodalen und insbesondere ihres Sprechers, des Aachener Bischofs Klaus Hemmerle, hervor.

In der Sache selbst kommt nachdenklich stimmender in den Blick, was in diesem Vierteljahrhundert Kirchengeschichte geschehen ist, wenn man das 1990 entworfene Pfarrerbild vergleicht mit den beiden einschlägigen Dekreten des

Zweiten Vatikanischen Konzils, dem über die Ausbildung der Priester (28. Oktober 1965) und dem umfassenderen über Dienst und Leben der Priester (7. Dezember 1965). Zwar ging es bei der Bischofssynode programmatisch um Ausbildung (ausführlich wurden die Seminare behandelt), aber doch zugleich um deren Ziel, das Priesterbild selbst, so daß heute wie damals die amtierende Priestergeneration zutiefst betroffen ist.

Im Konzilsband III des Lexikons für Theologie und Kirche (1968) bemerkt Friedrich Wulf SJ zum Dekret vom 7. Dezember 1965: „Wenn man bedenkt, in welche Krise der Priesterstand schon bald nach dem Konzil geraten sollte..., dann mutet es eigenartig an, daß es erst einiger energischer Interventionen bedurfte, um (wenigstens andeutungsweise) auf die schon damals heraufziehende Krise aufmerksam zu machen" (145). Die Bischofssynode hat 25 Jahre später kaum mehr Hilfen in dieser Lage angeboten, sie wohl durch ihr betont sakrales und so auch isolierendes Priesterbild erschwert.

In seinem Kommentar zum Konzilsdekret vom 28. Oktober 1965 (Konzilsband II des LThK, 310) schreibt Josef Neuner SJ, es sei dabei darum gegangen, die defensiv ausgerichtete Priesterbildung des Trienter Konzils zu überwinden, und hebt die „Ausrichtung auf ... das Gotteswort als die Quelle der Erneuerung der Kirche" hervor (er zitiert den evangelischen Theologen Oscar Cullmann, der es lebhaft begrüßte, daß so „das Schriftstudium ganz in den Vordergrund gerückt" wurde). Bei der Bischofssynode 1990 machte sich mit der starken Betonung des Kultpriestertums eine gegenreformatorische Orientierung deutlich bemerkbar.

Auch wer das Problem des Priesterzölibats nicht isoliert herausheben will, darf es nicht unterschätzen. Beim Konzil wurden in der Vorbereitung des Dekrets über Dienst und Leben der Priester so viele Anmerkungen der Konzilsväter vorgebracht wie „in keiner anderen Frage" (J. Lécuyer). Eine besondere, jedoch keineswegs ausschließliche Rolle spielte dabei die Rücksicht auf die Ostkirchen. Paul VI. ließ wissen, daß „es nicht opportun ist, dieses Thema in der Öffentlichkeit zu behandeln", erlaubte aber immerhin schriftliche Äußerungen an den Präsidialrat. Der bei älteren Katholiken noch heute in gutem Gedenken stehende Kardinal Julius Döpfner drang entgegen der Tendenz, das Problem stillschweigend fallenzulassen, auf eine positive Orientierung in der Erziehung zum Zölibat.

Die bei der Bischofssynode zunächst erstrebte Methode „Roma locuta, causa finita", die sich dann nicht durchhalten ließ, jedoch ihre Wirkung auch nicht verfehlte, ist gewiß nicht sympathisch, aber ungleich leichter zu ertragen als ein peinlicher „Zwischenfall". Auf das gut gemeinte, aber recht unglückliche Interview, in dem Kardinal Aloisio Lorscheider von zwei zu Priestern geweihten betagten Ehemännern in Brasilien sprach, reagierte der Papst in einer von Kardinal Tume (Kamerun) verlesenen Erklärung, es handle sich um sehr wenig Fälle, in denen außer der geschlechtlichen Enthaltsamkeit auch das getrennte Wohnen verlangt werde. Worüber sich kaum jemand aufregte: Hier wird das Ehesakrament zur Farce gemacht. Mitfühlend denkt man an die letzten Jahre des Limburger Bischofs Wilhelm Kempf (gest. 1982), der sich für eine menschenwürdige Form der „Viri probati" einsetzte und deshalb höchstes Mißfallen erntete.

Synodale aus Europa und Nordamerika gingen auf die auch die Kirche mehr und mehr berührenden Frauenbewegungen ein, und Kardinal Albert Decourtray (Lyon) ermahnte die Priester, eine „immer ehrlichere Beziehung zu Frauen" zu pflegen. Daß über ein Priestertum der Frau nicht diskutiert wurde, kann man nach Lage der Dinge einer vernünftigen Zeitplanung zuschreiben. Hoffentlich kommt man nicht auf die Idee, eine Bischofssynode mit dem Thema „Die Frau in der Kirche" zu planen.

Stellt man die zwei Priesterbilder des Konzils und der Synode als ganzheitliche Porträts gegenüber, so kann – wenn auch etwas pauschalisierend – gesagt werden: Das Konzil hatte sich bemüht, die Zeitbedingtheiten des gegenreformatorischen Tridentinums hinter sich zu bringen (es gehört zum Kontinuitätsstil, daß am Schluß noch gesagt wird, es werde „das Konzil von Trient fortgesetzt"), das Priesterbild der Bischofssynode wurde eher in Richtung zurück zum Tridentinum gesucht. Kardinal Lucas Moreira Neves (Erzbischof von Salvador in Brasi-

lien) setzte sich in seiner die Synode einleitenden Relatio interessanterweise mit der Vermutung auseinander, es bestehe eine „geheime Absicht", zur Priesterausbildung vergangener Zeiten zurückzukehren. Er bestritt dies für die Synode, der es um das „Heute" gehe, nicht um „die Zeiten des Konzils von Trient oder des 19. Jahrhunderts" – freilich um eine „ebenso gründliche, wenn nicht strengere (robustior)" Bildung des Priesters. Was war damit gemeint?

Daß Kardinal Joseph Ratzinger außerhalb der Tagesordnung gleich am Anfang zu Wort kam, wurde in den Medien als kirchenpolitischer Vorgang kommentiert. Doch seine Relatio war vielleicht der theologisch und ekklesiologisch bedeutendste Beitrag der Synode. Es geht ihm um die Restauration jenes heute kaum mehr anzutreffenden „Sacerdos", des in einer „einzigartigen Verbindung mit Gott" stehenden Mannes. Von daher, und keineswegs aus einer polemischen Tendenz, ist seine einleitende Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie zu verstehen. Wenn er die These Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers kritisiert, das Christentum sei keine Religion (NB: wer die Rolle der Religion auch in heutigen Massakern beobachtet, kann freilich die These verstehen, daß der christliche Glaube die Erlösung auch von Religion ist), dann geht es J. Ratzinger um die Erhaltung und Erneuerung des in der ganzen Religionsgeschichte zentralen Kults. In die gleiche Richtung zielen die kritischen Bemerkungen über die herausgehobene Bedeutung der Schriftlesung, aus welcher das Ideal des Predigers resultiert, und schließlich, wie der Dogmatiker hinzufügt, „die moderne Exegese". Es ist üblich, den Begriff „Restauration" negativ zu verwenden; aber die Malaise des „Fortschritts" hat gelehrt, daß die Geschichte ohne Wiederherstellungen auf Katastrophen zuläuft. Die Frage ist es freilich, was wann restauriert werden kann, ohne daß es zur negativen „Reaktion" kommt. Dies ist das Problem in der Theologie J. Ratzingers und der Bischofssynode in ihrer speziellen Thematik.

Kardinal Ratzinger charakterisierte nach dieser Grundlegung das katholische Priestertum, das er als presbyteriales und epikopales, wenn auch unterscheidend, zusammensah, als Teilnahme an der Sendung Christi und als Nachfolge der Apostel; als Gabe des Heiligen Geistes ist es, wie auch speziell das Bischofsamt, nicht als „Delegation seitens einer Kommunität" zur verstehen. Das Wort vom „allgemeinen Priestertum" (1 Petr. 2,9) wird in einen freilich differenzierenden Bezug gesetzt zum Sinaibund Gottes mit Israel. Daß weder im Alten noch im Neuen Testament von daher ein ordiniertes Priestertum ausgeschlossen wird, ist klar, wenn auch die geschichtliche Entwicklung in den ersten christlichen Gemeinden gesehen werden sollte. Damit ist jedoch, wie auch beim Konzil, nicht klar genug, was das „allgemeine Priestertum" konkret für den Begriff der Kirche bedeutet.

In seiner christologischen Deutung des Priestertums folgte Kardinal Ratzinger ganz der Linie des Konzils, sie theologisch vertiefend. Doch Friedrich Wulf konnte das Dekret über Dienst und Leben der Priester dahingehend kommentieren, daß dort „der einseitig sacerdotale, kultische Charakter des katholischen Priestertums in die große Weite des apostolischen Dienstes hinein... ‚auf-gehoben' wurde" (151). Gewiß bestreitet Ratzinger die Zugehörigkeit dieses Dienstes nicht, und er hat auch im Blick auf die Betriebsamkeit, in der sich heutige Pfarrer aufopfern, durchaus recht mit der Sorge, daß so der „sakrale Aspekt" vom „bloß funktionalen" aufgesogen werden kann. Aber wie kann in unserer Gesellschaft, in der wir zu leben haben, der „Sacerdos" wieder seinen Platz finden? Daß es den „Guru" gibt, zeigt ein Bedürfnis an – aber doch ein sehr bedenkliches. Zu bedauern ist, daß das „Funktionale" nur negativ entgegengesetzt wird, als ob sich die meisten Pfarrer als „Funktionäre" und Organisatoren nicht ihrer ursprünglichen Sendung bewußt wären. Ob nicht mancher Pfarrer fragt: Ach, lieber Herr Professor, kommen Sie doch einmal in meine Gemeinde, aber nicht bloß auf Urlaub ...

In seinen abschließenden „Schlußfolgerungen für die Priester von heute" bemerkte J. Ratzinger, er wolle damit der Synode „nicht vorgreifen". Dies hat er in der Tat nicht getan. Denn was da gesagt wurde über das geistliche Leben und Wirken eines Pfarrers, wiederholt sich des längeren in fast allen Relationen. Die Frage ist nur, wie damit unseren armen lieben Pfarrern in

ihren privaten und dienstlichen Nöten geholfen werden kann. Die gleiche Frage stellt sich auch hinsichtlich des Nachwuchses, der ein Standardthema der Synode war, aber in ziemlich traditionellem Stil, dem zumeist das inspirative Moment aus der Gegenwart her fehlte.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, bilanzierte am Ende der Synode, sie habe wichtige „Anregungen" gegeben, ohne freilich „konkrete Beschlüsse zu formulieren" (die „Propositionen" an den Papst am Schluß der Synode sind geheim). Zum Zölibat oder der Priesterweihe verheirateter Männer sei „nicht viel Neues" gesagt und „nur wenig konkrete Hilfe" geboten worden. Wer die Relationen studiert, gewinnt den Eindruck, daß auch hinsichtlich der in den 13 regionalen Gruppen immer wieder angesprochenen „Identität" des Priesters zwar in der Tradition bewährte Merkmale geradezu einstimmig genannt wurden, im Blick auf unsere Gesellschaft aber kaum „Neues" gesagt wurde. Bischof Klaus Hemmerle ging als Schüler Bernhard Weltes mehr in die Tiefe, wenn er die Identität des einzelnen in einem Geflecht von „Beziehungen" gegeben sah, von der Beziehung zu Christus bis zu allen mitchristlichen und mitmenschlichen Beziehungen. Die Synode beschrieb zumeist „Identität" mit einer starren begrifflichen Nomenklatur, nicht als die immer auch widersprüchliche Kontinuität eines Lebenslaufs, in dem auch die Standesidentität immer neu gefunden werden muß. Kardinal Neves will die priesterliche Identität allein vom höchsten und ewigen Priester Christus bestimmt sehen, nicht „von einzelnen und Kollektiven, von menschlichen Autoritäten oder Soziologen".

Die meisten Relationen erwähnen – entsprechend dem vorgegebenen Fragekatalog – die Bedeutung von Pädagogik und Psychologie für die Ausbildung in den Seminaren, ohne daß viel über die Relevanz dieser Disziplinen gesagt wird (das Dekret des Zweiten Vatikanums über die Ausbildung behilft sich mit der Wendung „gesunde Psychologie"). Schon fast gar nichts, außer Ermahnungen, wird über die persönlichen Nöte amtierender Priester gesagt. Es ist eine Freundlichkeit, daß in der beim Schlußgottesdienst in St. Peter verlesenen „Botschaft an das Volk Gottes" die „Liebe und Hilfe" erwähnt wird, welche die Priester benötigen. Doch dies ist schön und gut wie der ganze Stil dieser „Botschaft". Man kann Publikationen wie die Schriften Eugen Drewermanns kritisieren, aber man kann sie nicht ignorieren.

Lucien Daloz, Erzbischof von Besançon, betonte die Differenz der „Umstände" zur Zeit des Zweiten Vatikanums und in der Gegenwart. Alle Relatoren stimmen darin überein, daß die Ausbildung in den Seminaren durch längere Praxiszeiten ergänzt werden müsse. Peinlich allgemein aber sind die Zeitdiagnosen, in denen alle sattsam bekannten Signaturen wie Säkularismus, Konsumismus, Materialismus, Sexualismus etc. aufgezählt werden. Es werden zwar Unterschiede der Situation in den einzelnen Regionen der katholischen Weltkirche aufgewiesen, doch entsprechend dem gegenwärtigen Zentralismus wird zumeist pauschalisiert. Die Rede war von der Gefahr, daß in der Dritten Welt Kandidaten in die Seminare aufgenommen werden, die einen sozialen Aufstieg erstreben, aber vom christlichen Glauben keine Ahnung haben. In der vom Titularbischof Dominik Hrysosky vorgetragenen Relatio aus den osteuropäischen Ländern wird mit Zufriedenheit festgestellt, daß es dort keinen Mangel an Priesternachwuchs gibt; die dort noch weithin bestimmenden vorkonziliaren Ansichten von der Kirche werden nicht erwähnt.

Bischöfe aus asiatischen und afrikanischen Ländern betonten, es müsse die Priesterausbildung inkulturiert werden, ohne die Einheit der Lehre zu gefährden. Man hätte erwarten können, daß die Unterschiede der Glaubenssituation innerhalb der Weltkirche bei dieser Versammlung aus allen Kulturen deutlicher gemacht worden wären. Doch ganz im Vordergrund stand die Verpflichtung gegenüber dem römischen Lehramt. Im Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester wird zwar vom „stets gültigen philosophischen Erbe" gesprochen, es wird jedoch hinzugefügt, daß „auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit, zumal jene, die beim eigenen Volk bedeutenden Einfluß ausüben, zu berücksichtigen sind" (Nr. 15). Trotz einzelner Differenzierungen macht die Bischofssynode den Eindruck, als werde ein Allerweltstyp des Priesters mit einer uniformen Spiritualität angestrebt.

Vom Gehorsam war auch beim Konzil oft die Rede. Würden aber alle Dokumente der Bischofssynode in einem Band mit einem sorgfältigen Register veröffentlicht, dann könnte man gewiß feststellen, wie geradezu umwerfend oft dort das Wort „Gehorsam" vorkommt und wie selten das Wort „Freiheit". Ausdrücklich warnte Kardinal L. M. Neves vor „Experimenten" in der Seminarerziehung.

„Wir leben in einer Zeit der Hoffnung, in einer Zeit des Wachstums, vielleicht des universellen Wachstums der Kirche", so heißt es in der „Botschaft an das Volk Gottes". Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn dem wuchernden Krisengerede Zuversicht entgegengesetzt wird. Aber was werden die Pfarrer dazu sagen, die Sonntag für Sonntag in ihrer Gemeinde die Zweifel gerade ihrer Besten, ihre Sorgen um den eigenen Glauben und den Glauben ihrer Kinder und Enkel, aufzuhellen versuchen – die ihre ganze Persönlichkeit einsetzen, damit ihre Gemeinde inmitten der immer fremder werdenden Welt und leider auch angesichts einer so undynamisch gewordenen Gesamtkirche in der Liebe ihres Herrn verbunden bleibt? „Insgesamt scheinen (sic!) die Beratungen zu einer Klärung über das Amt des Priesters unter den kirchlichen Vorschriften (sic!) und den Schwierigkeiten dieses Berufs beigetragen zu haben", so schließt H.-J. Fischer in der FAZ (28. Oktober) seinen kurzen Bericht über das Ende der Bischofssynode. Ob das zu erwartende Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. über diese Versammlung, dessen Inhalt man aus seiner abschließenden, die christliche Liebe hervorhebenden Predigt erahnen möchte, mehr Ermutigungen ausstrahlen wird als die Synode und auch als das eher tadelnde päpstliche Wort vom Samstag zuvor?

Im Oktober wurde im Ersten Programm des deutschen Fernsehens eine Dokumentarsendung „Priesterausbildung im Praxistest" veranstaltet. Hier kamen Pfarrer selbst zu Wort, die bei der Bischofssynode nur ferne Adressaten waren, wurden die „Schwierigkeiten" nicht nur in allgemeinen Wendungen deutlich. Nicht in der derzeit laufenden, so unangenehm neokatholisch aufgemachten Serie „Mit Leib und Seele" (sie ist geradezu ein Beleg für Kardinal Ratzingers Kritik am „Funktionär"), sondern in der vorangegangenen Reihe „Oh Gott, Herr Pfarrer!" aus dem Leben in einem Pastorenhaus wurde ins Bild gebracht, in welcher konkreten Lage sich Pfarrer in unserer Zeit befinden, die evangelischen und die katholischen, unter je verschiedenen konfessionellen Bedingungen, alle aber in der gleichen Epoche der christlichen Glaubensgeschichte.

Die „Anregungen", welche die Bischöfe bei ihrer Synode von oben gaben, kamen gewiß aus einer guten Meinung, wenn sie auch hie und da allzu autoritär klingen. Was aber Pfarrer „unter den gegenwärtigen Bedingungen" an lebensnaher Hilfe in ihrer persönlichen Existenz und in ihrer Seelsorge nicht jeden Tag, aber doch häufig erfahren können, das kommt „von unten", besser gesagt: von nebenan. Die synodalen Ermahnungen, die Priester sollten umgänglich mit den Gläubigen sein, sind längst überholt (wenigstens in den meisten Regionen). Der „Pfarrherr" gehört der Geschichte an. Daß daraus manchmal der „Kumpel" wird, mag im Ernst niemand. Im Ausruf „Oh Gott, Herr Pfarrer!" wird nicht kritisiert, wird eine von Herzen kommende Solidarität der „Laien" mit ihren so geplagten Pfarrern bekundet. Aus dieser Solidarität kann wirklich Hoffnung aufgehen. *Oskar Köhler*

Eine „Liturgische Bewegung" der Frauen?

Zu Erfahrungen und Liturgiemodellen der Frauenbewegung

Im Jahr 1986 erschien in San Francisco das Buch „Women-Church. Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities" von *Rosemary Radford Ruether*, dessen deutsche Übersetzung unter dem Titel „Unsere Wunden heilen / unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche" herausgegeben wurde[1]. Der deutsche Titel verlegt den Schwerpunkt von den grundsätzlichen

Überlegungen zu einer „Frauenkirche" auf die „Liturgien der Frauenkirche" und wird damit dem Inhalt nicht gerecht. Rosemary R. Ruether ist Professorin für Praktische Theologie am Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston (Illinois) und gilt als prominente Vertreterin feministischer Theologie in den USA.

Die Kirchen, wie sie sich heute darstellen, sind nach Ruether zur Behinderung für die lebendige Begegnung der Frauen mit dem „Göttlichen" geworden. Die feministische Bewegung soll die kirchlichen Institutionen kreativ nutzen und sich in ihnen einen Standort sichern, ohne sich unterdrücken und kontrollieren zu lassen. Da in der augenblicklichen Situation die Befreiung der Frauen nur ein Werk der Frauen selbst sein kann, ist die Gründung einer „Frauenkirche als feministischer Exodusgemeinschaft" und „Gemeinschaft der Befreiung vom Patriarchat" historisch notwendig. Der Ausschluß der Männer bedeutet nicht eine grundsätzliche Trennung der Geschlechter, sondern die „Formung einer kritischen Gegenkultur".

Als Kulminationspunkt einer längeren Entwicklung könnte „die Frauenkirche zu einer erlösenden Gemeinschaft vom Patriarchat befreiter Frauen und Männer transformiert" und dann in vollem Sinn „Kirche" werden. Ruether interpretiert die Ordination als Demonstration priesterlicher – und männlicher – Macht über die Gemeinschaft und möchte die Leitungsrollen nach dem Rotationsprinzip verteilen, weil der „Klerikalismus" mit einem emanzipierten Verständnis von geistlichen Funktionen unvereinbar ist.

Der zweite Teil des Buchs bietet Entwürfe für rituelle Handlungen. Das Material stammt aus der vorbiblischen, der jüdischen und der christlichen Tradition. Das Repertoire umfaßt:
– Rituale der Gemeinschaftsbildung: Taufe, Rituale der Versöhnung, Exorzismen, Segnungen (einschließlich einer „Architektur für die Frauenkirche");
– Heilungsriten: Überwindung der Gewalttätigkeit wie Inzest, Mißhandlung, Vergewaltigung, Ehebruch, Abtreibung, Fehl- oder Totgeburt, Scheidung und Identitätsfindung einer Lesbierin;
– Übergangsrituale als Liturgien des Lebenszyklus: die Namensgebung für ein neugeborenes Kind, Geburtstage, Pupertätsrituale, Rituale beim Verlassen des Elternhauses, eines Lebensbündnisses und der Gründung einer neuen Familie, Zeremonien für Lebensbündnisse eines heterosexuellen und eines lesbischen Paars, Liturgien der Geburtsvorbereitung, des Umzugs, der Menopause, des Übergangs zum Alter, die Begleitung Sterbender und die Totenfeier;
– Symbole der Transformation oder jahreszeitliche Feiern: Rituale für Tag und Nacht, die Woche, den Monat (Menstruations- und Neumondrituale), den Herbst (Allerheiligen und Holocaust, Erntedank), den Winter (Märtyrer für die Freiheit, Weihnachten, Wintersonnenwende), den Frühling (Aschermittwoch, Karfreitag, Ostern, Seder, Holocaust) und Sommer (Feier der Erde, Sommersonnenwende, Hiroshima-Gedenktag).

Eine wichtige Frage ist das besondere Profil der Entwürfe und ihr Verhältnis zur traditionellen christlichen Liturgie. Bei den einzelnen Feiern überrascht der Reichtum an Symbolhandlungen und die damit verbundene starke Einbeziehung der Situation, die bei weitem alles übersteigt, was in kirchlicher Liturgie üblich ist. Dabei ist zu berücksichtigen, daß hier an eine überschaubare Gruppe – fast einer Ordensgemeinschaft vergleichbar – gedacht ist. Die „Klausur", das Verbot der Teilnahme von Männern, ermöglicht eine größere Unbefangenheit mit Elementen, die in einer plural zusammengesetzten Gemeinschaft auf Schwierigkeiten stoßen würden.

Besonders auffällig ist der häufige Gebrauch von „Exorzismen", in denen der „böse Geist" des Patriarchalismus und der Gewalt gegen Frauen als dämonische Kraft beschworen wird. Dies ist eine Form, die aus gutem Grund – zur Vermeidung der Dämonisierung von Personen – in der Liturgiereform der katholischen Kirche aufgegeben und in ein „Gebet um Befreiung" umgewandelt worden ist.

Mit der Aufgabe des ordinierten Amtes, wie es für die Leitung der sakramentlichen Liturgie Tradition ist, ist zweifellos der Bereich der katholischen – aber auch der evangelischen – Kirche verlassen. Anders steht es mit den Wortgottesdiensten und Segnungen, wenn diese nicht – wie die Bündniszeremonien für Homosexuelle

und Lesbierinnen – in Spannung zur kirchlichen Ethik geraten.

Bei den vorgelegten Entwürfen dominiert die Interaktion zwischen den Teilnehmern – also die horizontale Ebene –, während die Verkündigung des Wortes Gottes und die Antwort im Gebet in den Hintergrund getreten sind. Die Schriftlesung ist – oft in Form von Paraphrasen – feststehendes Element, das allerdings mit den vielen biographischen Texten konkurrieren muß. Bedenklich ist, daß das Neue Testament völlig zurücktritt. Dies kann durch das stärkere Engagement für das Alte Testament nicht entschuldigt werden und deutet auf gravierende Defizite im Traditionszusammenhang hin.

Die Gebetstexte sind in ihrem Duktus von den leidvollen Situationen im Leben von Frauen und von Appellen zum Engagement geprägt. Das Gebet zeigt sich primär im Dienst der Aufarbeitung von Problemen. Dagegen fällt der doxologische Aspekt des Lobens und Dankens weitgehend aus. Im wichtigen Bereich der Anrede macht sich das Ringen um das Gottesbild besonders bemerkbar. Eine Kyrie-Anrufung im Sinn der traditionellen Anrufung Christi fehlt. Hier müßte nachgefragt werden, welche Bedeutung Ruether der Gestalt Jesu Christi zumißt.

Der Symbolreichtum der beschriebenen Rituale, ihre intensive Einbeziehung der Natur und der alttestamentlichen Erfahrungen stellt eine Anfrage an die christliche Liturgie dar. Der Umgang mit Sünde als gesellschaftlicher Gegebenheit und privater Verwundung in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen kann die kirchlichen Bußakte aktualisieren.

Auf keinen Fall darf das Anliegen der Frauen, wie es in ihren – oft „anstößigen" – Feiern laut wird, ungehört in den Kirchen verhallen. Freilich ist auch Kritik im Dialog notwendig. Vor allem ist von seiten der Männer und Frauen, die miteinander ihren Weg zur Erneuerung der Kirche gehen möchten, anzufragen, wie denn eine Aufteilung in mehrere „Kirchen" – „Gemeindekirche", „Frauenkirche" und „Männerkirche" – mit der Intention des Evangeliums zur Sammlung von Männern und Frauen im Leib Christi zu vereinbaren ist. Bietet sich wirklich keine andere Konzeption an?

Unter dem Titel „Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis"[2] haben *Christine Hojenski* (Studienrefendarin und katholische Theologin), *Birgit Hübner* (Studienreferendarin, Theologin und Germanistin), *Reinhild Hundrup* (Gemeindeassistentin in der katholischen Hochschulgemeinde Münster) und *Martina Meyer* (katholische Theologin und Anglistin) Modelle feministischer Liturgie, die seit drei Jahren in den Hochschulgemeinden in Münster gefeiert wurden, herausgegeben.

Die katholische Diplomtheologin und Germanistin *Andrea Schulenburg* mißt der „feministischen Spiritualität" Priorität zu. Bisher waren Frauen durch gesellschaftlich und kirchlicherseits auferlegte Identitätsmodelle daran gehindert, eine eigene Spiritualität zu entfalten. Sie wurden „domestiziert in der Rolle der Ehe-Frau, Haus-Frau und Mutter", „kolonialisiert" durch die Erziehung zum Sich-Unterordnen, degradiert als „Gottes zweite Garnitur" und angeleitet zu einer „Herr-ich-bin-nicht-würdig-Spiritualität". Demgegenüber gilt es, „schwesterlich Frei-Räume genießen zu lernen", „zu den eigenen Quellen zu gehen" und „herrschendes Denken zu verrücken".

Schulenburg sieht das Konzept „Frauenkirche" anders als Ruether. Sie glaubt nicht, daß sich christliche Feministinnen nur im „Auszug aus den patriarchalen christlichen Strukturen" befreien können. In Gestalt von Frauengruppen – im Rahmen kirchlicher Strukturen – sollen sich die Frauen „einmischen", bis „die herrschaftsfreie Gestalt einer Kirche aus Frauen und Männern, inspiriert durch feministische Spiritualität", Wirklichkeit wird.

Christine Schaumberger, Mitarbeiterin an der Gesamthochschule Kassel und Doktorandin in katholischer Theologie in Münster, klagt die kirchliche Verkündigung und Liturgie an, den Frauen nicht Brot, sondern Steine zu bieten. Die angebotenen Liturgien erlebt sie selten als anamnetische Gedächtnisfeiern, die „für den Kampf um Befreiung und Solidarität nähren, stärken und heilen", sondern eher als Veranstaltungen, in denen sie „mit Vergessen, Ausgrenzung, Entmündigung und Beschwichtigung" abgespeist wird. Dies trifft besonders auf die liturgische Sprache zu, die an androzentrischen Formeln,

Bibelübersetzungen, Kirchenliedern und Gebeten festhält und so die Ausgrenzung von Frauen festschreibt. Die feministischen Christinnen beanspruchen „das Frauenerbe, das in herrschender Liturgie verborgen ist".

Der „*Projektbericht*" über die Erfahrungen in Münster weist auf den Einfluß amerikanischer Erfahrungen hin. Seit drei Jahren werden in Münster regelmäßig – im Abstand von vier Wochen – feministische Liturgien gefeiert. Träger ist ein Kreis von überwiegend kinderlosen, zwischen 20 und 30 Jahre alten Frauen, zumeist mit einem Hochschulstudium. Die Teilnehmerinnen sind stark engagiert in Gemeindegruppen und haben Bedürfnis nach Kontakt mit der christlichen Tradition, kennen aber auch Zorn und Protestgefühle. Für viele sind die feministischen Liturgien eine wesentliche Ergänzung zu den traditionellen Gottesdiensten. Für andere stellen sie zunehmend eine Alternative dar, und für wieder andere sind sie „der einzige Zugang und Ort einer in Gemeinschaft gelebten Spiritualität". Der Kreis grenzt sich nicht prinzipiell von Männern ab, möchte aber das Spezifische einer Frauengruppe nicht aufgeben.

Die inhaltliche Gestaltung der Feiern geht meist von Grundthemen des Lebens der Frauen in der „patriarchalen" Realität und vom Bedürfnis nach selbstbestimmtem Leben aus. In der Begegung mit der biblischen und christlichen Tradition, aus der alle kommen, wird eine Deutung gesucht. Jede Liturgiefeier beginnt mit einer „Anfangsrunde" im großen Kreis, die Zugänge zum Thema offenlegt. Es folgt ein Austausch von Erfahrungen und Gedanken in kleinen Gruppen, meist nach der Lesung oder Nacherzählung von literarischen und biblischen Texten. Den Abschluß bildet ein Gebetskreis, in dem die Frauen das, was ihnen in der Liturgie wichtig geworden ist, der Gemeinschaft vortragen. Hier ist Raum für Gedanken, Wünsche und „Für-Bitten". Ein wichtiges Element ist der „Segen" bzw. die „Ermutigung". Auch Gesten und Tanz spielen eine bedeutende Rolle. Jede Liturgie schließt mit einem Mahl, in dem alle miteinander teilen, was sie mitgebracht haben.

Der zweite Teil des Buchs bringt dreizehn Liturgien als Auswahl aus ungefähr dreißig Feiern der letzten drei Jahre. Die Themenstellung wird immer bei der vorhergehenden Liturgie bestimmt.

Beim Vergleich zwischen Rosemary R. Ruether und den Münsteraner Theologinnen zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Der Feminismus Ruethers sieht im „Patriarchat" – und damit in den konkret in Gesellschaft und Kirche agierenden Männern – ein Machtphänomen, das die Frauen zwingt, sich bis in die Liturgie hinein zusammenzuschließen. Wird dabei genügend bedacht, daß „Frauen und Männer Opfer ihrer Rollen" (A. Schwarzer 1975) sind und die Klausurierung der Frauen – mit der rigiden Abwehr des männlichen Elements – jede fortschreitende Integration von Männlichem und Weiblichem in der christlichen Ekklesia behindert? Die Einbeziehung der Eucharistie in die Auseinandersetzung ist nicht akzeptabel. Sie will doch – im Hören auf das *eine* Wort und im Empfang der *einen* Kommunion – die paulinische Vision von 1 Kor 12,12 realisieren und ermöglichen, daß als „Gnade" – allen Widerständen zum Trotz – der eine Leib Christi aus vielen Gliedern gleicher Würde entsteht.

Anstelle der radikalen Lösung einer „Frauenkirche", die ihren eigenen Weg geht, agiert in Münster der „Frauenkreis" – vielleicht am Rand, aber doch integriert in die Hochschulgemeinden –, bewußt im Bereich von Kirche. In der Liturgie wird die traditionelle Struktur eines Wortgottesdienstes gewählt, der mit Interaktionen und Symbolen angereichert wird. Die Begrenzung auf Frauen als Teilnehmerinnen wird gruppenpsychologisch begründet. Damit werden die Kontakte zum anderen Geschlecht nicht abgebrochen, und die kirchliche Einheit bleibt im Blick.

Die Zeugnisse der Frauenbewegung, wie sie Rosemary R. Ruether für den ökumenischen Raum und der Münsteraner Kreis für den katholischen Bereich vorgelegt haben, sind zweifellos ein ernster und zugleich anregender Beitrag, der die Kirche und die Pfarrgemeinden, die Theologen und speziell die Liturgiker zu Schlußfolgerungen einlädt.

Konsequenzen aus den Anstößen der Frauenbewegung hat die katholische Liturgiewissenschaftlerin Teresa Berger gezogen (The Women's Movement as a Liturgical Movement: A

Form of Inculturation, in: Studia liturgica 20, 1990, 55–64; vgl. dies., Liturgiewissenschaft und Frauenforschung – getrennte Schwestern, in: Theologische Revue 85, 1989, 355–362). Sie plädiert dafür, die charakteristischen, liturgiefähigen Ergebnisse der „liturgischen Bewegung der Frauen" in die Liturgiewissenschaft und in die Liturgie einzubringen. Ihr ist wohl beizupflichten, wenn sie von einem hochaktuellen Aspekt der Inkulturation spricht, der bisher noch nicht wahrgenommen worden ist und eine legitime und bedeutsame Bereicherung für die Kirche darstellt. *Franz Kohlschein*

[1] Ruether, Rosemary Radford: Unsere Wunden heilen – unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart: Kreuz 1988. 319 S. Kart. 29,80.

[2] Meine Seele sieht in das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hrsg. v. Christine Hojenski, Birgit Hübner, Reinhild Hundrup, Martina Meyer. Stuttgart: Kreuz 1989. 319 S. Kart. 29,80.

BESPRECHUNGEN

Pastoral

BAUMGARTNER, Isidor: *Pastoralpsychologie.* Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf: Patmos 1990. 703 S. Lw. 89,80.

I. Baumgartner, der in Passau und Wien lehrt und Aus- und Fortbildungskurse hält, geht von der Überzeugung aus, daß der Dialog zwischen Theologie und Psychologie und die Disziplin Pastoralpsychologie noch in ihren Anfängen stecken. Sein Ziel ist es, die bestehenden Ansätze in systematischer Absicht weiterzuführen. Dazu erörtert er in einem ersten, wissenschaftstheoretischen Teil die Aufgaben der Pastoralpsychologie, ihre Methoden, ihr Angewiesensein auf einen kritischen Dialog zwischen Theologie und Psychologie und ihre heutige Stellung zwischen euphorischen Erwartungen und ängstlicher Abwehr bei den Seelsorgern. Hier nennt er auch ein Anliegen, das er immer wieder aufgreift: Pastoralpsychologie soll als „elementare Theologie" (J. Werbick) psychologische Einsichten in die Krisen, Entwicklungsphasen und Mechanismen der Psyche theologisch deuten und damit die Glaubensüberlieferung für den konkreten Lebensvollzug erschließen.

Den Ausgangspunkt und das Gliederungsprinzip für dieses Programm gewinnt er in Teil II aus einer elementartheologischen, symbolisch-existentiellen Meditation der Emmauserzählung (Lk 24,13–35), die der Seelsorge modellhaft die Ziele zeigt: Hinzukommen und Mitgehen (Koinonia), Stehenbleiben bei dem, was traurig macht (Diakonia), den Sinn der Schrift erschließen (Martyria), das Brot brechen (Leiturgia) und Kirche stiften als Erzählgemeinschaft. Die weiteren Darlegungen entfalten diese Schritte. So behandelt Teil III kritische Lebensereignisse im allgemeinen, die Lebenslaufphasen nach E. H. Erikson, Kindheit und Elternschaft, den Trauerprozeß, die „Grundformen der Angst" (F. Riemann), emotionale Stabilität und Labilität nach H. J. Eysenck und die Grundzüge von Psychosen und Neurosen und gibt jeweils Hinweise zur seelsorglichen Begleitung.

Teil IV begründet das Mitgehen in Lebenskrisen theologisch, weist auf strukturelle Ursachen für die Vernachlässigung von Seelsorge in der Kirche hin, zeigt, wie und weshalb Seelsorgsgespräche mißlingen, wertet eine Untersuchung des Autors über Ängste und Persönlichkeitsmerkmale von Seelsorgern aus und macht Vorschläge zur Förderung der Begleitungskompetenz durch Pastoralpsychologie im Theologiestudium sowie durch Berufseinführung und Praxisberatung. Teil V begründet zunächst die diakonische Zuwendung zum psychisch Leidenden und zeigt dem Seelsorger, welche Beiträge ihm die Psychoanalyse, die Verhaltenstherapie, die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie und die Familientherapie bei kritischer Rezeption bieten können. Daß Seelsorge nach dem Emmausmodell auch Verkündigung (Martyria) umfaßt und welche Verkündigungsmöglichkeiten im Hören auf die Lebensgeschichte der Klienten (und auf die eigene) sowie im Erzählen von biblischen Glaubensgeschichten im Sinn tiefenpsychologischer Schriftauslegung nach E. Drewermann liegen, erörtert Teil VI, während Teil VII für ein angemessenes, „heilendes" Symbolverständnis der Sakramente wirbt und diese Grundlegung im Hinblick auf Taufe und Taufgespräch praktisch anwendet. Teil VIII resümiert als Ziele heilender Seelsorge: Selbstfindung in Gotteserkenntnis und kirchlicher Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft.

Baumgartner präsentiert dem Leser in verständlicher Sprache und mit spürbarer Freude am Formulieren eine Fülle von Gedanken. Was das Buch wertvoll macht, sind die praktischen Passagen in Teil III und IV sowie die kenntnisreiche Einführung in die wichtigsten Therapierichtungen in Teil V. Problematisch erscheint hingegen die überzogene Emmausmetaphorik, das Übergewicht des Grundsätzlich-Allgemeinen in den nicht enden wollenden theologischen Korrelations- und Motivationsbemühungen, wobei manche praktische Aufgabe – etwa die

Seelsorge im Krankenhaus – eine konkretere Erörterung verdient hätte. Fraglich ist auch, ob die Themen Verkündigung (Teil VI) und Sakramente (Teil VII) nicht in eine andere Disziplin gehören und was die tiefenpsychologischen und symboltheoretischen Überlegungen, die der Autor aus bekannten Werken zusammenträgt, über die konkreten psychologischen Voraussetzungen einer wirksamen Pastoral aussagen. Ein anregendes Buch für den, der sich von seiner Ausführlichkeit nicht abschrecken läßt.

B. Grom SJ

ZU DIESEM HEFT

Als eine Gemeinschaft von Glaubenden ist die Kirche auch eine Rezeptionsgemeinschaft: Sie hört das Wort Gottes und nimmt es verstehend auf. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, macht darauf aufmerksam, welch umfassende Bedeutung die Rezeption in der Kirche hat, und zwar vor allem als Beitrag der Gläubigen zur Wahrheitsfindung.

Die Frage nach dem Heiligen beschäftigt seit einigen Jahren auch die Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie – ein Zeichen dafür, daß dieses Thema im Leben der Menschen einen neuen Stellenwert erhält. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, beobachtet diese Entwicklung.

Gerhard Böwering, Professor an der Yale-University (USA), befaßt sich mit der Situation des Islam in der heutigen Welt. Er nennt die Probleme und setzt sich mit den wichtigsten Tendenzen auseinander, die bei der Suche nach einer gemeinschaftlichen Identität sichtbar werden.

Werner Arens, Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, untersucht den Sinn der Begriffe Gehorsam und Verantwortung. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt ihrer Verwendung in der Kirche.

Im Zug der Arbeitszeitverkürzung wächst auch der Wunsch oder die Forderung nach einer flexibleren Gestaltung der Arbeitszeit. Friedhelm Hengsbach, Professor für Sozialwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach den Maßstäben, die dabei beachtet werden müssen.

Neuevangelisierung Europas

In der Geschichte Europas spielte das Christentum eine wesentliche Rolle. Neben dem griechisch-römischen Erbe ist es zur prägenden Kraft geworden. Doch begann schon in der alten Kirche eine Entwicklung, die zu zwei unterschiedlichen, auch regional getrennten Glaubens- und Lebensformen führte. Beide, die byzantinisch-östliche und die römisch-westliche Welt, beriefen sich zwar einmütig auf die Heilige Schrift und die Konzilien der alten Kirche. Sie gingen aber in der konkreten Ausgestaltung von Kirche, Gesellschaft und Staat getrennte Wege, so daß man schon von daher nicht ohne weiteres von Europa als einer geistigen Einheit sprechen kann. Das Entstehen neuer Konfessionen im 16. Jahrhundert hatte keine so tiefgreifenden Wirkungen mehr, weil aufgrund der langen gemeinsamen Geschichte eine stärkere Einheit erhalten blieb als zwischen Westen und Osten. Aber es entstanden neue geistige Welten: Europa wurde auch in seinem westlichen Teil pluralistisch. Spätestens mit der Auflösung der geschlossenen konfessionellen Milieus nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich auch innerhalb der einzelnen Kirchen eine große Vielfalt der Lebens- und Glaubensweisen herausgebildet. Betrachtet man darüber hinaus die Unterschiede, ja Gegensätze der nationalen und regionalen Kulturen, dann muß man dem Urteil Kardinal Franz Königs zustimmen, Europa sei heute „weniger denn je eine geistige Einheit". Es ist ein höchst plurales Gebilde.

Gemeinsam sind am ehesten die formalen Kennzeichen der Moderne: neben dem Pluralismus die Säkularisierung, der Individualismus, die Dynamik des Lebens. Die religiöse Sinngebung hat für immer weitere Lebensbereiche ihre Bedeutung verloren. Die moderne Welt hat den humanen Gehalt des Christentums von seiner religiösen Grundlage abgelöst und beansprucht ihn in säkularisierter Form für sich selbst. Dem Einwand, nur der christliche Glaube könne Freiheit und Menschenwürde sichern, hält sie die bisherige Erfahrung entgegen. Über die jeweilige Lebensform und die Wertpräferenzen entscheidet der einzelne, das Individuum, nicht mehr kirchliche, staatliche oder gesellschaftliche Institutionen. Schließlich sieht der moderne Mensch seine Welt nicht mehr als eine statische Größe an. Sie ist vergänglich und verändert sich ständig. Der fortgesetzte Wandel wird zu einem wesentlichen Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dies alles gilt derzeit für West- und Mitteleuropa. Es ist aber nur eine Frage der Zeit, bis diese Entwicklungen auch die Länder Osteuropas erfaßt haben.

Die Kirche hat es also in Europa mit den Grundströmungen der Moderne selbst zu tun. Das ist wohl der Grund, warum kirchliche Erklärungen und Stellungnahmen so merkwürdig blaß bleiben, wenn sie Besonderheiten Europas und

der Aufgabe der Kirche in Europa hervorheben wollen. Sie können nur von Entwicklungen und Problemen sprechen, die zwar von Europa ihren Ausgang genommen haben, heute aber weltweit wirken.

Im Blick auf Europa sprechen heute viele von der Notwendigkeit einer Neuevangelisierung. Dieser Begriff setzt voraus, Europa habe sich so weit vom christlichen Glauben entfernt, daß er neu, gleichsam zum zweiten Mal verkündigt werden müßte. Diese Diagnose ist aber alles andere als sicher. Phänomene wie der Rückgang des Gottesdienstbesuchs und der Teilnahme am kirchlichen Leben oder die Distanzierung der Menschen von kirchlichen Lehren und Normen beweisen zwar einen Schwund der religiösen Praxis und der Bindung an die Kirche. Sie besagen aber lediglich etwas über das äußere, beobachtbare Verhalten. Für die innere Einstellung der Menschen haben sie nur einen begrenzten Aussagewert. So weiß man nicht, wieweit der religiösen Praxis in früheren Zeiten eine in freier Entscheidung gründende Glaubensüberzeugung entsprach. Es ist also durchaus möglich, daß der Anteil der überzeugten Christen heute nicht sehr viel kleiner ist als vorher. Was häufig als Glaubensverfall wahrgenommen wird, könnte ebenso das Ergebnis eines Konzentrationsprozesses auf die wirklich Überzeugten sein. Ferner spielt eine Rolle, welche Vergleichspunkte man heranzieht. In Frankreich zum Beispiel oder in Rom, der Diözese des Papstes, war die Zahl der Kirchenbesucher nie sehr hoch. Die Bindung der deutschen Katholiken an ihre Kirche in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Ergebnis einer einmaligen historischen Konstellation, nämlich ihrer Minderheitensituation und der Abschottung von den Entwicklungen der Neuzeit. Die heutige Lage ist also zunächst einmal die Folge der Auflösung der konfessionellen Sonderwelten und der Konfrontierung der Katholiken mit den Modernisierungsprozessen der letzten zwei Jahrhunderte. Sie muß nicht Zeichen eines Niedergangs des Glaubens selbst sein.

Anders liegen natürlich die Dinge, wenn man eine von kirchlichen Normen beherrschte Gesellschaft als Ideal ansieht oder bestimmte historisch gewachsene Formen wiederherzustellen versucht. Ein solches Ziel ist in der heutigen Welt nicht nur utopisch. Es widerspricht auch den Prinzipien, die das Zweite Vatikanische Konzil formuliert hat: Die Kirche bejaht die „rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur" und ist „an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden". Heute lebt das Christentum in einer auf geistiger Konkurrenz beruhenden Welt. Es muß sich diesem Wettstreit stellen, die ihn bedingende Pluralität akzeptieren und die Entscheidungsfreiheit der Menschen achten. Neuevangelisierung Europas bedeutet also nichts anderes, als was immer und überall Auftrag der Christen ist: Die Botschaft des Evangeliums in der jeweiligen Zeit glaubwürdig zu bezeugen und zu verkünden. *Wolfgang Seibel SJ*

Hans Kramer

Binnenkonflikte im Lehramt

Kontroverses zu Liebe und Partnerschaft

Konflikte sind im Zusammenleben der Menschen und Christen nicht nur unvermeidlich, sondern auch zu begrüßen. Konflikt als Widerstreit der Einsichten, Begründungen, Wertungen, Aussagen, Deutungen und Entwürfe auch in Fragen des Glaubens und der Sitten ist notwendig. Weil Wahrheit nur in endlicher Gestalt habbar ist, erweist sich der Konflikt als die Weise des Ringens um die wahrere Wahrheit und die bessere Zukunft. Aber im Konflikt als Widerstreit ringen nicht Ideen miteinander. Ideen sind keine agierenden Subjekte. Ideenkonflikte können nur als Konflikte der Personen ausgetragen werden, welche die Ideen vertreten. Dadurch werden Ideenkonflikte notwendig zu sozialen Konflikten. Infolgedessen ist Gegnerschaft unausweichlich. Feindschaft droht. Feindschaft macht das produktive Austragen von Konflikten um die wahrere Wahrheit und die bessere Zukunft mit Sicherheit unmöglich[1]. Denn in der Feindschaft zielt man mit Haß auf die Ausschaltung der Vertreter bekämpfter Ideen bis zu deren Vernichtung. Darum ist eine unangemessene Eskalation des Konflikts zu vermeiden. Besonders die aus strategischen Gründen unternommene Verschiebung auf unechte Konfliktfelder sollte unterbunden werden.

Im folgenden soll an einigen Beispielen gezeigt werden, daß es innerhalb des authentischen Lehramts der katholischen Kirche Kontroversen und Konflikte gibt, weil in Dokumenten unterschiedliche Positionen zu Lebensfragen vertreten werden. So geschieht es in Stellungnahmen zu Liebe, Partnerschaft und Ehe. Wenn auf diese Weise Binnenkonflikte im Lehramt aufgezeigt werden, könnte eine Entlastung geschaffen werden. Dann kann nicht weiter exklusiv behauptet werden, es handle sich in diesen Sittlichkeitsfragen um Konflikte zwischen dem Lehramt auf der einen Seite und den Theologen auf der anderen Seite. Durch diese Behauptung wird eine Konfliktverschiebung vorgenommen. Es wird Feindschaft zwischen falsch definierten Parteien induziert. Damit werden Gerechtigkeit und Liebe als Regulative ausgeschaltet. Der Konflikt endet in Destruktion. Das kann vermieden werden, wenn die Divergenzen und Konflikte an den Orten ihrer Entstehung ausgemacht werden: in Texten des authentischen Lehramts, sei es, weil sich ein einzelner Text einer Glaubensautorität als inhomogen erweist, sei es, daß Texte, die von verschiedenen Instanzen des Lehramts kommen, nicht mit Redlichkeit in Übereinstimmung gebracht werden können.

Der Zwiespalt in Casti connubii (1930)

Die Enzyklika Pius' XI. von 1930 Casti connubii „über die Hoheit und Würde der reinen Ehe" bildet einen Markierungspunkt für die katholische Ehelehre. Sie ist geschrieben worden mit der Hauptabsicht, Empfängnisverhütung als in jedem Fall unsittlich zu erklären und sie nicht in die Gewissensentscheidung des Paares zu stellen, wie es die anglikanische Kirche kurz zuvor getan hatte. Die sittliche Norm wird abgeleitet von der augustinischen Lehre über die Ehegüter, die in der Enzyklika, wie schon im damals geltenden Codex Juris Canonici, als Ehezwecke umdefiniert werden. So heißt es markant: „Hauptzweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung des Kindes." Das Wort Hauptzweck, lateinisch finis primarius, ist das Stichwort.

Nun hat aber der Papst eigenhändig eine Einfügung in den für ihn ausgearbeiteten Text der Enzyklika vorgenommen. So wurde es später bekannt, oder auch nicht bekannt, weil in vielen Übersetzungen diese Passage, die in den Gesamtduktus nicht zu integrieren ist, weggelassen wurde. In der „authentischen deutschen Übersetzung" findet sie sich. Allerdings ist sie verstümmelt. Der vom Papst selbst verfaßte Text in der Enzyklika lautet nach dieser Übersetzung: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Katechismus Romanus lehrt, sehr wahr und richtig als Hauptgrund (primaria causa) und eigentlichen Sinn (primaria ratio) der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinn als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen."[2] Die Intention des Papstes ist klar: Er will etwas anderes als primär benennen gegenüber der Zeugung. Die Begründung erscheint als logisch zirkulär in dem Sinn: Man kann Ehe im weiteren Sinne als Partnerschaft im sittlichen Wohlwollen für den anderen werten, dann ist Partnerschaft das Hauptanliegen. Irgend etwas im Gedankengang wirkt unausgereift, oder die Formulierung ist mißglückt.

Für diesen Eindruck ist die deutsche Fassung verantwortlich. Denn der deutsche authentische Text übersetzt nicht alles. Die lateinische Begründung des Papstes für die Einführung eines anderen Hauptanliegens ist präziser und infolgedessen logisch korrekt. Er argumentiert: „. . . wenn man nämlich die Ehe auffaßt nicht enger genommen (pressius) als Institution, Nachkommen in rechtmäßiger Weise (rite) zu zeugen und zu erziehen, sondern weiter gefaßt als Gemeinsamkeit, liebender Umgang und Gemeinschaft des ganzen Lebens." Als seine Perspektiven für die Ehe nennt der Papst: 1. die Lebensgemeinschaft (communio), 2. das liebende Verhältnis oder der zärtliche Umgang (consuetudo) und 3. die enge Verbindung (societas). Der Papst differenziert augenfällig zwischen Rechtsinstitution und personaler Relation. Die personale Relation war nach seinem Urteil in dem Text, den man für ihn ausgearbeitet hatte, zu kurz gekommen.

Der Papst wählt bewußt und gewollt auf dem Weg einer Einfügung eine personale Sicht gegenüber der institutionellen und naturalen Grundausrichtung der gesamten Enzyklika. Die Argumentationen auf das Verbot hin, um dessentwillen das Rundschreiben verfaßt wurde, werden zumindest gestört. Der argumentative Konflikt ist bekanntlich nicht aufgearbeitet, vielmehr durch Weglassungen in der Drucklegung oder lakonische Entscheidungen des Sanctum Officium unterdrückt worden. Im Text des Lehramts stand und steht aber Kontroverses.

Ehe: Bund oder Band oder Vertrag?

Wenn es um die heiklen Fragen von Scheidung und Wiederheirat Geschiedener in der katholischen Kirche geht, wird immer wieder erklärt, die Frage, ob die Ehe ein Bund oder ein Vertrag ist, sei seit dem Konzil nicht geklärt. Bischöfe insbesondere begründen so ihre Zurückhaltung, wenn Seelsorger auf eindeutige Stellungnahmen drängen. Dabei ist unbezweifelt, daß die Pastoralkonstitution Gaudium et spes (GS) des Konzils mit aller Entschiedenheit eine personale Neuinterpretation der Ehe geleistet und den Vorrang des Rechtsdenkens beendet hat[3]. Die Gedankenführung in den Artikeln 48 bis 50 ist dreifach gestuft. Danach ist die Basis für Ehe das personale Einverständnis und das partnerschaftliche Sich-Schenken. Daraus ergibt sich als zweites die Institution. Diese Institution erhält drittens unter Gläubigen eine religiöse Dimension. Durch Gottes Gnade und Liebe wird sie erhöht. Sie wird Sakrament. Im Text des Konzils lautet das so: „Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund (foedus), das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft" (GS 48). In der Sicht der Konzilsväter gilt die eheliche Liebe entschieden als hoher und letztbegründender Wert. Wörtlich: „Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln. Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht. Eine solche Liebe, die Menschliches und Göttliches in sich eint, führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst, die sich in zarter Zuneigung und Tat bewährt, und durchdringt ihr ganzes Leben" (GS 49). An dieser Stelle verweist der Konzilstext auf die brisante Papsteinfügung in Casti connubii von 1930.

Die personale Ausrichtung des Konzilstextes wird durch die Tatsache unter-

strichen, daß die Änderungsanträge von 190 Konzilsvätern, welche die Ehe als Vertrag (contractus) und nicht als Bund (foedus) bezeichnet haben wollten, abgelehnt wurden. Dennoch gibt es in Art. 48 Benennungen, die zum Hauptduktus in erheblicher Spannung stehen. Im zweiten Satz wird die Institution Ehe ganz im Sinn der alten Tradition als Band (vinculum) bezeichnet, und es ist in einer nicht zu erwartenden Weise die Rede auch von „Gütern und Zielen der Ehe". Die Anmerkung zu diesem Satz bringt dann das ganze Gewicht der eben überwundenen Tradition herbei mit ausführlichen Verweisen auf Augustin, Thomas, das Dekret für die Armenier und Pius XI. Kontrastierend zum neuen Denken des Konzils steht die alte Ehezwecklehre wieder da.

Der Kontrast, den man im Konzilstext vielleicht als halboffen kennzeichnen kann, wird im neuen Codex Juris Canonici als dem lehramtlichen Text von 1983 voll aufgebaut[4]. Der erste Canon, der über die Ehe handelt, 1055, nennt in seinem § 1 die Ehe einen Bund. Der § 2 des gleichen Canon setzt dagegen die Rede vom Ehevertrag. Canon 1057 § 2 spricht von dem Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu gründen. Gegenüber dem alten Rechtsbuch wird von Selbstübereignung gesprochen statt der früheren Übertragung von Rechten. Dagegen handelt der neu geschaffene Canon 1095 in Nr. 2 und 3 von ehelichen Rechten und Pflichten sowie den wesentlichen Verpflichtungen, die beim Abschluß der Ehe zu übernehmen sind.

In der Wirkungsgeschichte könnte aber die Tatsache eine höchste Brisanz bekommen, daß in drei Canones des Weiherechts weiterhin vom Vinculum, dem „Band" der Ehe gesprochen wird und daß es im kirchlichen Eheprozeß den Ehebandverteidiger, nicht einen Ehebundverteidiger gibt. Es werden damit die sachlichen und sächlichen Interpretamente des alten Codex gegen die personalen Konzeptionen des Konzils wiederbelebt und in der authentischen Lehre, als welche der Codex gilt, in Kontrast gestellt.

Kanonistische Forschungen sind zu dem Ergebnis gekommen, daß es nicht möglich ist, diese juristische Ehelehre in sich kohärent darzustellen und schon gar nicht mit der Ehetheologie der Pastoralkonstitution in Einklang zu bringen[5]. Dagegen wurde aber wiederholt in päpstlichen Ansprachen der neue Codex als genuine Frucht und legitime Fortführung der Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnet.

Fruchtbarkeit der Ehe oder des einzelnen Aktes?

Das Konzil weist in zwei sehr markanten Sätzen die Fruchtbarkeit der ganzen Ehe zu und nicht dem einzelnen ehelichen Akt. „Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institution der Ehe und die eheliche Liebe auf die Zeugung und Erzie-

hung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung" (GS 48). „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet... Ohne Hintansetzung der übrigen Eheziele sind deshalb die echte Gestaltung der ehelichen Liebe und die ganze sich daraus ergebende Natur des Familienlebens dahin ausgerichtet, daß die Gatten von sich aus entschlossen bereit sind zur Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers, der durch sie seine eigene Familie immer mehr vergrößert und bereichert" (GS 50). Was im Deutschen mit „Wesen" und „natürliche Eigenart" der Ehe wiedergegeben wird, lautet im Lateinischen „indole sua" im Ablativus instrumentalis. Indoles, der Nominativ, ist zusammengesetzt aus „indu", einer alten Form für „in", und „alesco", heranwachsen. Indoles ist also das innere Wachstumsgesetz, somit die natürliche Beschaffenheit. Folglich kann man als Aussageabsicht der Konzilsväter formulieren: Ehe und eheliche Liebe sind natürlicherweise offen auf Kinder hin. Der Kommentar von Bernhard Häring im Lexikon für Theologie und Kirche, der die Vorgänge der Beratung dokumentiert, belegt, daß ein personales statt eines naturrechtlichen Denkens an diesen Stellen eingebracht wurde. „Nicht Sachbezüge oder biologische Funktionen" können bestimmend sein[6].

Wenn die Kirche das göttliche Gesetz auslegt, dann hat das zu geschehen „im Licht des Evangeliums" (GS 50) – und nicht, so kann man interpretieren, im Sinn einer irgendwie gearteten Philosophie. Denn die Anweisung des Konzils, das göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums auszulegen, ist korrigierend ausgerichtet gegen ein ausuferndes Naturrechtsdenken. Positiv ist damit gesagt, daß die Sittlichkeit im Kontext des biblischen Heilsangebots Gottes an die Menschen angesprochen werden soll. Die personale Antwort des Menschen auf Gott in seinem sittlichen Leben ist der eigenständige Sorgebereich der Kirche. Für andere Aspekte der Moraldebatte wie Psychologie, Soziologie, Ethologie und Philosophie als solche hat die Kirche keine besonders herausragende Zuständigkeit und Qualifikation. Erst wenn von dort der Bereich der Offenbarung tangiert wird, ist die Kompetenz der Kirche aus dem Glauben gefordert. So ist für das Zweite Vatikanische Konzil festzuhalten: 1. Die Ehe als ganze ist auf Fruchtbarkeit bezogen; 2. in diesen Fragen hat das personale Denken den Vorrang gegenüber dem Naturrechtsdenken und anderen Philosophien; 3. hat die Kirche aus der Perspektive des Evangeliums zu sprechen; daraus folgt 4., nicht die Biologie bringt die letzten Maßstäbe.

Gegen die Wertung und Tendenz des Konzils stehen die Aussagen der Enzyklika Humanae vitae (HV, 1968)[7]. „Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß" (11). Die Anmerkung zu dieser Stelle geht am Konzil vorbei und bezieht sich allein auf Casti connubii und

Pius XI. So ist es konsequent, daß in Nr. 14 geradezu umständlich ausgeführt wird, die Fruchtbarkeit der ganzen Ehe erlaube nie einzelne unfruchtbar gemachte Akte.

Die Basis der so vorgetragenen sittlichen Vorschrift ist nach der Formulierung der Enzyklika das sogenannte „natürliche Sittengesetz". Zu seiner Wesensbestimmung gehört nach einhelliger Schultradition, daß das natürliche Sittengesetz vermittels der natürlichen Verstandeskräfte aus der Natur oder den Wirklichkeiten erhoben und deutend sprachlich artikuliert wird. Das weiß der Papst, und er unternimmt seinerseits den Versuch der Deutung und Artikulation in seinen Darlegungen. So heißt es in der Enzyklika: „Durch seine innerste Struktur befähigt der eheliche Akt, indem er den Gatten und die Gattin durch das engste Band vereint, sie zugleich zur Zeugung neuen Lebens, gemäß den Gesetzen, die schon in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben sind... Wir sind der Ansicht, daß die Menschen unserer Zeit in höchster Weise imstande sind zu ersehen, wie sehr diese Lehre mit der menschlichen Vernunft übereinstimmt" (HV 12, genauere Übers. H. K.). Es wird ein göttliches Sittengesetz für eheliches Verhalten benannt vermittels denkerischer Ableitung aus der Natur der Wirklichkeit, hier der Sexualität als biologischer Gegebenheit. Im Blick auf das Konzilsdokument ergibt sich somit eine unauflösbare Spannung. Es wird nämlich vom Papst hier das natürliche Sittengesetz zwar als göttliches Gesetz ausgelegt und gedeutet. Das Lehramt der Kirche wird tätig, aber nicht „im Licht des Evangeliums", wie es GS 50 fordert.

Von gleicher Brisanz ist die andere Divergenz zwischen Konzilstext und späteren lehramtlichen Verlautbarungen. Während das Konzil unbestritten personale Maßstäbe fordert, ist die Konzeption von Humanae vitae und Familiaris consortio (FC, 1981), wenn man die Argumentation bis auf ihre Basis zurückverfolgt, biologistisch. Für das Konzil gilt: „Jedes biologistische Mißverständnis, das den gewaltigen Unterschied zwischen tierischer Anlage und menschlicher Geschlechtlichkeit übersah oder unterschätzte, ist nachdrücklich ausgeschlossen."[8] Der Beleg in Gaudium et spes lautet: „Die moralische Eigenart der Handlungsweise, wo es sich um das Zusammenbringen der ehelichen Liebe mit der verantworteten Weitergabe des Lebens handelt, hängt nicht allein von der reinen Intention und der Würdigung der Motive ab, sondern muß bestimmt werden von objektiven Kriterien, die von der Person und der Natur ihrer Akte her gewonnen werden, welche den ganzen Sinn des gegenseitigen Schenkens und der (wirklich) humanen Zeugung in der Atmosphäre von wahrer Liebe wahren (in contextu veri amoris)" (GS 51). Der deutsche Text unterschlägt das Wort vom *Kontext* wahrer Liebe, das Bernhard Häring als Mitarbeiter an dem Text mit „Atmosphäre wahrer Liebe" wiedergibt. Die Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils interpretierte damals selbst diese Stelle: „Mit diesen Worten wird ausgesagt, daß die Akte nicht nach ihrem bloß biologischen Aspekt zu beurteilen

sind, sondern insofern sie der menschlichen Person eigen sind, die in ihrer Ganzheit und adäquat zu betrachten ist."[9]

Die Ganzheitssicht oder eine personale Sicht wird in Humanae vitae aber nicht gewählt, vielmehr wird in einem personalistisch klingenden Gesamtduktus als harter Kern und Ausgangspunkt aller Darlegungen zur ehelichen Sexualität und Liebe eine biologistische Sachdeutung vorgenommen: „So wie der Mensch im allgemeinen keine unbegrenzte Verfügungsmacht über seinen Körper hat, so auch, und zwar in ganz besonderer Weise, nicht über die genitalen Kräfte (genitalium virium), weil sie von ihrer Natur her darauf ausgerichtet sind, das menschliche Leben fortzuzeugen" (HV 13).

Eben diese philosophische Vorgehensweise und biologische Grundannahme, die dem offenliegenden Konzilstext konträr ist, formuliert Papst Johannes Paul II., der als Kardinal 1968 für Paul VI. bei den oben beleuchteten Texten die Feder geführt hatte, in seinem apostolischen Schreiben Familiaris consortio[10]. Dort finden sich im Kerntext des Schreibens das Wort und die Konzeption von der letztlich biologisch genommenen „Dynamik der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau" (FC 32). So lautet dann das Urteil, daß Eheleute, die sich nicht an der Organbiologie und Verhaltensbiologie orientieren, die menschliche Sexualität „manipulieren und erniedrigen" (ebd.). Franz Böckle schließt zu Recht seine Analyse der päpstlichen Darlegungen: „Die realistische Phänomenologie scheint mir das Verhältnis von Person und Natur letztlich unter der Priorität der Natur zu lösen. Wir möchten demgegenüber von der Priorität des Personalen ausgehen." Und: „Damit aber dürfte klar sein, daß die sachliche Auseinandersetzung um die Methodenfrage in ‚Humanae vitae' letztlich in einer philosophischen Denkform, sicher aber nicht in einer Grundfrage christlicher Existenz gründet."[11] Der Papst verweist in diesem Kapitel, auch zitierend, auf die Enzyklika Humanae vitae, die er interpretierend weiterzuführen beabsichtigt, besonders deren Nummern 12 bis 14; er zitiert aber auch Art. 51 von Gaudium et spes, der gegen seine eigenen biologistischen Kernannahmen und Deutungen gerichtet ist. Die Darlegung der Spannung zwischen personaler Ausrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf der einen und der biologischen Orientierung in Humanae vitae und Familiaris consortio auf der anderen Seite kann hier beendet werden, zumal Dietmar Mieth neuestens ausführlich detaillierte kritische Sichtungen vorgelegt hat[12].

Zum Abschluß der Problemfragen dieses Abschnitts „Fruchtbarkeit der Ehe oder des einzelnen Aktes?" sei noch einmal daran erinnert, weshalb diese minutiöse Textanalyse vorgelegt wird. Es wird der Nachweis erbracht, daß es Texte des Lehramts gibt, die voneinander so divergieren, daß eine einheitliche Interpretation nicht herausgefunden werden kann.

Authentisches Lehramt zur Gewissenskompetenz der Eheleute

Die Enzyklika Casti connubii von 1930 verneint in extrem scharfem Duktus jede Gewissenskompetenz der Eheleute bei der Empfängnisverhütung. Sie sagt: „Diejenigen, die so etwas begehen, beflecken sich mit der Schuld eines schweren Vergehens", so lautet die wörtliche Übersetzung. Die authentische deutsche Fassung sagt: „Die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld (DS 3717, deutsch Nr. 47). Humanae vitae formuliert zurückhaltender und spricht keine generelle Imputation, also keine persönliche Zulastung als schwere Sünde aus. Es heißt zur Bewertung der herbeigeführten Empfängnisverhütung: „Jeder Akt ist verwerflich" (HV 14). Die Zurückhaltung soll vom Papst persönlich eingebracht worden sein.

Nun haben sich aber bekanntlich die deutschen Bischöfe in ihrer Königsteiner Erklärung fünf Wochen nach der Herausgabe von Humanae vitae für die Gewissenskompetenz der Eheleute ausgesprochen. Hier ist wohl die offenbarste Situation gegeben, daß es unterschiedliche Denk- und Lehrweisen im authentischen Amt gibt. Die Bischöfe sagen: „Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann" (Nr. 3).

Die Bischöfe zitieren für die Gewissenskompetenz das Konzil. Da heißt es in der Erklärung über die Religionsfreiheit: „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben" (Art. 14). Viele Konilsväter wollten damals eine engere Formulierung durchsetzen: „Die Christgläubigen sollen ihr Gewissen bilden gemäß (juxta) der heiligen und sicheren Lehre der Kirche." Die Antwort auf ihren Änderungsantrag lautete im Konzil: „Die vorgelegte Formulierung erscheint allzu restriktiv."[13]

In dem weiteren Horizont des Konzils formulieren die deutschen Bischöfe in Königstein für die Gläubigen, welche die Ansicht vertreten, aus argumentativen und gewissensorientierten Gründen die Lehre von Humanae vitae nicht annehmen zu können: „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" (Nr. 12). Das ist zumindest eine Umschreibung der Zuständigkeit des eigenen Argumentierens und Gewissens, nicht nur des irrenden Gewissens[14].

In die Linienführung des Konzils und der Königsteiner Erklärung reiht sich ein die Würzburger Synode von 1975, die eine römische Confirmatio erhalten hat. Welches Gewicht eine Confirmatio näherhin hat, das einer bloßen Kenntnisnahme oder darüber hinausgehend das einer Bestätigung, ist bislang nicht geklärt. „Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Ent-

scheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß die gewissenhafte Prüfung der objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt" (2.2.2.3.)[15]. Ein Synodenbeschluß ist keine Privatmeinung. Er ist eine amtliche, somit authentische Äußerung in der Kirche, die sicher auch qualitativ gegenüber anderen gewichtet werden muß. Offensichtlich ist aber durch eine einfache Kategorisierung oder gestufte Wertung authentischer Äußerungen, die sich als quasi mathematische Lösung nahelegen könnte, die anstehende Problematik nicht zu bereinigen.

Das zeigt sich auch im zeitlich letzten Vorgang zur Sache. 1989 formulieren die deutschen Bischöfe noch einmal in der Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens": „Nach katholischer Auffassung müssen die Ehegatten das Urteil über die Zahl der Kinder wie über die Methode der Familienplanung in Verantwortung vor Gott selbst fällen. Dabei dürfen sie nicht willkürlich vorgehen, sondern müssen sich leiten lassen vom Gewissen, das sich ausrichtet am Gesetz Gottes und auf das Lehramt der Kirche hört."[16] Dieser lehramtliche Text ist klar für jeden, der die Lehrgeschichte kennt. Verunklarend wirkt die Anmerkung dazu, die auf Gaudium et spes, aber auch auf Humanae vitae und Familiaris consortio verweist und somit den Eindruck erweckt, das Ausgeführte würde schlicht von jedem dieser Texte gestützt. Allerdings steht dort „Vgl." und nicht „Siehe". Die Aufforderung, Vergleiche anzustellen, lenkt den Blick auch auf Divergierendes. Wenn man das streng nimmt, tut sich der klare Blick auf alle Unklarheiten auf.

Denk- und Lehrverbote für Theologen

Tatsache ist, daß in der Kirche abgelenkt wird von der inneren authentischen Konfliktlage zwischen den lehramtlichen Äußerungen zu Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Man verschweigt, daß die entscheidenden Vorlagen voneinander divergieren und gegeneinanderstehen. Dazu noch erweckt man den Anschein einer uralten, vom Heiligen Geist sanktionierten Glaubenslehre oder behauptet sogar eine kontinuierliche und kohärente Tradition. Moraltheologen, Theologen überhaupt, Unterrichtende und alle wahrnehmungs-, denk- und fragefähigen Christen werden durch Forderungen nach Gehorsam und Schweigen sowie durch die Aufforderungen eingespurt, Gründe beizubringen für das, was das römische Lehramt zuletzt gesagt hat.

Das lautet in Humanae vitae so: „Voll Vertrauen möchten Wir Uns an euch wenden. Eure Pflicht ist es ja – Unser Wort gilt besonders den Lehrern der Moraltheologie –, die kirchliche Ehelehre unverfälscht und offen vorzulegen. Gebt an erster Stelle ihr bei der Ausübung eures Amtes das Beispiel aufrichtigen Gehorsams, der innerlich und nach außen dem kirchlichen Lehramt zu leisten ist.

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 mit Verweis auf LG 25).

Familiaris consortio erklärt zu den dort angesagten Normen der Ehemoral: „Diese Norm ist nicht von der Kirche geschaffen und nicht ihrem Gutdünken überlassen. Im Gehorsam gegen die Wahrheit, die Christus ist, dessen Bild sich in der Natur und der Würde der menschlichen Person spiegelt, interpretiert die Kirche die sittliche Norm und legt sie allen Menschen guten Willens vor..." (FC 33). Priester und Diakone werden angewiesen: „Ihre Unterweisung und Ratschläge müssen daher immer in vollem Einklang stehen mit dem authentischen Lehramt der Kirche, um so dem Volk Gottes zu helfen, sich einen rechten Glaubenssinn zu bilden, der dann im täglichen Leben angewandt werden soll" (FC 73).

Zu diesen Einweisungen und Festlegungen auf die als einheitlich behauptete kirchliche Ehelehre kommen die Verbote. So in der Papstansprache bei einem Studienkongreß für natürliche Geburtenkontrolle am 5. Juni 1987: „Diejenigen, die sich in offenem Widerspruch zu dem von der Kirche authentisch gelehrten Gesetz Gottes setzen, führen die Eheleute auf einen Irrweg. Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung unter Theologen."[17] Ein ausführlicher Redaktionsartikel ohne Unterschrift wiederholt am 16. Februar 1989 im Osservatore Romano im Zitat dieses Verbot.

Noch schärfer wurde die Linienführung in der Papstansprache am 12. November 1988 an einen Kongreß selektiv eingeladener Moraltheologen. Dort werden Gaudium et spes, Humanae vitae und Familiaris consortio als zusammengehörig vorgestellt. Dazu wird dann festgestellt: „Es geht nämlich nicht um eine von Menschen erfundene Lehre: sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion zu stellen bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam des Verstandes zu verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen."[18] Es wird sogar gesagt, wer die Normen von Humanae vitae ablehne, stelle die Heiligkeit Gottes in Frage, und weiter, der entleere das Kreuz Christi. „Die Konsequenz ist jedem einsichtig, der größte Teil gläubiger Katholikinnen und Katholiken wäre dann in einem – nach des Papstes Meinung – nicht unbedeutenden Teil christlichen Glaubens faktisch nicht mehr rechtgläubig."[19] Das würde für die Theologen in erster Linie gelten.

1990 legte das Lehramt für die Beziehung des Theologen zum Lehramt fest: „Wenn es ‚definitiv' Wahrheiten über Glauben und Sitten vorlegt, die, wenn auch nicht von Gott geoffenbart, jedoch eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind, müssen diese fest angenommen und beibehalten werden." Die

Verpflichtung besteht, so wird gesagt, weil es so im neu vorgeschriebenen Treueid formuliert ist.

Was tun als gläubige und denkende Christen? Es ist grundlegend und durchgängig daran festzuhalten, daß die behandelte Frage nicht die letzte und entscheidende des Christentums ist. Das Christentum ist nicht Moral, sondern hat eine Moral. Das Heilsangebot Gottes in Christus und dessen Annahme durch die Menschen ist das Zentrale. Das entlastet die Debatte um die kirchliche Normierung in der Sittlichkeit. Die Aufgabe angesichts der jetzt entstandenen Probleme kann nur sein, redlich, akribisch und mutig die Wahrheit ans Licht zu bringen und dabei Gerechtigkeit und Liebe zu praktizieren[20]. Das geht trotz aller Widerstände und sogar Bedrohungen nur so, daß in einer fundamentalen Feldabstekkung die Konflikte dort offengelegt werden, wo sie sich ursprünglich befinden: im Lehramt[21].

ANMERKUNGEN

[1] G. Simmel, Soziologie (Leipzig 1908) 247–336: Der Streit; L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Neuwied 1965); M. Deutsch, Konfliktregelung. Konstruktive und destruktive Prozesse (München 1976).

[2] Pius XI., Die Enzyklika Casti Connubii. Authentische dt. Übers. (Luzern ^{5}1961) Nr. 22; der lat. Text in: Denziger, Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (Freiburg ^{32}1963) Nr. 3707.

[3] Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK, Das Zweite Vat. Konzil, Bd. 3 (Freiburg 1968) 429–440.

[4] Lat.-dt. Ausg. (Kevelaer 1984).

[5] N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung (Würzburg 1989).

[6] LThK, a. a. O. 443. Auf eben diese Gefahren im offiziellen Sprechen der katholischen Kirche zu ethischen Fragen macht aufmerksam: J. Fuchs, Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß, in dieser Zschr. 206 (1988) 407–423.

[7] Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens (Trier 1968), lt. mit approb. Übers., und die sog. Königsteiner Erklärung.

[8] B. Häring, a. a. O. 442. [9] Ebd. 442 f.

[10] Dem Leben in Liebe dienen. Apost. Schreiben über die Aufgaben der christl. Familie in der Welt von heute Papst Johannes Pauls II. (Freiburg 1982).

[11] F. Böckle, Was bedeutet „Natur" in der Moraltheologie?, in: Der umstrittene Naturbegriff, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1987) 45–68, Zit. 66, 68.

[12] D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche (Mainz 1990) 131–161: Zeitlose Lehre oder lehramtliche Neuerungen?

[13] Acta Synodalia, Bd. 4 (Rom 1978) Pars VI, 769.

[14] Der Nachweis ist zu führen aus dem „Schreiben an alle mit der Verkündigung Beauftragten" (Bonn 1967), einem Hirtenschreiben der Dt. Bischofskonferenz, auf das sich die Königsteiner Erklärung zitierend stützt.

[15] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg ^{5}1976) 435.

[16] Gott ist ein Freund des Lebens (Trier 1989) 79. Zur Lehrkompetenz der Bischofskonferenz siehe H. Müller, H. J. Pottmeyer, Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status (Düsseldorf 1989).

[17] Osservatore Romano dt. 17 (1987) Nr. 26, 18.

[18] Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit?, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 125–127, zit. 125.

[19] F. Böckle, in: Die Zeit, 3. 3. 1989, 96.

[20] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (24. Mai 1990).

[21] Als beispielhaft kann gelten: Lehramt und Sexualmoral, hrsg. v. P. Hünermann (Düsseldorf 1990), sowie ders., Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 130–135.

Hans Joachim Türk

Fundamentalismus

Im „Lexikon für Theologie und Kirche" wird der Fundamentalismus noch 1960 eine „typisch amerikanische Abwehrbewegung gegen die auflösenden Tendenzen des theologischen Liberalismus und Modernismus" genannt, die seit Ende des 19. Jahrhunderts einen gewissen Einfluß gewonnen habe, deren gegenwärtige Organisationsformen aber nicht überschätzt werden sollten[1]. Inzwischen ist von Jahr zu Jahr mehr von fundamentalistischen Bewegungen in der ganzen Welt und über den Rahmen des Protestantismus, ja der Religionen überhaupt hinaus die Rede. Diese Rede äußert sich über private Rundfunk- und Fernsehstationen, in Büchern, Broschüren und Zeitschriften einschlägiger Verlage, auf Konferenzen straff oder locker organisierter Gruppen sowohl religiöser als auch politischer Herkunft. Kritisch diskutiert wird der Fundamentalismus auf Akademietagungen und Kongressen[2], in Magazinen und Rundfunksendungen, in Feuilletons und neuerdings auch in Büchern. Das im deutschen Sprachraum wohl bekannteste von Thomas Meyer hebt an mit einer Applikation des Beginns des Kommunistischen Manifests: „Ein Gespenst geht um in der modernen Welt – das Gespenst des Fundamentalismus."[3] Marx und Engels wollten 1848 mit ihrer Metapher belegen, daß das „Gespenst" des Kommunismus, das alle damaligen Mächte bekämpften, eben nicht ein bloßes Hirngespinst, sondern bereits eine reale Macht darstellte, der die Zukunft gehören werde, und mehr als hundert Jahre konnte es fast so scheinen, als ob die beiden Verfasser recht bekämen. Ähnlich ist heute zu fragen, ob der Fundamentalismus dabei ist, sich zu einer realen gesellschaftlichen Macht zu entwickeln, nicht nur, aber nicht zuletzt in den christlichen Kirchen – oder ob es sich nur um ein Phantom aus Redaktionszimmern, Gelehrtenstuben und Intellektuellenzirkeln handelt. Zuvor muß aber der völlig unscharf gewordene Begriff des Fundamentalismus genau gefaßt und differenziert werden.

Das gleiche Wort – verschiedene Begriffe

Im Lauf unseres Jahrhunderts ist dieselbe Bezeichnung in höchst unterschiedlichen Zusammenhängen aufgetaucht, so daß sich die Frage stellen muß, ob sich ein gemeinsames Wort für so verschiedene Phänomene überhaupt rechtfertigen läßt[4].

1. Protestantismus

Zunächst erscheint das Wort um den Beginn dieses Jahrhunderts als Selbstbezeichnung bibelgläubiger Pfarrer und Laien in nordamerikanischen protestantischen Kirchen und gab einer in Millionenauflage seit 1910 verbreiteten Schriftenreihe den Titel: „The Fundamentals. A Testimony to the Truth". Nachdem mit dem amerikanischen Bürgerkrieg der naive Glaube an die Verwirklichung des Reiches Gottes in „God's own country" ins Wanken geraten war und die fortschreitende Industrialisierung erhebliche soziale und moralische Probleme gebracht hatte, gewann mit diesem Krisenbewußtsein eine eschatologische Stimmung im Protestantismus immer mehr Raum. Nicht zuletzt durch den Einfluß von John N. Darby († 1882) prägte der „premillenarianism" weite Kreise, nämlich die Vorstellung, daß die Christen in einer bösen Welt vor der tausendjährigen Herrschaft (Offb 20, 1–6) zurückgezogen leben müssen. Die Grundlage dieser heilsgeschichtlichen Deutung der Zeit ist gegeben im „rightly dividing the word of truth", in der buchstäblichen Zuteilung der Bibelworte zu den geschichtlichen Heilsperioden. Zu den fünf „fundamentals" gehören: die wörtliche Inspiration der Hl. Schrift und ihre Irrtumslosigkeit in allen Aussagen, die Jungfrauengeburt Jesu, sein stellvertretendes Opfer, seine Wiederkunft und die leibliche Auferstehung der Toten.

Im Ersten Weltkrieg wurde der ursprüngliche Pazifismus aufgegeben (zugleich mit anfänglichen antisemitischen Tendenzen) und der Kampf gegen die deutsche liberale Theorie, später gegen den Kommunismus verstärkt. Antikommunismus, Patriotismus, Gegnerschaft zur ökumenischen Bewegung, christlicher Zionismus kennzeichnen in der Folgezeit bis heute den Fundamentalismus, der sich nie als eigene Kirche organisiert hat, wohl aber Gruppen und Bewegungen 1919 in der „World's Christian Fundamental Association" und in Opposition zum Weltrat der Kirchen mit verwandten Vereinigungen 1951 zur „World Evangelical Fellowship" versammelt hat.

Die Abgrenzung zu den „Evangelikalen" ist fließend. Gemeinsam ist die wörtliche und entschiedene Bibeltreue, nicht aber die eschatologisch motivierte Ausgrenzung aus der modernen Gesellschaft verbunden mit den erwähnten gesellschaftlichen Grundtendenzen. Die 1846 in London gegründete „Evangelische Allianz" als Sammelbecken evangelikaler Christen in den Kirchen ist daher mit ihren Unterorganisationen (z. B. Weltbund der christlichen Vereine junger Männer) keineswegs im Fundamentalismus und seinen Institutionen ganz aufgegangen.

Nach dem berüchtigten „Affenprozeß" von 1925 in Dayton (Tennessee), in dem ein Lehrer nur wegen eines Formfehlers von der Anklage des Darwinismus freigesprochen wurde, schien der Fundamentalismus in den USA ermüdet zu sein; man gab ihm keine Zukunft mehr. Erst in der neuerlichen Krise des amerikanischen Selbstbewußtseins nach der Civil-Rights- und Antivietnamkrieg-Be-

wegung erwachte er wieder zusammen mit einem neuen Patriotismus, unterstützt von der „Elektronischen Kirche", den charismatischen Bewegungen, neuen theologischen Seminarien und Universitäten, einer Millionenflut von Schriften. Aber an Fragen wie der Abtreibungsgesetzgebung (Fristenlösung), dem Schulgebet, dem Gegensatz von Darwinismus und biblischer „Schöpfungswissenschaft" im Schulunterricht, den öffentlichen Sozialausgaben u. a. hat sich eine Spaltung in zwei Richtungen vollzogen:

Die einen bleiben bei dem traditionellen Separatismus der wahren Christen, lassen die Welt zum Teufel gehen und wollen nur ihre Gemeinde und ihre Seelen retten. Die anderen erheben öffentlichen Protest gegen das Böse und wollen die Gesellschaft und die Politik nach ihrem Verständnis von Wahr und Falsch, von Gut und Böse umgestalten. Die weitere Entwicklung ist noch offen. In Lateinamerika missionieren besonders eifrig die fundamentalistischen Gruppen, in Europa scheint der Fundamentalismus geistig und organisatorisch wesentlich schwächer als in den USA zu agieren und findet sich nur in Freikirchen und am Rand der Großkirchen in ausgeprägter Form.

In Deutschland ist bislang keine scharfe Unterscheidung von Fundamentalisten und Evangelikalen getroffen worden; im überwiegenden Sprachgebrauch hat sich hier das Wort „fundamentalistisch" pejorativ entwickelt und kommt als Selbstbezeichnung kaum vor. Der Spielraum der evangelikalen Bibeltreue ist groß, Militanz zeigen im Unterschied zu den USA nur wenige, Gruppierungen mit Absonderungscharakter finden sich neben solchen, die öffentlichen Anspruch anmelden. Die Zentren fundamentalistischer Mentalität bilden freie theologische Akademien (Basel, Gießen), einige Verlage (Schulte & Gerth, Aßlar; Hänssler, Neuhausen u. a.), die Zeitschrift „Fundament", private Rundfunksender, Vereinigungen („Kein anderes Evangelium", „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher", Studiengemeinschaft „Wort und Wissen" u. a.).

2. Islam und Hinduismus.

Seit den siebziger Jahren hat sich das Wort für die erstaunlichen Erstarkungsbewegungen des Islam, zunächst im revolutionären Iran unter Chomeini, inzwischen aber in allen islamischen Ländern und Populationen eingebürgert. Diese Revitalisierung, die in den 1928 gegründeten Muslimbruderschaften ihre Vorläufer hatte, trat überraschend auf, nachdem man eher Ermüdungserscheinungen und Liberalisierungstendenzen erwartet hatte (die alle ihren Ursprung schon im 19. Jahrhundert hatten). Analog zum protestantischen Fundamentalismus wird auch hier der absolute Wahrheitsanspruch der heiligen Texte gegen jede rationale Kritik und moderne Deutung verteidigt, die moderne westliche Wissenschaft und pluralistische Kultur abgelehnt und die völlige Neugestaltung der Gesellschaft aus dem Geist und dem Recht des Islam gefordert.

Darin unterscheiden sich die Anliegen der meisten christlichen Fundamentali-

sten von den islamischen, da jene in ihrer traditionellen Mehrheit die europäisch-amerikanische Ausdifferenzierung der Kultur- und Gesellschaftsbereiche nicht rückgängig machen wollen, sie gerade als Ermöglichung ihrer Separierung ansehen. In den arabischen und den Entwicklungsländern läßt sich der islamische Totalanspruch (inwieweit er bereits im Glaubenssystem selbst angelegt ist, wird gestritten) aus einer Überkompensation von früheren Minderwertigkeitsgefühlen gegenüber der abendländischen Macht und Kultur erklären. Machtpolitische, nationale, ethnische und kulturelle Faktoren verändern das Bild des in der Wurzel ähnlichen Fundamentalismus im Islam erheblich, so daß die Frage entsteht, ob der gleiche Name für verschiedene Phänomene verwendet werden solle. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, soll nur darauf hingewiesen werden, daß im Hinduismus ein dem Islam sehr ähnlicher Fundamentalismus im Erstarken ist, wenn er auch (noch) nicht die weltweite und weltpolitische Bedeutung besitzt wie dieser.

3. Politik

Erst seit wenig mehr als zehn Jahren wird das Wort Fundamentalismus (im Jargon: „Fundis") auf Vertreter bestimmter politischer Überzeugungen angewandt, die aus zivilisationskritischen, alternativen Bewegungen hervorgegangen sind und dezidierte Forderungen ohne Kompromisse stellen. Zur Begründung beruft man sich nicht auf subjektive Meinungen oder Mehrheitsbeschlüsse, sondern auf letztlich den demokratischen Spielregeln entzogene Einsichten, auf das höhere Recht des Wahren und des Guten. In der Partei der Grünen, aber nicht nur dort, läßt sich die Auseinandersetzung zwischen Fundamentalisten und Realpolitikern seit Jahren beobachten. Rudolf Bahro[5] benutzt bewußt die Bezeichnung „Fundamentalist", die meisten scheuen sie eher wegen des schon erwähnten pejorativen Beigeschmacks.

Der Unterschied zu den beschriebenen religiösen Fundamentalismen fällt ins Auge: Hier geht es nicht um buchstäbliche Treue zu einem „heiligen" Text, der ohne Ausdeutungen einfachhin anzuwenden wäre, sondern um sittliche Grundüberzeugungen, die zum öffentlichen und politischen Handeln drängen, wobei Militanz durchaus eingeschlossen sein kann. Ein verwandtes praktisches Verhalten findet sich nur bei dem lautstarken Flügel des protestantischen Fundamentalismus wie dem „Christian Reconstruction" und weitgehend im Islam, obwohl der geistige Hintergrund doch inhaltlich und formal eher sehr verschieden sein dürfte.

4. Judentum

Vom jüdischen Fundamentalismus spricht man erst seit kurzem, um die Erscheinungen, die bislang unter den Namen des „orthodoxen" Judentums verzeichnet wurden, in die heutige Gesamtbetrachtung fundamentalistischer Bestre-

bungen einordnen zu können, dies auch im Blick auf das islamische Pendant. Die jüdische Orthodoxie hielt in allen Jahrhunderten an der Unveränderbarkeit der vor aller Schöpfung schon bestehenden Thora (und auch an der mündlichen Überlieferung in ähnlicher Weise) fest. Das Reformjudentum, zu dem in gewissem Sinn schon die Pharisäer zur Zeit Jesu gerechnet werden können, versuchte zu allen Zeiten eine sinnvolle Anpassung, besonders aber nach den Emanzipationsbestrebungen seit der Aufklärung. Da es im Judentum keine geschlossene Glaubenslehre und keine Lehrinstanz gibt, ist der jüdische Fundamentalismus nicht doktrinär, sondern religionsgesetzlich und moralisch.

Zu den orthodoxen Richtungen zählten die Gemeinde von Qumram, die Karäer des 8. Jahrhunderts, die im 1912 gegründeten „Agudath-Israel" zusammengeschlossenen Gruppen. In Jerusalem wird der Stadtteil Mea Shearim von ihnen bewohnt; sie lehnen den Staat Israel als laizistisch ab und sind von diesem auch in mancher Hinsicht von bürgerlichen Pflichten (Wehrdienst u. a.) freigestellt. Allerdings ist ihr Einfluß im Innenministerium stark und nimmt seit 1977 immer mehr zu, wie die Gesetzgebung zeigt: Verbot archäologischer Grabungen wegen möglicher Grabstätten, Verbot von Transplantationen und sozialer Abtreibungsindikation, Ausweitung der Sabbatruhe. Weder der sozialistisch gefärbte Zionismus noch die große Zahl konservativ sich verstehender Juden dürfen mit der fundamentalistischen Orthodoxie gleichgesetzt werden. Aber die neue Etikettierung als Fundamentalismus hat mit den übrigen religiösen Fundamentalismen als gemeinsame Basis die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schriften und deren logisch stringente Anwendung auf das Leben des einzelnen, der Gemeinde und – wie bei einem Teil des fundamentalistischen Protestantismus – der ganzen Gesellschaft.

5. Philosophie

In der wissenschaftstheoretischen Debatte der sechziger Jahre, als die Neopositivisten, die Neomarxisten der „Frankfurter Schule" und die kritischen Rationalisten im Gefolge Karl Poppers miteinander in Streit gerieten und diesen in alle Sozialwissenschaften hineintrugen, wurde von Hans Albert der Name „Fundamentalismus" benutzt[6]. Er meinte damit alle philosophischen Richtungen, die vom Fundament einer sicheren Erkenntnis ausgehen, die unbezweifelbar gewiß sein soll. Dazu gehören so unterschiedliche Denkweisen wie das empirische Zählen, Messen, Wiegen, die logischen Operationen, die marxistischen Grundannahmen und die christliche Theologie. Dem stellt er in der Nachfolge Poppers den „Fallibilismus" als einzig mögliche wissenschaftliche Erkenntnisform gegenüber, der auf absolute Gewißheit verzichtet, keine Wahrheiten, sondern nur Falschheitserweise zuläßt und einen offenen, pluralistischen, unabschließbaren Prozeß des Erkennens verlangt. In diesem Konzept beschränkt sich das Fundamentalismusverdikt zunächst nur auf den geistigen Bereich, aber mittelbar ist auch der der persönlichen Lebensführung, der Moral und der Gesellschaft mitgemeint, da

der kritische Rationalismus auch immer an der Verhinderung einer jeden Form von gesellschaftlichem Totalitarismus interessiert war.

Das gemeinsame Muster

Bei allem Vorbehalt, der sich aus den oben beschriebenen Differenzierungen ergibt, erscheint es dennoch berechtigt, ein gemeinsames Grundmuster der verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen auszumachen. Thomas Meyer beschreibt es so: „Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen haltmachen, damit sie absoluten Halt geben können... Wer sich nicht auf ihren Boden stellt, soll keine Rücksicht mehr verdienen für seine Argumente, Zweifel, Interessen und Rechte."[7]

Die meisten Interpreten sehen in der direkten Gegenposition zu den Rationalitätsansprüchen, wie die Aufklärung und die ihr folgende Moderne sie vertreten, sowohl den Anlaß als auch das Muster des Fundamentalismus. Meyers Definition beginnt deshalb mit einer Anlehnung an den ersten Satz aus Kants Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" Der protestantische Fundamentalismus wehrte sich ursprünglich gegen das Eindringen modernen naturwissenschaftlichen und historischen Denkens in die Bibelauslegung. Fundamentalismus ist also in gnoseologischer Hinsicht die Abwehr aufklärender Rationalität, soweit sie die wortwörtliche Auslegung und Anwendung der Heiligen Schriften gefährdet. Vor dem Fundament der Schrift hat das rationale Denken sein Recht verwirkt.

In Modifizierung der obigen Definition ruht die Legitimation der Fundamente nicht auf einer Selbstwahl des Menschen, sondern auf einer autoritativen Offenbarung oder Evidenz. Das erst macht sie zum Absolutum, demgegenüber jeder Einwand verstummen muß. In einer weiteren Präzisierung der vorgelegten Beschreibung, die bisher nicht vorgenommen worden ist, müßte das Aufleben fundamentalistischer Tendenzen eher als eine Flucht vor der gegenwärtigen Postmoderne gedeutet werden, deren Merkmal der sich immer mehr radikalisierende Pluralismus von Denkweisen und Lebensformen ist[8].

Die Moderne hatte noch große Orientierungsmuster bereit, die Sicherheit mindestens versprachen: Wissenschafts- und Fortschrittsglaube, Sozialismus, Nationalismus, Liberalismus. Erst die postmoderne Unübersichtlichkeit, Vielfalt und Widersprüchlichkeit erschwert die Lebensorientierung in nie gekannter

Weise. Erst dieser alles relativierende und individualisierende Pluralismus setzt die Sehnsucht nach vorgegebenen Sicherheiten frei. Weit über die dargestellten Bewegungen hinaus ist das Suchen nach Fundamenten jenseits der anscheinend trügerischen Rationalität, die für alles Unheil der modernen Welt haftbar gemacht wird, festzustellen, und wenn es nur die Sterne, der kosmische Reigen, der biodynamische Landbau oder eine Selbstfindungstherapie sein mögen.

Hier ist der Übergang vom erkenntnistheoretischen Aspekt zum moralischen. Der Fundamentalismus will nicht nur Sicherheit im (nichtrationalen) Erkennen, sondern wohl mehr noch im lebenspraktischen Handeln. Hier erst kommt das Bedürfnis nach einfachen Rezepten inmitten des moralischen Pluralismus zu seinem Recht. Die Intransigenz und Rigorosität fundamentalistischer Moral hat in der Unsicherheit ihre psychische Wurzel. Die Gemeinde der Gleichgesinnten verleiht geistige und sittliche Orientierung und Stabilität. In einem dritten Aspekt, dem politischen, klafft allerdings die fundamentalistische Szene weit auseinander: in dem Anspruch, das öffentliche Leben und damit auch das Leben der anderen aus den fundamentalen Überzeugungen heraus zu bestimmen. Während in den außerchristlichen Religionen von Fundamentalisten (ebenso von einigen politischen Richtungen) dieser Anspruch erhoben wird, entziehen sich ihm die meisten protestantischen Fundamentalisten. Schon Hannah Arendt hatte 1955 den „Deduktionismus", der aus absoluten Wahrheiten moralisch-politische Maximen zwingend ableitet, zur Ursache des Totalitarismus von rechts und von links erklärt[9].

Im Blick auf das militante Lager des Fundamentalismus, aber auch bei der starren Auffassung von den unaufgebbaren Fundamenten wäre es völlig verfehlt, konservatives Denken und konservative Vorstellungen in der Politik mit Fundamentalismus gleichzusetzen; alles, was sich als liberal-konservativ versteht, kann nicht einmal in dessen Nähe gerückt werden. Konservative interpretieren Geschichte und Gesellschaft unter historischen Perspektiven, nämlich einer gewissen, aber nicht ungeschichtlich-starren Kontinuität, glauben an Ideen und Werte, die es auch unter gegenwärtigen Vorzeichen zu erhalten gilt, ohne sie totalitär durchzusetzen und ohne sich resignierend zurückzuziehen. Eine Grauzone zwischen beiden Erscheinungen mag dabei bestehen bleiben.

Wenn eine höchst subjektive Prognose erlaubt ist, so läßt sich für die geistig-moralische Orientierungskrise voraussagen, daß mit zunehmender Pluralität die Anziehungskraft fundamentalistischer Tendenzen innerhalb und außerhalb der institutionalisierten Religionen weiter anwachsen wird, daß aber bei der herrschenden politischen Großwetterlage, zumal in Europa, kaum Chancen für einen spürbaren Einfluß fundamentalistischer Organisationen und Pressionen gegeben sein dürften[10].

Katholischer Fundamentalismus?

Merkwürdigerweise sind den verwandten Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche fundamentalistische Etikettierungen erspart geblieben. Nur zögernd bildet sich ein entsprechender Sprachgebrauch heraus. Der Sache nach verstand man seit dem 19. Jahrhundert unter dem Namen „Integralismus" durchaus Ähnliches. In der Verurteilung von Religions-, Meinungs- und Pressefreiheit durch die Päpste des letzten Jahrhunderts, in der Ablehnung überkonfessioneller Gewerkschaften und in der Abwehr der historischen Bibelkritik durch das römische Lehramt kurz nach der Jahrhundertwende zeigten sich integralistische Züge, auch wenn diese nur selten in Organisationsformen formierte Gestalt annahmen, wie in der nach der Dreyfus-Affäre in Frankreich gegründeten „Action française", die viele rechte Katholiken anzog, zwar mit Verzögerung 1926 kirchlich verboten, aber 1939 wieder erlaubt wurde.

Es fällt aber auf, wie viele, wenn auch zahlenmäßig nicht sehr bedeutende Gruppen und Organisationen sich in den letzten Jahren innerhalb der Kirche gebildet haben, in denen von buchstäblicher Bibel- und Dogmentreue über angeblich unveränderliche Moralgesetze und bewußte Kirchenpolitik bis zu globalen Verchristlichungsstrategien fundamentalistisches Gedankengut erkennbar wird. Je mehr gesellschaftliche Resonanz ausbleibt, um so mehr verbreitet sich solches Gedankengut innerhalb der Kirche, auch mittels disziplinärer und administrativer Maßnahmen. Die Buchstabengläubigkeit bei der Unterscheidung und ethischen Bewertung von künstlicher und natürlicher Geburtenkontrolle, die Handhabung dieser Lehre, wie sie die Enzykliken „Casti connubii" (1930) und vor allem „Humanae vitae" (1968) formulieren, als Ausweis der Rechtgläubigkeit und der Befähigung für kirchliche Ämter zeugt von fundamentalistischer Mentalität. Diese wird nicht nur Andersdenkenden in der Kirche amtlich als Wahrheit verordnet, sondern kommt auch vielen, vom Streit der Theologen und Gruppen verunsicherten Gläubigen entgegen, vor allem denen, die medizinisch und psychisch mit Formen der „künstlichen" Geburtenregelung keine guten Erfahrungen gemacht haben.

Es dürfte keine Übertreibung sein, wenn man feststellt, daß ein Gespenst in der Kirche umgeht: fundamentalistische Denk- und Verhaltensmuster unter den Hirten und in der Herde. Das Gespenst ist als solches oft nicht erkennbar, weil es nicht mit dem abstoßenden Habitus mancher amerikanischer Erscheinungen auftritt, sondern auch auf hohem intellektuellem Niveau philosophisch verkleidet auf Kongressen, in Akademien und Veröffentlichungen brilliert. Eine genaue Analyse dieser Entwicklungen ist erst aus dem Abstand der Zukunft möglich.

Um zu einer vorläufigen Bewertung zu gelangen, muß zuvor festgehalten werden, daß nicht alle Gewißheiten und Überzeugungen schon fundamentalistisch sind. Auch der postmoderne Pluralismus, der liberale Staat und der freie Markt

ruhen auf Fundamenten, die sie sich nicht selbst geschaffen haben. Aber das Bild vom Fundament und vom Hausbau führt allzu leicht in die Irre. Im Feld philosophischer und religiöser Überzeugungen herrscht keine mechanische Statik. Ohne historische und hermeneutische Deutung ist keine Idee und kein Wert zu haben. Auch die fundamentalistische Buchstabentreue ist keine überzeitliche Denkfigur, sondern aus dem Geist einer Zeit und einer bestimmten Lebenswelt geboren, also selber historisch. An der naturwissenschaftlichen, logischen Rationalität und an der geschichtlichen, sprachlichen Deutung vorbei führt kein Weg zur Erkenntnis des Wortes Gottes und dessen, was wir heute tun sollen.

Die pluralistisch verfaßte Gesellschaft und der demokratische Staat repräsentieren nicht das Reich Gottes und werden es auch in Zukunft nicht tun. Aber nachdem einmal das Bewußtsein von personaler Freiheit und Würde in der Menschheit erwacht ist, bieten diese Institutionen den bislang günstigsten Rahmen, ohne Zwang und bloße Anpassung den christlichen Glauben zu leben und durch Wort und Beispiel zu verkünden. Der Fundamentalismus kennt nur das absolut Gute und das absolut Böse, er sieht nicht die menschliche und geschichtliche Verfassung als unaufhebbares Gemenge von Heil und Unheil.

Der Fundamentalismus verkennt sowohl die personale als auch die rationale Struktur des christlichen Glaubens. Einerseits will er in einem satzhaften Bekenntnis das Fundament der Wahrheit garantiert sehen, während der christliche Glaube zunächst ein personales Vertrauensverhältnis zum sich offenbarenden Gott ist. Andererseits wird der im Glauben enthaltene rationale Gehalt, der sich aber nur in historisch und sprachlich situierter Form aussprechen läßt, die weiterer Deutung bedarf, der rationalen Auseinandersetzung entzogen und tabuisiert. Und schließlich vergißt fundamentalistisches Denken, daß die christliche Moral eine Moral des Ziels und nicht eines Gesetzbuchs mit disziplinären und strafrechtlichen Sanktionen ist. Das Gespenst des Fundamentalismus will mit tiefem Glauben, großer Liebe, sachlicher Kritik entzaubert werden.

ANMERKUNGEN

[1] LThK, Bd. 4, 451 f.

[2] Die Jahresversammlung der „Societas Ethica. Europäische Forschungsgemeinschaft für Ethik" (27.–31. 8. 1990 in Walberberg) hatte sich diesem Thema gewidmet. Einige Anregungen verdankt der Verfasser dieser Tagung. Vgl. das Interview über Fundamentalismus mit Fritz Stolz (Zürich) in: Herder-Korrespondenz 44 (1990) 378–383.

[3] Th. Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne (Reinbek 1989) 7.

[4] Zu den im folgenden dargestellten Strömungen s. Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion, hersg. v. A. Grabner-Haider u. K. Weinke (Graz 1989); Th. Meyer, Die Internationale der Unvernunft. Fundamentalismus in der modernen Welt (Frankfurt 1988).

[5] R. Bahro, Logik der Rettung (Stuttgart 1987).

[6] H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 11, 46, 70, 75.

[7] Meyer, Fundamentalismus 157. [8] H. J. Türk, Postmoderne (Mainz 1990).

[9] Angst vor der Vernunft, a. a. O. 51 ff. [10] S. dazu Herder-Korrespondenz, a. a. O.

Rainer Ilgner

Kreativität im Widerspruch

Von Ulrich, der Hauptgestalt in Robert Musils Fragment gebliebenem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften", wird berichtet, daß er, soweit seine Erinnerung reichte, stets von dem Willen beseelt gewesen sei, „ein bedeutender Mann" zu werden. Allerdings, so heißt es auch, sei dieser Wunsch von der doppelten Unkenntnis begleitet gewesen, wie man ein solcher wird und was ein bedeutender Mensch überhaupt ist. Die Identifikation dieses Lebensziels ist aufs engste mit der Suche nach einer schöpferischen Lebensform unter den Bedingungen der modernen Kultur verbunden. Noch einmal wird die Idee des Genies, die seit dem 18. Jahrhundert ihre Attraktivität auf viele junge Generationen ausgeübt hat, zum zentralen Motiv der persönlichen Existenzbestimmung. Freilich kann das reflektierende Bewußtsein des modernen Romanhelden nicht darüber hinwegsehen, daß dieses Lebensideal in dieser Zeit eine vielseitige Entwicklung durchlaufen und manchen Wandel durchgemacht hat, so daß eine zeitgemäße, orientierunggebende Definition selbst zum größten Problem geworden ist. Für Ulrich wird darum der Augenblick, als er in einem begeisterten Zeitungsbericht vom Sieg eines „genialen Rennpferdes" liest[1], zum Moment der Entscheidung. Obwohl ihm bewußt ist, daß es sich hier um nicht mehr als eine besondere Blüte des modischen Sprachgebrauchs handelt (der auch von „Genies des Fußballrasens oder des Boxrings" spricht), führt ihn der Vergleich doch zu der plötzlichen Erkenntnis, daß die Wissenschaft der Mathematik, die ihm bisher den Lebenssinn zu garantieren schien, im Grund ebenso wie die Tüchtigkeit des Rennpferds nur eine „nüchterne, harte Kraft" darstellt, deren Leistung durchaus bewundernswert ist, die jedoch keine Antwort auf die Frage nach dem Ziel des menschlichen Lebens geben kann. Die schöpferische Existenz, die er für sein Leben als „Rettung der Eigenheit" sucht, ist in dieser Dimension funktional gewordener Genialität nicht zu finden. Er beschließt deshalb, seine wissenschaftliche Karriere zu unterbrechen, ein Jahr „Urlaub" von seinem bisherigen Leben zu nehmen, „um in der Anwendung seiner Fähigkeiten" nach einem höheren Sinn zu suchen.

Was würde derselbe Ulrich wohl sagen, wenn er im Bericht einer heutigen Zeitung über ein verlorenes Fußballänderspiel auf Formulierungen wie diese stieße: „Ohne einen Hauch von Genialität, ohne ein Minimum Spaß am Spiel, ohne einen Funken Artistik am Ball, ohne die innere Freiheit, schöpferische Kräfte zu entfalten", habe die deutsche Auswahl gespielt, während die Gegner „für ihre Kreativität belohnt" worden seien?

Da ist es wieder: Das ganze Vokabular der schöpferischen Potenz des Menschen bezogen auf das „Genie des Fußballrasens". Empfinden wir heute diese Übertragung als unangemessen? Stammt die „innere Freiheit, schöpferische Kräfte zu entfalten", nicht aus einem anderen Wörterbuch, das der Fußballberichterstatter hier gewissermaßen usurpatorisch benutzt hat? Musils Ulrich nahm nicht an der metaphorischen Zuschreibung von Genialität an ein Rennpferd Anstoß. Seine plötzliche Erkenntnis und seine erschrockenen Bedenken gingen tiefer: Die Möglichkeit einer solchen Übertragung führte schlagartig die ganze Problematik des traditionellen Begriffs menschlicher Schöpferkraft und seiner Eignung als Leitbild für den modernen Menschen vor Augen. Wenn es möglich ist, das Attribut „genial" gleichermaßen einem Tier und einem Menschen zuzuschreiben, wenn man schöpferische Kräfte beim bedeutenden Künstler und beim Fußballspieler finden oder vermissen kann – welche Bedeutung haben diese Begriffe dann dort, wo es um die Grundlagen menschlicher Existenz geht? Aktuell gewendet: Welchen Wert für das individuelle und gesellschaftliche Leben, für Erziehung und Kultur kann die heute allenthalben propagierte Kreativität darstellen, wenn ihr Wirkungsfeld und ihr Vorstellungsinhalt immer beliebiger werden?

Kreativität als moderne Version menschlicher Schöpferkraft

Bei dem Versuch, eine Antwort auf diese Fragen zu finden, fällt zunächst die terminologische Differenz auf. Statt von Genie oder genialer Existenz ist heute in aller Regel von Kreativität die Rede. Daß beide Bezeichnungen auf denselben Inhaltsbereich zielen und daß insofern eine Ablösung der einen durch die andere Benennung stattgefunden habe, ist allgemeine Auffassung. Kreativität wird als moderne Version der Vorstellung menschlicher Schöpferkraft verstanden, die den traditionellen Begriff Genialität ersetzt. Bei näherem Hinsehen wird allerdings deutlich, daß es dabei um mehr als eine bloße Namensänderung geht.

In Musils Roman wird unter Bezug auf die Sprachmode der 20er Jahre noch einmal ein Reflex auf die Geniethematik hergestellt, die seit dem 18. Jahrhundert Literatur und Philosophie bewegt hat, im Grund aber sowohl zur Entstehungszeit wie auch zur Zeit der Handlung des Romans bereits obsolet war. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Künstler und Gesellschaft und nach einem adäquaten Lebensideal für den modernen Menschen stand längst unter anderen Voraussetzungen und Kriterien. Der „Apotheose" des Geniebegriffs im 19. Jahrhundert war – nach Hans Georg Gadamers pointiertem Wort – längst die „Geniedämmerung" gefolgt[2]. Die Vorstellung einer außerordentlichen Persönlichkeit, die beim unbewußten Prozeß ihres schöpferischen Tuns in einer letztlich nicht aufklärbaren Beziehung zum Urgrund des Seins steht, war als idealisie-

rende Verklärung abgetan. An die Stelle metaphysischer und ästhetischer Begründungen und Explikationen der Genieidee waren psychologisierende Deutungen getreten, die im Extrem nicht davor zurückscheuten, die geniale Persönlichkeit als pathologischen Fall zu analysieren. Auch wenn diese letzte Zuspitzung der innerwissenschaftlichen Kritik nicht standhielt und sich deshalb nicht dauerhaft behaupten konnte, wurde doch die psychologische Betrachtungsweise als solche zunehmend zur allgemeinen Grundlage der modernen Befassung mit den schöpferischen Kräften des Menschen. Im Zug dieser Entwicklung erhielt der Geniebegriff vollends den Charakter einer nur mehr historischen Kategorie. Der Reiz seiner umgangssprachlichen Verwendung, die Musils Ulrich irritierte, erwuchs gerade aus der Spannung zwischen dem modernen Lebensgefühl und einem atavistisch gewordenen Vorstellungsbild. Für eine zeitgemäße Definition schöpferischer Begabung und innovatorischer Leistung bedurfte es jedoch einer neuen Leitidee.

Diese Leitidee scheint seit den 50er Jahren in Wort und Begriff der „Kreativität" gefunden zu sein. Die Bezeichnung selbst ist unschwer als Lehnwort erkennbar. Dem klassisch Gebildeten mag dabei die „rerum natura creatrix" des Lukrez, dem Christen der berühmte, Rhabanus Maurus zugeschriebene Hymnus „Veni creator spiritus" in den Sinn kommen, den schon Goethe als „Appell ans Genie" verstand. Die Assoziation eines lateinischen Wortursprungs liegt auf jeden Fall nahe und wird deshalb ohne weitere Reflexion über ihre wirkliche Berechtigung häufig ins Spiel gebracht. Aber sie ist doch irreführend. Ähnlich dem, der sich bei der Bezeichnung „Digitaluhr" an das lateinische „digitus" erinnert und deshalb hiermit die Vorstellung einer Zeigeruhr verbindet, wird auch derjenige, der Kreativität im Zusammenhang des Verbums „creare" und seines Wortfelds sieht, zu einem Verständnis verleitet, das über die spezifische und begrenzte Bedeutung dieses Wortes weit hinausschießt. Das eingedeutschte Wort Kreativität geht auf das angloamerikanische „creativity" zurück, das seit den 50er Jahren den Gegenstand einer in sich differenzierten Richtung der Begabungsforschung benennt und keineswegs den weiten Horizont des europäischen Denkens über das schöpferische Potential des Menschen spiegelt, sondern im Gegenteil dessen Vielfalt auf den begrenzten Ausschnitt zusammenzieht, den ein reduktionistisches Konzept moderner Psychologie in den Blick zu nehmen vermag.

Allgemeine Kennzeichen des psychologischen Kreativitätskonzepts

Für den Perspektivenwechsel, der sich beim Übergang von dem traditionellen Verständnis menschlicher Schöpferkraft zu dem modernen Kreativitätskonzept vollzieht, sind vor allem folgende Tendenzen kennzeichnend: Die Betonung des Prozeßhaften und damit verbunden eine Aushöhlung des Persönlichkeitsbegriffs

(Entpersonalisierung), die Rückholung des Außerordentlichen in die Normalität (Normalisierung), die Ausweitung des Blicks über die ästhetische Dimension hinaus auf alle Bereiche menschlichen Denkens und Handelns (Generalisierung) und die Operationalisierung der gewonnenen Einsichten in den kreativen Prozeß mit dem Ziel ihrer Nutzbarmachung für das private und öffentliche Leben (Instrumentalisierung).

Der erste Aspekt deutet sich schon auf der sprachlichen Ebene an. Anstelle des Subjektbegriffs „Genie" avanciert mit dem Wort „Kreativität" eine Eigenschaftsbezeichnung zum Leitwort für den gesamten Inhaltskomplex. Trotz der programmatischen Aussage Joy Paul Guilfords (dessen berühmter Vortrag vom 5. September 1950 am Pennsylvania State College nach allgemeiner Auffassung den Durchbruch des neuen Forschungsprogramms bezeichnet[3]), daß im Mittelpunkt der Kreativitätspsychologie die Frage nach der schöpferischen Persönlichkeit stehe, richtet sich das wissenschaftliche Interesse im tatsächlichen Verlauf der Forschungsgeschichte vor allem auf die Phasen des kreativen Prozesses und die Faktoren kreativen Verhaltens, die in vielfacher Weise untersucht und beschrieben werden. Soweit der Persönlichkeitsbegriff weiter im Spiel bleibt, wird er nicht mehr spekulativ von einer inneren Mitte her entfaltet und gedeutet, sondern aus empirisch beobachtbaren Elementen rekonstruiert: Das kreative Subjekt ist letztlich nicht mehr als die Summe seiner feststellbaren Fähigkeiten und als ein jeweils „einzigartiges Gefüge von Eigenschaften".

Zugleich verliert das Kreativitätskonzept die Aura des Außerordentlichen. Die Ein- bzw. Rückholung der schöpferischen Begabung in die Normalität ist ein weiteres Kennzeichen des hier vollzogenen Perspektivenwechsels. Während in der klassischen Tradition die schöpferische Existenz aus der Masse der durchschnittlichen Menschheit herausgehoben war – sei es durch die göttliche Berufung und Inspiration oder sei es im selbstbewußten Stolz des sich autonom verstehenden modernen Genies –, nimmt der forschende Blick der Kreativitätspsychologie das innovative Potential *aller* Menschen in den Blick. Die Differenz zwischen der genialen und der durchschnittlichen Begabung wird nicht aufgehoben, aber sie ist nicht mehr von grundsätzlicher, sondern nur mehr von gradueller Art. Ansätze und Vorläufer für diese Betrachtungsweise gab es schon im Zeitalter des Geniekults und in bewußter Gegenposition zu diesem. Für Herder etwa war „jeder Mensch von edeln, lebendigen Kräften... Genie auf seiner Stelle, in seinem Werke, zu seiner Bestimmung"[4]. Zur vollen Entfaltung konnte diese Sicht aber erst im Fortgang der modernen Entwicklung gelangen, als nicht nur die sich entfaltenden Humanwissenschaften, sondern der gesamte kulturelle und soziale Kontext das klassische Ideal menschlichen Schöpfertums in ein neues Koordinatensystem rückte. Insofern weist die Feststellung Niklas Luhmanns (FAZ vom 10. 6. 1987), Kreativität sei nichts anderes als „demokratisch deformierte Genialität", trotz ihrer rhetorischen Zuspitzung in die richtige Richtung.

Mit der Normalisierung der Perspektive geht eine inhaltliche Entgrenzung in dem Sinn einher, daß nicht mehr ausschließlich oder vorrangig die Dimension der Kunst, sondern alle Bereiche menschlichen Denkens und Handelns als mögliches Wirkungsfeld schöpferischer Kräfte angesehen werden. Diese Horizonterweiterung ist genau besehen kein originäres Merkmal des Kreativitätskonzepts. Auch hier wird auf psychologischer Basis lediglich nachvollzogen, was zuvor in der ideengeschichtlichen Entwicklung zum Austrag gebracht worden ist. Dabei geht es um nicht weniger als das Ende der „ästhetischen Epoche" (Odo Marquard), die von der Überzeugung geprägt war, in der Person des Künstlers das allgemeine Wesen des Menschen erfassen und im ästhetischen Prinzip die Einheit der Welt begründen zu können. Auf diesen komplexen Zusammenhang kann hier nicht näher eingegangen werden. Seit der schon erwähnten „Geniedämmerung" herrschen jedenfalls die partikularisierenden Kräfte vor: Wie im sozialen Bereich die Autonomie der Kunst um den Preis ihrer Abtrennung von den übrigen Lebensbereichen erkauft wurde, erscheint seither auch die schöpferische Anlage des Künstlers als eine Sonderbegabung neben anderen. Um das kreative Potential des Menschen als ganzes zu erfassen, muß deshalb von nun an die Aufmerksamkeit auf alle Lebensäußerungen gerichtet werden.

Ein weiteres Kennzeichen des Kreativitätskonzepts besteht schließlich in seiner pragmatischen Grundorientierung. Das Forschungsinteresse ist nicht rein theoretisch, sondern wird stets auch von der Frage begleitet, wie die gewonnenen Erkenntnisse für die Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft nutzbar gemacht werden können. In dieser zielgerichteten Perspektive erscheint Kreativität nicht primär als Selbstzweck, sondern immer auch als Mittel zur Förderung und Erreichung praktischer Ziele. Vor allem im modernen Wirtschaftsleben und den von ihm beeinflußten Bildungsbereichen ist diese Sicht weit verbreitet. Da andererseits aber auch die gegenläufigen Interpretationen fortbestehen, die mit Nachdruck auf der Zweckfreiheit des schöpferischen Handelns beharren, entsteht, wie gleich noch genauer zu zeigen sein wird, eine begriffliche Ambiguität, die bis heute die gesamte Wirkungsgeschichte des Kreativitätsverständnisses durchzieht.

Anhand dieser vier Merkmale wird die innere Distanz zwischen dem modernen Kreativitätskonzept und dem traditionellen Vorstellungsbild schöpferischer Existenz deutlich greifbar. Im Begriff Kreativität ist nicht die Inhaltsfülle aufgerufen, die eine umfassende Tradition zusammengetragen und in der Idee des schöpferischen Genies zu einem unüberbietbaren Höhepunkt geführt hat. Statt dessen geht es um eine nüchterne Analyse empirisch feststellbarer Faktoren und Abläufe. Die funktionale Perspektive überwiegt. Als unbefragte Prämisse gilt, daß die Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die unter der Bezeichnung Kreativität erfaßt werden, dem einzelnen Menschen und der Gesellschaft nützlich und deshalb grundsätzlich förderungswürdig sind.

Welche Kräfte und Aktivitäten dies sind, bleibt dabei im übrigen durchaus offen. Während sonst eher die Geisteswissenschaften durch terminologische Unschärfe auffallen und die empirischen Disziplinen mit der Präzision ihrer Begriffe bestechen, besitzt die Kreativitätspsychologie – obwohl durch und durch als Erfahrungswissenschaft konzipiert – von ihren Anfängen an keine wirkliche Klarheit über ihren Forschungsgegenstand und die Methoden seiner wissenschaftlichen Durchdringung. Es ist eine „hypothetische Gemeinsamkeit", die hier programmatisch zusammengefaßt wird, ohne daß die vielfältigen Theorieansätze widerspruchsfrei auf einen Nenner, das heißt auf einen wissenschaftlichen Begriff gebracht werden. Ein amerikanischer Forschungsbericht der 60er Jahre, der über den Stand der Kreativitätsforschung Auskunft gibt, trägt angesichts dieser bis heute gültigen Situation den bezeichnenden Titel „Creativity – A blind man's report on the elephant" [5].

Diese relative Unschärfe der Begriffe und Vorstellungen, die sich mit dem Kreativitätskonzept verbinden, lud von Beginn an dazu ein, die Nüchternheit dieses psychologischen Ansatzes durch weiterführende Interpretation auszufüllen. Ansätze hierfür finden sich zum Teil schon innerhalb des psychologischen Kontexts. Vor allem aber geriet das Kreativitätskonzept selbst unter den Druck einer gegenläufigen Bewegung, die ihm im Zusammenhang mit der Umdeutung gesellschaftlicher und kultureller Prozesse eine andere Ausrichtung gab. Im Blick auf einige konkrete Beispiele aus unterschiedlichen Sachgebieten wird dieser Vorgang anschaulich.

Kreativität im Dienst von Leistung und Produktivität

Die explosive Verbreitung der modernen Kreativitätspsychologie verdankt sich nicht nur der innerwissenschaftlichen Entwicklung, sondern ist maßgeblich von politischen und ökonomischen Erfordernissen mitbestimmt. Die Erfahrungen des kalten Krieges, der Sputnik-Schock der 50er Jahre, die Sorge, ins wirtschaftliche und politische Hintertreffen zu geraten, beschleunigten den Prozeß der Forschung und prägten zugleich ihre inhaltliche Ausrichtung. Die vorherrschende Perspektive dieses Konzepts, das inzwischen weltweite Verbreitung und Anerkennung gefunden hat, ist vor allem auf Effizienz und praktischen Nutzen ausgerichtet. Kreativität in seinem Sinn gehört nicht oder zumindest nicht primär dem Lebensbereich von freier schöpferischer Entfaltung und phantasievollem Spiel an. „Kreativität ist nicht Wolkenkuckucksheim", mahnt ein Handbuch für Kreativitätstraining. Zwar sind Spontaneität und freies Spiel der Phantasie auch in diesem Rahmen unerläßlich. Sie tragen aber ihren Zweck nicht in sich, sondern erreichen erst im Produkt des kreativen Prozesses ihr übergeordnetes Ziel und ihre Legitimation.

Das innovative Vermögen ist selbst ein Teil der Strategie zur Steigerung von Leistung und Produktivität. Sein positiver Wert für die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung kommt gerade darin zum Ausdruck, daß alle schöpferischen Kräfte immer wieder in die Bahnen zielgerichteter Funktionalität gelenkt werden. Ohne sie würde in einer Zeit des ständigen Veraltens aller eben noch ganz neuen Erzeugnisse kein modernes Unternehmen in der Konkurrenz bestehen können. „Technische Kreativität" und „innovative Kettenreaktion" sind unerläßlich, um am Markt bestehen zu können. Selbst moderne Bürokratien wissen heute: Auf das kreative Klima kommt es an. Kreativität wird so zu einer Arbeitstugend und einer abrufbaren Leistung. Zu ihrer Steigerung werden „creativity trainings" durchgeführt und „creativity consultants" als Berater des Managements beschäftigt. Eine eigene Literaturgattung entwickelt die Lehre vom kreativen und innovativen Unternehmer und weist dynamischen Mitarbeitern den Weg zum beruflichen Erfolg.

Daß auch hierbei noch ein Rest von Erinnerung an die große Idee begeisterten Schöpfertums erhalten bleibt, ließe sich an vielen Äußerungen aufzeigen. Ein Beispiel mag genügen: „Innovationen", so heißt es in einem firmeneigenen Maßnahmenkatalog zur Kreativitätsförderung, „können nur dann zu einem durchschlagenden Markterfolg werden, wenn sie durch das ‚feu sacré' eines besessenen Teams getragen und weiterentwickelt werden. Das Schüren dieses ‚heiligen Feuers' muß durch eine ganze Schar von Promotoren und Champions Tag und Nacht erfolgen." In solchen übersteigerten Worten spiegelt sich nicht nur künstliches Pathos. Sie sind indirekt auch ein Eingeständnis innerer Leere und einer geheimen Sehnsucht nach tieferen Motivationen, als Produktivitäts- und Absatzsteigerung sie bieten.

Es ist nicht schwer, die Schwächen dieser pragmatischen Engführung und die inhaltliche Beliebigkeit dieses Ansatzes aufzuzeigen. Johannes Groß hat sicher recht mit seiner aphoristischen Kennzeichnung: „Das Ideal der modernen Unternehmensführung: Kreativität plus Einfaltslosigkeit. Diejenige Originalität wird geschätzt, die geplant und abgerufen werden kann" (FAZ-Beilage vom 1. 9. 1989). Dennoch wäre es vorschnell und unbedacht, diese Ausrichtung der Kreativitätsforschung und die Anwendung ihrer Ergebnisse im Bereich von Technik und Wirtschaft geringzuachten. Die Entwicklung der modernen Gesellschaft und das Überleben der Menschheit im globalen Zusammenhang hängen entscheidend von der Entfaltung ihrer innovativen Kräfte und ihres kreativen Leistungsvermögens ab. Die Förderung der entsprechenden Fähigkeiten in Ausbildung und Beruf sowie in anderen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens sind deshalb unerläßlich. Auch die Zweckorientierung, die das kreative Potential des Menschen in diesem Zusammenhang erfährt, ist angesichts der wichtigen Zielstellung nicht grundsätzlich zu kritisieren. Problematisch wird die Entwicklung erst dort, wo das Bewußtsein verlorengeht, daß es sich hier um eine pragmatische

Reduktion handelt, die keinen Anspruch auf eine umfassende anthropologische Sicht und Deutung menschlicher Schöpferkraft erhebt.

Kreativität in pädagogischer Sicht

Daß der Begriff der Kreativität in der Pädagogik eine bereitwillige Aufnahme gefunden hat, versteht sich aus vielerlei Gründen von selbst. Vom vorläufigen Ende der Entwicklung her betrachtet, ergibt sich allerdings ein uneinheitliches Bild mit verschwimmenden Konturen. Mit entwaffnender Offenheit faßt ein angesehenes erziehungswissenschaftliches Lexikon diesen Befund in die Aussage: „Kreativität und Phantasie sind Reizwörter, denen innerhalb der neueren pädagogischen Literatur eher Slogan-Charakter zukommt, weniger die Funktion exakt bestimmter Begriffe im Rahmen begründeter Theorien."[6] Diese inhaltliche Unbestimmtheit, die dem Kreativitätskonzept im pädagogischen Bereich eigen ist, macht es anfällig für alle möglichen Deutungen und unterwirft es vor allem auch dem Wandel des Zeitgeistes. Dabei gerät es in die allgemeinen kultur- und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen, die in den letzten Jahrzehnten die öffentliche Diskussion bestimmten und gerade auch im pädagogischen Feld ihre Spuren hinterlassen haben. An einigen Beispielen soll dies in der gebotenen Kürze verdeutlicht werden.

„Erziehung zur Kreativität", unter diesem Titel veröffentlichte Karl-Heinz Flechsig 1966 einen Beitrag, auf den andere Autoren später gern zurückkamen, weil hier der Versuch einer umfassenden Rezeption des für das deutsche Publikum noch verhältnismäßig neuen amerikanischen Kreativitätskonzepts in die hiesige Erziehungswissenschaft unternommen wurde[7]. Die Frage, ob man zur Kreativität überhaupt erziehen könne, war durch den Bezug auf die Creativity-Psychologie, für die ja dieser Zielaspekt von Beginn an eine besondere Rolle gespielt hatte, im vorhinein positiv beantwortet. Daß man diesbezüglich auch zu einem anderen Ergebnis kommen könnte, war angesichts der offenbar mit großem Erfolg betriebenen Kreativitätsförderung – vor allem außerhalb der Schulen – nicht mehr ernsthaft vorstellbar. Eine entsprechende Einschätzung des allgemeinen Verhältnisses zwischen Begabung und Lernen, das sich in denselben Jahren weithin durchsetzte, unterstützte diese Sicht der Dinge. Der von Flechsig zugrunde gelegte Kreativitätsbegriff ging unmittelbar auf das amerikanische Vorbild zurück. Durch Bezugnahme auf einige Elemente der deutschen pädagogischen Tradition wurde das Begriffsfeld ergänzt und deutlich gemacht, daß das neue Erziehungsziel nicht als völlig beziehungsloser Import ins Land kam.

Die damit verbundene Zielrichtung entsprach im übrigen ganz der Stimmungslage der 60er und frühen 70er Jahre. Nicht mehr die Prolongierung der Nachkriegsverhältnisse, sondern der Aufbruch in eine neue individuelle und ge-

sellschaftliche Zukunft war angesagt. Erziehung galt als ein Universalmittel, diese Veränderung zu bewirken. Um dieser Aufgabe entsprechen zu können, mußte sie freilich selbst aus einem Instrument der Kulturtradition in ein Potential der Kulturveränderung umgestaltet werden. Die Idee einer umfassenden Kreativitätsförderung fand da besondere Aufmerksamkeit. In der unhistorischen Version des amerikanischen Creativity-Konzepts besaß sie die nötige Dynamik, die dem neuen Erziehungsverständnis allenthalben abverlangt wurde. Die pädagogische Psychologie machte klar, daß divergentes Denken und nonkonformistisches Verhalten die neuen Leitbilder waren, die es gegen blinde Anpassungsbereitschaft zu fördern gelten sollte. Die pädagogische Theorie bestand darauf, daß der pädagogische Prozeß selbst kreativ verstanden und gestaltet werden müsse.

Bei dieser Betonung von Innovation und Flexibilität verblaßte die Erinnerung an die traditionellen Vorstellungen menschlicher Schöpferkraft; nur Spurenelemente konnten in einer auf das Normalmaß reduzierten Gestalt in das neue Konzept übernommen werden. Aufmerksame Beobachter wie die Autoren des Funkkollegs Pädagogische Psychologie, das anfangs der 70er Jahre mit großer Breitenwirkung durchgeführt wurde, waren sich der Problematik dieser „Verengung des Blickfelds" und der „Vereinfachung des Begriffsinhalts" durchaus bewußt, sahen aber aus methodischen Überlegungen heraus keine Möglichkeit für ihre Überwindung. Meist aber überwog ein optimistischer Grundzug, der solche Bedenken erst gar nicht aufkommen ließ. Für den einzelnen Menschen wurde „Kreativität als Chance" (Paul Matussek, 1974) und für die moderne Gesellschaft als von „höchster Relevanz" (K. H. Flechsig) eingestuft. International gehörte sie zu den vier Grundzielen, die in dem seinerzeit (1972) vielbeachteten UNESCO-Bericht „Education to be" über alle historischen, kulturellen und politischen Unterschiede hinweg als gemeinsame Orientierung jeder Erziehung angesehen wurden.

Kaum war freilich das auf Innovation und Weltveränderung ausgerichtete Kreativitätsverständnis für die Erziehung rezipiert worden, da meldeten sich schon die Gegenstimmen. Seit den späten 60er Jahren setzte ein Perspektivenwechsel ein, der das pädagogische Denken auf breiter Ebene erfaßte. Im Zusammenhang der kulturrevolutionären Kritik an den Grundlagen der modernen Gesellschaft geriet die eben noch als Mittel zur Steigerung des Lernerfolgs propagierte Kreativitätsförderung selbst unter Verdikt.

Die neomarxistische Pädagogik lehnte die unter dem Kreativitätsbegriff zusammengefaßte „Entwicklung von Leistungsdispositionen" als eine Spielart der Ausbeutung in der kapitalistischen Gesellschaft mit Entschiedenheit ab. Sie forderte statt dessen – unter einem bemerkenswerten Rückgriff auf eine ganz andere Sprach- und Denktradition – eine „Vervollkommnung des Menschen durch eine allgemeine Förderung schöpferischer Fähigkeiten". Zugleich erklärte sie das moderne Creativity-Konzept kurzerhand als illegitime Usurpation eines für die Entwicklung des Menschen außerordentlich bedeutsamen Begriffs und setzte da-

gegen ein programmatisches Verständnis, in dem die freie Entwicklung der schöpferischen Anlagen ohne Zweckorientierung und ohne Rückbindung an rationale Ziele als Teil individueller Selbstverwirklichung zum Ideal erhoben wurde. In diesem Sinn avancierte Kreativität zu einem „Zentralbegriff der emanzipatorischen Anthropologie“ [8].

Die Wirkung dieser Umdeutung ist bis in die Gegenwart zu spüren. Wer heute im pädagogischen Zusammenhang von Kreativität spricht, bewegt sich in aller Regel nicht mehr im Umkreis der Sach- und Methodenfragen, die der verdienstvolle Sammelband „Kreativität und Schule“ [9] vor 20 Jahren zur Einführung der modernen Kreativitätsforschung in die deutsche Diskussion behandelte. Vielmehr denkt er an die Möglichkeiten spontaner Selbstentfaltung, an phantasievolles Spiel, an eine ungelenkte Unterrichtsgestaltung. Dabei steht längst nicht mehr allein ein emanzipatorisches Erziehungsdenken im Hintergrund. Die gründliche Umorientierung, der das Kreativitätsverständnis hier unterzogen worden ist, verdankt sich vielmehr einem Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren. Ideengeschichtlich liegt oft ein Rückgriff auf ältere Traditionsschichten vor, insbesondere auf reformpädagogische Vorstellungen und ganzheitliche Erziehungskonzepte, die durch eine rationalistische Kritik verdrängt worden waren und in dem Maß, wie diese selbst im Zusammenhang einer allgemeinen Modernitätskritik problematisiert wurden, wieder an die Oberfläche aufstiegen.

Das in dieser Weise neu definierte Kreativitätsverständnis steht an Unschärfe dem psychologischen Konzept in nichts nach, ja ist eher noch diffuser, weil die methodische Selbstbeschränkung des psychologischen Ansatzes hier weitgehend fehlt. Es bleibt unklar, mit welchen Kategorien ein pädagogischer Kreativitätsbegriff adäquat erfaßt werden kann, der sich als eine Mischung von kulturkritischen, philanthropischen, ästhetischen und anderen Elementen darstellt. Unbefriedigend ist insbesondere auch, daß zwischen den beiden Hauptsträngen, die in der Kreativitätsdiskussion der letzten Jahrzehnte vorherrschten, offenbar keine Vermittlungsmöglichkeit besteht. Wenn man angesichts der Inflation des allgemeinen Sprachgebrauchs, der auch im pädagogischen Bereich die inhaltliche Bestimmtheit des Begriffs weithin aufhebt, nicht ohnehin resignieren will, so wird man zumindest ein Unbehagen an diesem Befund zur pädagogischen Kreativität schwerlich unterdrücken können.

Kreativität und Kultur

Es ist schon deutlich geworden, daß die Bedeutung, die dem schöpferischen Potential des Menschen heute beigemessen wird, maßgeblich von kultur- und gesellschaftspolitischen Vorstellungen bestimmt ist. Auch in dieser Perspektive erweist sich der Kreativitätsbegriff als flexibel und anpassungsfähig.

Einen interessanten Versuch, die gesamte kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung unter dem Aspekt kreativer Wandlungsfähigkeit darzustellen, hat vor gut 20 Jahren Hartmut von Hentig unternommen. Wie so oft zeigt er sich dabei als sensibler Interpret des aktuellen geistigen Klimas. Als 1967 in Montreal die Weltausstellung (EXPO 67) stattfand, verfaßte von Hentig unter dem Titel „Creator – Die Entdeckung eines neuen Kulturprinzips" für das offizielle Handbuch „Deutschland heute" eine Darstellung des Kultur- und Bildungswesens in der Bundesrepublik Deutschland [10]. Diese ist einerseits durchaus konventionell in der sukzessiven Behandlung der wichtigsten Kultursparten und des Bildungswesens, auftragsgemäß auch in der Vermittlung von sachlichen Informationen und statistischen Daten. Zugleich aber versucht der Autor, die gesamte kulturelle Entwicklung vom Ausstellungsmotto „Homo Creator" her zu interpretieren und auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. In dieser Perspektive wird der Begriff der Kreativität zum Gegenpol eines auf Tradition und Bewahrung des historischen Erbes verpflichteten Kulturbegriffs: „Aus ‚cultura', die Überliefertes pflegt und in der Herrschaft erhält, wird ‚creatio' – ein Prozeß der schöpferischen Wandlung, der der Lebensgemeinschaft insgesamt dient." Für die Gegenwart und erst recht für die Zukunft wird deshalb eine Neudefinition des Kulturbegriffs propagiert, die alles das in den Mittelpunkt stellt, „was die Veränderung offenhält" und „die Menschen in der Selbstbehauptung gegen die Sachzwänge ... bestätigt".

Grundlage dieser Überlegungen sind offenkundig die Theorie des „social change" und das Creativity-Konzept. Auch der Gegensatz zwischen Kreativität (als Prinzip der Modernität) und Kultur (als Inbegriff der Tradition), der hier pointiert hervorgehoben wird, ist nicht völlig neu. Bei der Ablösung des traditionellen Kulturbegriffs durch das umfassende Kulturkonzept, das sich in den 60er Jahren allgemein durchsetzte, besitzt der Bezug auf Kreativität eine wichtige Funktion. Auf der theoretischen Ebene dient er dazu, die ästhetische Prägung und den geistigen Anspruch des traditionellen Kulturverständnisses als Engführung erscheinen zu lassen, wobei ähnliche Motive wie bei der Ablösung des Geniebegriffs wirksam werden. Noch in den 70er Jahren wird mit dieser Gegenüberstellung in einem Bericht des Europarats unter dem Titel „The demystification of culture: animation and creativity" (1975) die Kritik des traditionellen Kulturbegriffs auf eine griffige Formel gebracht. Auf der praktischen Ebene werden die zahllosen soziokulturellen Aktivitäten, die Entstehung von Kreativitäts- und Kommunikationszentren und anderes mehr zum konkreten Beweis, daß sich das neue Kulturverständnis auf breiter Linie durchgesetzt hat.

Dabei kommt es allerdings, zunächst fast unbeachtet, zu einer Frontverschiebung von weitreichender Konsequenz. Während Kreativität anfangs nur im Gegensatz zu dem bewahrenden Prinzip traditioneller Kultur stand und – wie bei von Hentig – geradezu als Signum der auf ständige Innovationen angelegten mo-

dernen Kultur erscheinen konnte, weist sich in den neuen Ausdrucksformen soziokultureller Kreativität eine zunehmende Distanz zu der Realität der modernen Welt aus. In dieser Version stellt sich Kreativität nicht nur als Gegenkonzept zur Tradition, sondern auch als Alternative zu der Fortschrittsorientierung dar, der sie soeben noch selbst den Namen gab.

Auf die Auswirkungen dieses Umschlags der Bewertung sind wir zuvor schon im Horizont des pädagogischen Denkens gestoßen. In der sozial- und kulturkritischen Perspektive spiegelt sich hier der vielfach beschriebene und analysierte Wertewandel, der die westlichen Gesellschaften in den letzten Jahrzehnten erfaßt hat. Kreativität, die bisher – und im wirtschaftlichen Kontext auch weiterhin – der Prozeßoptimierung und Erfolgmaximierung diente, ist jetzt zum konstitutiven Bestandteil einer Werteskala geworden, die sich gegen alle materialistischen Ziele wendet. Zusammen mit anderen Werten wie Natürlichkeit, Spontaneität, Gemeinschaftlichkeit, Offenheit etc.[11] wird sie für eine Lebenshaltung charakteristisch, die sich der vom Rationalitäts- und Effektivitätsprinzip gesteuerten (post)industriellen Gesellschaft entzieht und im Rahmen alternativer Kultur neue Entfaltungsmöglichkeiten sucht.

In diesem Sinn wird Kreativität zum Symbol einer neuen Denkungsart, die nicht mehr auf die alten Ziele eines vorwärtsstrebenden Lebens in den Grenzen von Vernunft und Moral setzt, sondern sich in einem neuen Konzept individueller Selbstentfaltung manifestiert. Kreativität in diesem Verständnis lehnt jede Verzweckung und die Einbindung in institutionelle Formen ab. Sie möchte Authentizität und Gefühl steigern, das individuelle Glücksgefühl erhöhen und im freien Umgang sich liebender Partner oder in der Brüderlichkeit neuer gesellschaftlicher Gruppierungen zur Entfaltung gebracht werden. Maßgebend ist dabei eine Grundhaltung, die der positiven Veränderung der Welt geringe Chancen einräumt. Das Ziel ist deshalb weniger eine Einwirkung auf die konkreten Verhältnisse als vielmehr die Erschließung alternativer Lebensräume und imaginärer Gegenwelten. Im Hintergrund steht eine Haltung tiefer Unsicherheit gegenüber der realen Wirklichkeit, die nicht selten Züge einer latenten Realitätsverweigerung oder auch des offenen Eskapismus annimmt.

Kreativität als „Plastikwort"

Wenn wir von hier noch einmal zu der Ausgangsfrage zurückblicken, erscheint die Antwort nicht so schwierig. Musils Ulrich konzentriert das Bemühen um die Lösung seiner Lebensfrage im weiteren Fortgang des Romans bekanntlich auf die Suche nach dem „Anderen Zustand". Was damit im letzten gemeint ist und ob er ihn wirklich erreicht, ist Gegenstand vieler Interpretationen. Sicher ist, daß dabei die Engführung funktionaler Rationalität ebenso wie die Ausufe-

rung irrationaler Tendenzen überwunden werden sollte. Das Ungenügen an der ersteren löste sein Ausbrechen aus der eingeschlagenen Bahn aus. Die letztere wird er nicht müde, in scharfen Worten zu geißeln (z. B. als „Welle von Dünnromantik . . ., die das Maschinenzeitalter als Äußerung des geistigen und künstlerischen Protests gegen sich selbst eine Weile lang ausgespritzt hat“ [12]). Insofern wäre für ihn und sein Problem das Kreativitätskonzept weder in seiner zielgerichteten Funktionalität noch erst recht in seiner Ausprägung als Leitbegriff einer Alternativkultur zur Lösung geeignet.

Und für uns Zeitgenossen? Ist „eine kreative Persönlichkeit in einer kreativen Gesellschaft“ ein Leitbild, an dem sich heute eine Lebensorientierung gewinnen läßt? Eine Vielzahl von Autoren könnte man anführen, die diese Frage positiv und oft mit werbendem Beiklang beantworten. Was daran hindert, ihnen vorbehaltslos zuzustimmen, ist nicht nur die Oberflächlichkeit vieler Äußerungen, sondern vor allem der proteushafte Charakter des gedanklichen Konzepts: Wie soll man die Wirklichkeit zugleich kreativ gestalten und sich in kreative Distanz zu ihr begeben? Zwischen der auf Leistung und Produktivität ausgerichteten Kreativitätsforderung des modernen Wirtschaftslebens und dem zivilisationskritischen Ansatz kreativer Selbstverwirklichung ist eine Vermittlung nicht möglich. Der allgegenwärtige Wortgebrauch verdeckt diese innere Widersprüchlichkeit, indem er die inhaltliche Bestimmtheit des Kreativitätsbegriffs immer mehr auflöst. Insofern gilt auch hier, was unlängst in anderem Zusammenhang über die gängige Rede vom Mythos gesagt wurde: „Es gibt Begriffe, deren Suggestivkraft Indiz einer vermeintlichen Sinnfülle ist, die sich semantischer Beliebigkeit verdankt.“ [13] In der Tat liegt hier die eigentliche Problematik des aktuellen Begriffsverständnisses: Kreativität ist zu einem „Plastikwort“ geworden.

Mit diesem Namen belegt Uwe Pörksen eine Gruppe von Wörtern, die als „Kristallisationspunkte des Zeitbewußtseins“ in der Umgangssprache der westlichen Industriegesellschaften eine dominierende Rolle spielen[14]. Wissenschaftliche Herkunft, inhaltliche Unbestimmtheit, unhistorische Allgemeinheit, Internationalität und einige andere Eigenschaften machen Wörter wie Identität, Struktur, Kommunikation u. a. zu beliebig verknüpfbaren Bausteinen (Pörksen vergleicht sie mit LEGO-Steinen) einer sich anspruchsvoll gerierenden, dabei aber stereotypen Universalsprache, die sich zwischen den modernen Menschen und die Wirklichkeit schiebt. Nicht als wollte, wer sie gebraucht, im Grund auf jede Aussage verzichten. Ihre glatte Funktionalität macht es aber nicht erforderlich, auf inhaltliche Bestimmtheit und Nuancierungen oder auf Widerspruchsfreiheit im gedanklichen Kontext zu achten. Ob der Kultusminister die Bedeutung kreativer Gestaltungskräfte betont, um die Gefährdungen der modernen Industriegesellschaft zu meistern, ob das SPD-Grundsatzprogramm das Recht postuliert, seine Kreativität „allein oder mit anderen, auf verschiedenen Gebieten“ auszubilden, ob der Papst die „apostolische Kreativität“ der ersten Jünger als Vorbild für

die heutige Evangelisation preist – immer geht es um ein sprachliches Signal, das eine Bedeutungsfülle anzeigen soll, die sich bei näherem Besehen schnell verflüchtigt. Wenn man dann schließlich (bei Pörksen) liest, daß die Universität der Vereinten Nationen in Tokio eine Maschine entwickelt hat (drei parallele Wörterreihen – Adjektiv, Substantiv, Substantiv –, die durch Zahlenkombinationen abrufbar sind), um „the creativity in United Nations documents" zu fördern, könnte man geneigt sein, hierin eine skurrile Spielerei zu erblicken, die durch den wirklichen Sprachgebrauch längst übertroffen wird.

So legt es sich am Ende vielleicht nahe, einen Rat des alten Goethe zu beherzigen und seine Empfehlung zur Verwendung des in seiner Zeit inflationär gewordenen Wortes „Gemüt" (Maximen und Reflexionen, HA 156) heute auf die Rede von der „Kreativität" zu übertragen: „Die Deutschen sollten in einem Zeitraume von 30 Jahren das Wort (Kreativität) nicht aussprechen; dann würde nach und nach (Kreativität) sich wieder erzeugen."

ANMERKUNGEN

[1] R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften (Hamburg ^{7}1965) 44ff.

[2] H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) 88.

[3] In dt. Übers. in: Kreativität und Schule, hrsg. v. G. Mühle u. C. Schell (München ^{2}1971) 13–36.

[4] J. G. Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, in: Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd. 8, 223 (zit. bei J. Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750 bis 1945, Bd. 1 Darmstadt 1985, 146).

[5] K. Yamamoto, Creativity – a blind man's report on the elephant, in: Journal couns. psychology 12 (1965) 428 bis 434 (zit. bei W. Matthäus, Kreativität, in: Hist. Wb. d. Philos. Bd. 4, 1974, 1204).

[6] R. Schmitt, Kreativität, in: Enzyklopädie Erziehungswissenschaften, hrsg. v. D. Lenzen, Bd. 1 (Stuttgart 1983) 481–484.

[7] K.-H. Flechsig, Erziehen zur Kreativität, in: Die Neue Sammlung 6 (1966) 129–141.

[8] Vgl. Th. Wilhelm, Jenseits der Emanzipation. Pädagogische Alternativen zu einem magischen Freiheitsbegriff (Stuttgart 1975) 105ff. (hier auch die zuvor angeführten Zitate aus dem neomarxistischen Kontext).

[9] S. Anm. 3.

[10] H. v. Hentig, Creator oder Die Entdeckung eines neuen Kulturprinzips, in: Spielraum und Ernstfall. Gesammelte Aufsätze zu einer Pädagogik der Selbstbestimmung (Stuttgart 1969) 59–82.

[11] Vgl. die kritische Darstellung dieses Zusammenhangs bei K. Sontheimer, Zeitenwende? Die Bundesrepublik Deutschland zwischen alter und alternativer Politik (Hamburg 1983) 38ff.

[12] A. a. O. 103.

[13] G. Plumpe, Das Interesse am Mythos, in: Zschr. f. wissensch. Pädagogik 65 (1989) 157.

[14] U. Pörksen, Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur (Stuttgart 1988).

Harald Schöndorf SJ

Individuum und Indifferenz

Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius

Am Doppeljubiläum der Gesellschaft Jesu (1491 Geburt von Ignatius von Loyola, 1540 päpstliche Bestätigung des Ordens) darf auch der größte Philosoph und Theologe der Gesellschaft, Francisco Suárez, ein klein wenig Anteil nehmen, wenn auch nicht durch ein so markantes Datum wie sein Geburts- oder Sterbejahr – er lebte von 1548 bis 1619 –, sondern (wie es sich ja wohl für einen Professor geziemt) durch das Jahr seiner ersten Buchveröffentlichung, die im Jahr 1590, also vor 400 Jahren, erfolgte. Allerdings war die erste Veröffentlichung von Suárez nicht ein philosophisches Werk, sondern eine theologische Schrift über die Menschwerdung des Wortes Gottes, während Suárez sein philosophisches Hauptwerk, die Disputationes Metaphysicae, um die es in diesem Artikel geht[1], erst sieben Jahre später im Druck herausgebracht hat. Dennoch darf man bei einem Autor, dessen Werke in der aus dem letzten Jahrhundert stammenden und immer noch unvollständigen Gesamtausgabe auf 25 immense Bände im Großformat anschwellen, das Jahr der ersten Publikation besonders erwähnen. Wer weiß, wie viele Bücher der aus Granada stammende Philosoph und Theologe erst geschrieben hätte, wenn ihm nicht seine Bitte um Entpflichtung von seiner Lehrtätigkeit, um sich ganz dem Schreiben widmen zu können, mehrfach abgeschlagen und erst kurz vor seinem Tod erfüllt worden wäre! Stellen wir neben die Sammlung der Werke von Suárez diejenige der Korrespondenz von Ignatius, so zeigt sich als erste Gemeinsamkeit beider, daß sie an produktivem literarischem Fleiß einander nicht nachstehen. Aber die Menge des Geschriebenen sollte, wenn möglich, nicht zum Maßstab für Philosophie und Geist werden. Wenden wir uns also den Inhalten zu.

Philosophische Einflüsse bei Ignatius von Loyola

Die Metaphysik, die Francisco Suárez in seinen Disputationen vorträgt, so lautet die These dieses Artikels, erweist sich als Philosophie im Geist des Ignatius von Loyola. Dies wirft als erstes die Frage auf, in welchem Sinn der Geist des Ignatius zum inspirierenden Element für eine Philosophie werden könnte. Haben Ignatius und Philosophie irgend etwas miteinander zu tun? So vielfältig und

unterschiedlich die Urteile der verschiedensten Autoren über Ignatius im Lauf der Geschichte ausgefallen sein mögen, eines hat man ihm doch mit Sicherheit nicht nachgesagt: ein Philosoph gewesen zu sein. Ist Ignatius doch wahrlich nicht ein Mann der Wissenschaft, sondern ein Praktiker, von der Seelenführung angefangen bis hin zur Organisation und Leitung seines Ordens. Allerdings war kein Geringerer als Karl Rahner der Meinung, die Theologen sollten endlich die Erfahrungen und Schriften von Heiligen wie Ignatius als Quellen für die Theologie ernst nehmen. So gesehen, könnte man Ignatius also vielleicht doch als einen Theologen bezeichnen. Den Titel eines Philosophen könnte man ihm aber höchstens auf Grund dessen verleihen, daß er an der bedeutendsten Universität der damaligen Zeit, der Pariser Sorbonne, seine philosophischen Studien erfolgreich mit dem Grad des Magister Artium abgeschlossen hat, während ihm aus gesundheitlichen Gründen der Erwerb des theologischen Magistertitels versagt blieb.

Ignatius war also kein Philosoph; aber damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob nicht doch die Philosophie in seinem Werk eine Rolle spielt. Ein Blick in die Exerzitien belehrt uns, daß dies an einigen Punkten durchaus der Fall ist. Zwei Stellen seien herausgegriffen: das „Prinzip und Fundament" am Anfang der Geistlichen Übungen und die Betrachtung „zur Erlangung der Liebe", die den Abschluß der Meditationen bildet. Wenn Ignatius zu Beginn seiner Exerzitien alle übrigen Dinge außer dem Menschen zu dem Zweck geschaffen sein läßt, daß sie dem Menschen „bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist" (EB 23[2]), wenn er alles außer dem Menschen zum Mittel für dessen Lebensziel erklärt, dann ist dies theologisch nicht so selbstverständlich, wie dies uns gewöhnlich scheint. Hier klingt vielmehr bereits die typisch neuzeitliche philosophische These an, daß der Mensch alle anderen Dinge auf der Welt als Mittel zu seinen Diensten gebrauchen kann. Ignatius will zwar noch keineswegs die Welt als Mittel für die Eigeninteressen des Menschen verzwecken, aber wenn der Mensch alle Dinge „soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern" (ebd.), dann ist es bis zu dieser Interpretation hin nur noch ein kleiner Schritt, denn die geschaffene Wirklichkeit ist bereits prinzipiell auf den Menschen hin relativiert.

Eindeutig von philosophischem Denken inspiriert ist Ignatius in seiner Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Vor allem im zweiten und vierten Punkt dieser Meditation bedient er sich weder biblischer Stellen noch verwendet er Bilder aus der damaligen Gesellschaft. Er greift vielmehr zu Aussagen, die aus der besten christlich interpretierten neuplatonischen Tradition stammen, um dem Meditierenden das Wohnen und Wirken Gottes in seiner Schöpfung und das Herabsteigen alles Guten von Gott her vor Augen zu stellen. Das „Suscipe", das Gebet, mit dem Ignatius dabei den Exerzitanten all sein Können und Besitzen an Gott übereignen läßt, stellt philosophisch eine Verknüpfung von Tradition und Moderne dar: Wenn ich als Exerzitant Gott, meinem Herrn, „meine ganze Frei-

heit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen" anbieten soll (EB 234), dann verweist die Vorrangstellung der Freiheit auf neuzeitliches Denken, während die anschließende Dreiteilung der geistigen Fähigkeiten in Gedächtnis, Verstand und Wille der augustinischen Tradition entstammt.

An diesen Stellen ist bei Ignatius philosophischer Einfluß unmittelbar greifbar. Aber damit ist die ignatianische Geistigkeit und ihr möglicher Einfluß auf philosophisches Denken noch nicht erschöpft. Wer die geistliche Tätigkeit und das Schrifttum von Ignatius betrachtet, wird vielmehr immer wieder auf die wichtige Rolle stoßen, die beim ihm *Einsicht, Verstehen* und *vernünftige Überlegung* spielen, also Gesichtspunkte, die eine Nähe zum Philosophieren aufweisen.

Das Bemühen, die rechte Einsicht zu vermitteln, finden wir bereits bei den ersten Ansätzen zu Geistlichen Übungen, die Ignatius schon bald nach seiner Bekehrung unternimmt. Denn er verfolgt mit diesen Übungen nicht nur das praktische Ziel, andere zu bekehren und zu entschiedenerer Christusnachfolge zu führen. Er möchte sie zugleich auch zur Unterscheidung führen, wann und wo schwere, leichte oder gar keine persönliche Schuld vorliegt, um sie so vor Irrtümern und Skrupeln zu bewahren. Dabei geht es ihm nicht um das Erlernen theologischen Wissens, sondern um echtes Verstehen. Dies erweist sich zum einen daran, daß er die rechte Unterscheidung der Schwere von Sünden bereits zu einer Zeit lehrte, als er noch keinerlei theologische Fachkenntnisse besaß, sehr zum Mißfallen der Inquisition. Zum anderen zeigt dies auch eine Stelle bei den Sündenbetrachtungen der Exerzitien, wo Ignatius ebenfalls an die vernünftige Einsicht appelliert, indem er den Exerzitanten dazu auffordert, er solle die „Sünden wägen, indem ich die Häßlichkeit und Bosheit schaue, die jede begangene Todsünde in sich enthält, selbst wenn sie nicht verboten wäre" (EB 57).

Das Motiv der Unterscheidung der Geister, das hier anklingt, zieht sich durch die ganze Tätigkeit von Ignatius hindurch. Die Unterscheidung des Rechten vom Falschen, des Wesentlichen vom Unwesentlichen ist aber nicht nur ein durchgängiges Motiv der geistlichen Tradition, sondern ebensosehr ein zentrales Anliegen aller philosophischen Reflexion. Und wenn diese Unterscheidung für Ignatius auch primär an den verschiedenen inneren Regungen abgelesen werden soll, so gilt für ihn doch auch das Kriterium der menschlichen Vernunft. Mehrere seiner Unterscheidungsregeln wenden sich direkt an das vernünftige Denken, und Ignatius ruft auch immer wieder dazu auf, die Wahl, zu der man tendiert, einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.

Wie sehr es Ignatius um Einsicht und Verstehen zu tun war, zeigt der sogenannte Verstandesgehorsam, den Ignatius von den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erwartet. Damit meint Ignatius, daß der Jesuit nicht nur rein äußerlich gehorchen solle, sondern daß er sich darum bemühen solle, den Sinn und die Absicht seines Oberen zu verstehen, um dann dementsprechend handeln zu können.

Einsicht und Verstehen prägt Ignatius bis hinein in seine tiefsten mystischen Erfahrungen. An Ignatius läßt sich mit kaum zu überbietender Deutlichkeit ablesen, daß die These falsch ist, die mystischen Erfahrungen seien in allen Religionen praktisch dieselben, so daß es auf den kognitiven Gehalt der Religion gar nicht ankomme. Die Mystik des Ignatius besteht nicht in irgendwelchen gefühlvollen Verschmelzungserlebnissen ohne rationalen Gehalt. Was ihm an mystischer Erfahrung geschenkt wird, ist vielmehr so sehr mit tiefster Einsicht verbunden, daß er von sich anläßlich seiner mystischen Erfahrungen und Erkenntnisse in seiner Autobiographie die kühnen Worte sagen kann: „Auch wenn es keine Schrift gäbe, die uns diese Dinge des Glaubens lehrte, wäre er [Ignatius] dazu entschlossen, für sie in den Tod zu gehen, einzig auf Grund dessen, was er gesehen hatte" (Bericht des Pilgers 29[3]). Und im nächsten Absatz seiner Autobiographie lesen wir über eine andere mystische Begnadung: „Es begannen sich ihm die Augen des Verstandes zu öffnen; und er sah nicht etwa eine Vision, sondern verstand und erkannte viele Dinge, sowohl geistliche Dinge als auch Dinge des Glaubens und des Wissens" (ebd. 30).

Ein vernünftiges und verständiges Urteil erwartet Ignatius von jedem Jesuiten in bezug auf die konkreten Umstände und die jeweiligen Gesprächspartner. In zahlreichen Anweisungen rät er den Mitgliedern seines Ordens, auf den Standpunkt der anderen einzugehen, sie von ihren Voraussetzungen und Vorstellungen her zu verstehen zu suchen und nicht sofort die eigenen Denkschemata anzulegen. Daß ein solches Bemühen um Verständnis des anderen nicht nur guten Willen, sondern auch die Anstrengung des Denkens voraussetzt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Wie sehr Ignatius auf das eigenständige vernünftige Urteil jedes Jesuiten über die Situation setzt, zeigt sich daran, daß er in den Satzungen seines Ordens wie in seinen brieflichen Anweisungen immer wieder betont, daß man je nach den konkreten Umständen gegebenenfalls auch anders handeln müsse, als es die vorliegenden Anordnungen vorsehen.

Im persönlichen Leben wie in der geistlichen Tätigkeit und in der Leitung des Ordens, immer spielen für Ignatius die persönliche Einsicht, das gesunde Urteil und die vernünftige Überlegung eine unabdingbare Rolle. Wenn also auch Philosophie im ausdrücklichen Sinn bei Ignatius nur wenig anzutreffen ist, so ist er doch in seiner Geisteshaltung für all das offen, was zu den Grundelementen des Philosophierens gehört.

Suárez als Philosoph im Geist des Ignatius

Wenn nun im folgenden versucht wird, in der Metaphysik von Francisco Suárez Züge aufzuweisen, die sein Denken als ignatianisch kennzeichnen, so heißt das nicht, für eine bestimmte Position oder These den eindeutigen historischen

Nachweis zu erbringen, daß Suárez diesen Punkt Ignatius und sonst niemandem verdanke. Es sollen vielmehr verschiedene Charakteristika der Metaphysik von Suárez skizziert werden, die in ihrer Gesamtheit zeigen, daß Suárez in seinem Philosophieren von Ignatius her geprägt ist. Dem steht in keiner Weise entgegen, daß man die Eigenart der Philosophie des Suárez auch weitgehend aus der Auseinandersetzung mit den damals herrschenden thomistischen, skotistischen und ockhamistischen Strömungen erklären kann. Daß und wie sich Suárez mit diesen philosophischen Richtungen seiner Zeit auseinandersetzt, gehört ja auch zu den Merkmalen einer von Ignatius inspirierten Vorgehensweise.

Für Ignatius steht hinter allem Tun im letzten immer die Absicht, etwas im Dienst Gottes zu tun, den Willen Gottes zu erfüllen. In dieser Hinsicht ist Suárez ein getreuer Jünger seines Ordensgründers. Er betreibt Metaphysik nicht als Selbstzweck, sondern ausdrücklich als die notwendige Grundlegung für seine Theologie. Dies hindert ihn aber, wie er ebenfalls mit Nachdruck betont, in keiner Weise daran, wirklich eigenständige und unabhängige Philosophie zu treiben[4]. Ein derartiges Vorgehen wird in der heutigen Zeit manchmal von vornherein kritisch beargwöhnt oder als unmöglich erachtet. Aber fragt man nicht in unserer Zeit oft nach der gesellschaftlichen Relevanz und Funktion der Philosophie? Macht es aber in der Sache einen wesentlichen Unterschied, ob man von der Funktion oder vom Dienst der Philosopie spricht? In beiden Fällen soll die Philosophie eine Wirkung über sich hinaus haben; beide Male kann sie dies aber nur, wenn sie gerade nicht verzweckt wird, sondern Philosophie im echten Sinn des Wortes ist und bleibt. In diesem Punkt war aber die Position von Suárez eindeutig. Seine Philosophie steht nicht unter dem Kommando einer anderen Wissenschaft, sondern stellt wirklich eine eigenständige Reflexion der Vernunft dar.

Die Disputationes Metaphysicae des Francisco Suárez nehmen in der Scholastik eine Sonderstellung ein. Hier unternimmt es ein Philosoph zum ersten Mal, von der herkömmlichen Art philosophischer Werke abzuweichen und weder einen Kommentar noch eine Quaestio oder eine Summe von Quaestionen vorzulegen. Von den herkömmlichen Quaestionen unterscheiden sich die Metaphysischen Disputationen nämlich dadurch, daß es Suárez nicht bei einer relativ kurzen und knappen Angabe einiger entgegenstehender Argumente beläßt, die dann später der Reihe nach entkräftet werden. Er bemüht sich vielmehr darum, zuerst dem Leser ausführlich die ganze Palette der zu einer bestimmten Frage vertretenen Meinungen vorzuführen, um erst dann seine eigene Position darzulegen. Die Gründlichkeit, mit der er dabei vorgeht, dürfte maßgeblich dazu beigetragen haben, daß seine Disputationen später bei Katholiken wie Protestanten zu dem Lehrbuch der scholastischen Metaphysik avancierten. Wer wissen wollte, welche Meinungen es zu einer bestimmten philosophischen Frage gab, brauchte nur die Disputationes Metaphysicae zu konsultieren, und er war hinreichend informiert.

Ähnlich gründlich wie Suárez war auch Ignatius vorgegangen, als er daran-

ging, die Satzungen für den Jesuitenorden zu entwerfen. Er beauftragte seinen Sekretär, alles aus den Regeln bereits bestehender Orden zusammenzutragen, was irgendwie für die eigenen Satzungen brauchbar sein könnte. Und für alle Briefe, die mehr als rein privaten Charakter hatten, verlangte Ignatius von seinen Mitbrüdern – und natürlich auch von sich selbst –, daß sie reiflich überlegt und wohlbedacht formuliert seien, daß sie nach dem ersten Entwurf nochmals überprüft würden, und daß genau überlegt würde, was und wieviel im offiziellen, für die ordensinterne Öffentlichkeit bestimmten Teil geschrieben würde und welche Informationen dem nicht für die Bekanntgabe bestimmten Zusatzbrief anvertraut werden sollten. Auf die präzise Ausführung dieser Anweisungen legte Ignatius solches Gewicht, daß es nicht verwunderlich ist, daß sein Gefährte Bobadilla dies als Pedanterie empfand und entsprechend bissig kritisierte – vielleicht nicht ganz zu Unrecht. Aber Ignatius wünschte für seinen Orden einen regelmäßigen und zuverlässigen Briefverkehr, um damit einen möglichst umfassenden und sorgfältigen Austausch von Informationen gewährleistet zu sehen.

Bei seiner Darlegung anderer Positionen ist Suárez immer bemüht, die betreffenden Autoren recht zu verstehen, einen bloßen Streit um Worte zu vermeiden und der Meinung der anderen soweit wie möglich gerecht zu werden. Er ist nicht am Streit als solchem interessiert, er möchte durchaus den anderen positiv würdigen, und er ist bereit, die positive Seite der Argumente des anderen deutlich herauszustellen. Dies geht so weit, daß der Leser manchmal sehr genau zusehen muß, um zu sehen, ob Suárez an einer bestimmten Stelle seine eigene Meinung darstellt oder ob er nur eine gegnerische Meinung samt den für sie sprechenden Argumenten zu Wort kommen läßt.

Suárez handelt damit getreu der Vorbemerkung zu den Exerzitien, in der Ignatius jeden dazu auffordert, „bereitwilliger" zu sein, „die Aussage des nächsten zu retten, als sie zu verurteilen" (EB 22), den anderen also möglichst unvoreingenommen positiv zu verstehen zu suchen. In diesem Sinn hatte Ignatius auch selbst gehandelt, als er beispielsweise den von ihm nach Deutschland geschickten Jesuiten den Auftrag gegeben hatte, jede unnötige Polemik gegenüber protestantischen Auffassungen zu unterlassen.

Wenn Suárez zuerst die Bestandsaufnahme aller philosophischen Positionen zu einer bestimmten Fragestellung vornimmt, bevor er seine eigenen Ansichten darlegt, dann ist er auch darin ein Schüler des Ignatius, der zuerst einmal die vorliegenden Fakten zur Kenntnis nimmt und analysiert. Dieser Ansatz bei der Realität durchzieht aber nicht nur in diesem relativ äußerlichen Sinn die Philosphie des Suárez. Ferdinand Ulrich hat darauf hingewiesen, daß Suárez in seiner Metaphysik vom „Immer-schon-fertigsein der gesetzten Realität"[5] ausgehe, daß er die Realität als Faktum zum Ausgangspunkt seines Denkens mache. Hans Urs v. Balthasar hat Suárez aus ähnlichen Gründen sogar den Vorwurf gemacht, kein wirklich spekulativer Philosoph zu sein[6]. Vielleicht wollte er dabei auch diskret

darauf anspielen, daß der junge Suárez erst nach massiven Schwierigkeiten in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde, da man ihn für unbegabt hielt. Dies schien sich zu Beginn seines philosophischen Studiums auch voll zu bestätigen, bis dann eines Tages ein Umschwung geschah und die Genialität des Denkers Suárez zum Durchbruch kam. Wenden wir Balthasars Vorwurf ins Positive, so bestätigt er, daß Suárez an der Realität und nicht an irgendwelchen Spekulationen interessiert ist: Das „reale Seiende" und die „reale Wesenheit" (essentia realis) sind Schlüsselbegriffe seiner Metaphysik. Wenn diese Begriffe auch viel problematischer und unklarer sind, als sie auf den ersten Blick erscheinen, so läßt sich doch sagen, daß Realität für Suárez primär den Gegensatz zum bloß Erdichteten, Fiktiven meint, also zu dem, was sich jemand zusammenreimt, ohne daß es objektiv vorgegeben wäre (DM 2, 4, 7).

Ein vergleichbares Interesse an objektiv feststellbaren Tatsachen finden wir auch bei Ignatius. Ignatius will als erstes immer objektiv und unvoreingenommen feststellen, was tatsächlich der Fall ist: Dies gilt in den verschiedensten Bereichen, angefangen bei den unterschiedlichen Regungen in unserem Bewußtsein bis hin zu den Begegnungen mit anderen Menschen und anderen Kulturen. Die Unterscheidung der Geister setzt voraus, daß die verschiedenen Bewegungen unseres Gemütes erst einmal in aller Objektivität als solche konstatiert werden.

Das Individuum

Die Realität, die Suárez im Auge hat, ist für ihn immer individuell. Es existieren nur Individuen, nichts sonst (DM 5, 1, 4). Nur das einzelne, das Individuelle existiert, und wir sind imstande, dieses einzelne auch intellektuell als solches zu erkennen. Suárez übernimmt hier mit gewissen Modifikationen eine der Grundthesen des Nominalismus, obwohl sie nicht nur dem klassischen Thomismus, sondern auch der Lehre des Duns Scotus widerspricht, der Suárez ansonsten in nicht wenigen Punkten folgt, wie Honnefelder gezeigt hat[7]. Damit setzt sich Suárez in ausdrücklichen Gegensatz zur üblichen Lehre der Tradition. Diese unterschied zwischen den Wesensmerkmalen, die allen Gliedern einer bestimmten Spezies in gleicher Weise zukommen und die damit mitgegeben sind, daß ein Individuum dieser Art oder Klasse angehört, und den Eigentümlichkeiten, die die Einzigkeit dieses Individuums ausmachen und es von allen anderen unterscheiden. Für Suárez hingegen kennt die Wirklichkeit keinen Unterschied zwischen Gemeinsamkeiten und individueller Eigenart, sondern jedes existierende Wesen ist nach ihm bis in die letzte Faser seiner Wirklichkeit hinein durch und durch individuell. Auch das, was ein Individuum mit den anderen seiner Art gemeinsam hat und was wir darum unter einen gemeinsamen Begriff fassen, sei in Wirklichkeit nicht gemeinsam, sondern habe in jedem Individuum seine jeweilige ei-

gentümliche Ausprägung. Die verschiedenen Individuen seien einander in dem, was wir ihnen als Gemeinsamkeiten zuschreiben, lediglich ähnlich (DM 6, 1, 15). Eine philosophische Diskussion über die Problematik dieser These würde hier zu weit führen.

Daß es sich bei dieser philosophischen Streitfrage nicht nur um eine bloß fachinterne Spitzfindigkeit handelt, zeigt sich dann, wenn man sie ein wenig anders akzentuiert. Dann lautet sie nämlich: Alles Wirkliche ist konkret, nichts ist allgemein, sprich: abstrakt. Das ist das eigentliche Anliegen, das hinter dieser Lehre steht und ihr trotz ihrer philosophischen Problematik eine große Attraktivität verleiht. Bei der These, es gebe nur Individuelles, schwingt nämlich mit: Es geht in aller Philosophie, in aller Wissenschaft letzten Endes nicht um abstrakte Prinzipien, Gesetze oder Regeln, sondern um die konkrete Wirklichkeit der Individuen.

Die Betonung des einzelnen ist auch ein Charakteristikum bei Ignatius. Seine Exerzitien richten sich an einzelne Menschen. Der einzelne soll durch sie sein Leben in Ordnung bringen und gegebenenfalls zu der persönlichen, individuellen Lebenswahl finden, zu der ihn Gott berufen hat und in der er am besten Gott zu dienen vermag. Man könnte die augustinische Devise „Gott und die Seele" ebensogut auch über die ignatianischen Exerzitien schreiben. Ignatianische Exerzitien in ihrer ursprünglichen Form sind kein gemeinschaftliches Tun, sondern ein Vorgang zwischen Gott und einem einzelnen Menschen, der seinerseits wieder einzeln zu den hierfür nötigen Übungen angeleitet wird.

Ähnliches gilt auch für die Weise, wie Ignatius seinen Orden konzipiert hat. Auch hier ist – jedenfalls von Ignatius her – das Verhältnis des Oberen zu den einzelnen Mitgliedern des Ordens und nicht etwa zu einer Gruppe grundlegend. Dies hängt mit dem für die Gesellschaft Jesu charakteristischen Bestreben zusammen, jedem einzelnen als solchem gerecht zu werden und so eine optimale Vielfalt apostolischen Wirkens zu ermöglichen. Bei allen allgemeinen Regeln und Anweisungen kommt es in den Exerzitien wie in der Praxis des Ordens doch entscheidend darauf an, was für den jeweils einzelnen in seiner Situation das hier und jetzt Geforderte und Rechte ist. Als Voraussetzung hierfür ist es natürlich wiederum notwendig, daß der Obere nach Möglichkeit auch jeden einzelnen wirklich mit seinen persönlichen Fähigkeiten und Grenzen kennt. Überträgt man das Modell dieser persönlichen Kenntnis, die der Obere von all seinen Untergebenen haben sollte, auf die allgemeine philosophische Ebene, dann entspricht ihr die von Suárez vertretene Lehre, daß wir imstande seien, die Eigentümlichkeit des Individuums verstandesmäßig zu erkennen.

Vielleicht gibt es noch einen weiteren, nicht sofort sichtbaren Grund, der die These, daß alles individuell sei, dem Jesuiten Suárez so schmackhaft gemachr hat: Wenn es keine strenge Gemeinsamkeit gibt, sondern letzten Endes nur individuelle Verschiedenheit, dann folgt hieraus eine größere Verschiedenheit und auch

Variabilität der Wirklichkeit, als wenn es durchgängige reale allgemeine Strukturen der Wirklichkeit gäbe. Ein Geist, der die vorgegebene Wirklichkeit nicht einfach nur hinnehmen, sondern sie verändern möchte, wird darum geneigt sein, das Gegebene in einer Weise zu interpretieren, die nicht alles von vornherein auf ewige Zeiten festgelegt sein läßt und ihm so eine gewisse Offenheit für sein Tun verschafft. Andererseits soll dies in einer klugen und abgewogenen Weise geschehen, die von dem ausgeht, was als gegeben vorfindbar ist, damit es nicht dazu kommt, daß in illusionärer Verkennung der Tatsachen alles und jedes für beliebig veränderbar angesehen wird. Diese Einstellung scheint mir aber durchaus ignatianischen Geistes zu sein.

Das Individuelle kann man mit dem Konkreten gleichsetzen, weil bei Suárez alles ins Konkrete hinein vereinigt wird: Das Konkrete ist eines, es läßt sich nicht in verschiedene Elemente auseinanderdividieren. Was die Tradition reale metaphysische Zusammensetzungen nannte, kann Suárez nur noch als Zusammensetzungen verschiedener individueller Gegebenheiten verstehen und muß es darum ablehnen. Die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Wesen und Existenz oder zwischen Allgemeinem und Individuellem haben für ihn zwar einen sachlichen Grund, als Unterschiede gibt es sie aber nicht in der Realität, sondern nur in unserem Denken, das die reale Einheit des Konkret-Individuellen in verschiedene Aspekte aufteilt.

Auch die Möglichkeit ist bei Suárez immer bis ins einzelne hinein bestimmt und konkret. Dies ist unter anderem dadurch begründet, daß dies eine Voraussetzung für die Lehre vom göttlichen Vorherwissen aller denkbaren Handlungsalternativen und Handlungssituationen aller Menschen ist, auf Grund welchen Wissens (der „scientia media") Gott diejenige Situation herbeiführt, in der ich frei so handle, wie Gott es will. Mit Hilfe dieser philosophisch-theologischen These will Suárez, ähnlich wie sein Mitbruder Molina, die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allwirksamkeit vereinbar machen. Zu diesem Zweck muß Gott die Möglichkeit in allen Details kennen; sie ist also für Suárez ebenso konkret, individuell und durchgängig bestimmt wie die Wirklichkeit und unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß sie nicht oder noch nicht verwirklicht ist.

Auch für diese These gibt es so etwas wie ein Pendant bei Ignatius. Ignatius hatte nämlich die Gewohnheit, alles bis ins Detail zu durchdenken, und er tut dies auch da, wo er sofort hinzufügt, daß man auch ganz anders handeln könne oder gar müsse, sofern die konkrete Situation dies erfordere. Dies findet man in vielen seiner Briefe ebenso wie in den Ordenssatzungen, und hiervon zeugen auch die detaillierten Anweisungen, die Ignatius in seinen Exerzitien gibt, und die doch immer dem jeweiligen Fassungsvermögen und Voranschreiten dessen, der sie macht, anzupassen sind. Die Anweisungen des Ignatius haben also nicht selten den Charakter von konkret und detailliert skizzierten Möglichkeiten, die möglicherweise nie auf genau diese Weise verwirklicht werden.

Man hat Suárez vorgeworfen, in seinen Aussagen polemischer zu sein als etwa Thomas von Aquin, weil er nach der Sichtung anderer Positionen sehr dezidiert Stellung bezieht, was gelegentlich wie ein Abqualifizieren einer anderen Position klingen kann. Aber dahinter steckt doch die genuin ignatianische Haltung, die zuerst alle Möglichkeiten sorgfältig erwägt und unterscheidet, dann aber wirklich zu einer eindeutigen Entscheidung gelangt und diese auch eindeutig vertritt, mag dies auch nicht von allen anderen immer gerne gesehen werden. Suárez ist als Philosoph gleichsam ein Handelnder, der ein Problem nicht offenlassen kann, sondern entscheiden muß, weil man die Handlung nicht nach Belieben suspendieren kann. Und Suárez kann von Ignatius her handeln, sprich: entscheiden, weil er aus den ignatianischen Exerzitien die Kunst der Entscheidung im nicht von allgemeinen Regeln eindeutig ableitbaren jeweiligen Einzelfall gelernt hat.

Vielleicht steht die Tendenz zur Entscheidung auch hinter einer anderen Eigenart der Metaphysik von Suárez, von der bereits die Rede war. Suárez kennt keine wirkliche metaphysische Unterscheidung, weil Unterscheidung (von wenigen Ausnahmen abgesehen) für ihn immer gleich mögliche Trennung bedeutet, es sich aber bei metaphysischen Zusammensetzungen nicht um Elemente handelt, die voneinander zu trennen wären. Sicherlich findet sich die weitgehende Gleichsetzung von Unterscheidbarkeit und Trennbarkeit auch bei vielen anderen Philosophen, doch für Suárez könnte auch hier das Moment der Entscheidung im Spiel gewesen sein. Denn Unterscheidung ist für Ignatius kein Selbstzweck, sondern Mittel, um zur Entscheidung zu gelangen. Wer aber auf Entscheidung aus ist, für den werden Unterscheidungen sehr schnell zu Alternativen, er wird Unterscheidbares also als Trennbares interpretieren.

Zwischen Tradition und Moderne

Bei aller Betonung des Individuellen macht Suárez dennoch die Allgemeinheit nicht ganz und gar zum Produkt unseres Geistes, sondern er schreibt ihr ein entferntes Fundament in der Realität zu. Auf diese Weise versucht er, eine Mittelposition zwischen der traditionellen Auffassung und dem Nominalismus einzunehmen. Es ist dies aber nur ein konkretes Beispiel für die allgemeine Tendenz von Suárez, eine Mittelposition zwischen Tradition und Moderne einzunehmen. Diese Mittelposition erreicht er aber des öfteren nur dadurch, daß er fast zwei Extreme zusammenzwingt. So sagt er in bezug auf die Frage von Individuum und Allgemeinem einerseits, daß das Allgemeine real sei und deshalb unsere Wissenschaften von der Realität handelten (DM 6, 2, 1). Andererseits schreibt er dann ebenso dezidiert die Allgemeinheit nur dem menschlichen Denken zu (DM 6, 2, 13). Ähnliche Spannungen zeigen seine Aussagen über die Frage, ob und inwieweit eine nur mögliche und nicht verwirklichte Wesenheit etwas Reales oder ein

reines Nichts sei. Je nach Kontext lassen sich beide Aussagen bei Suárez finden. Wenn Suárez, wie in diesen Beispielen, weniger in komplementärer Zuordnung verschiedener Prinzipien denkt, sondern eher widerstreitende Behauptungen einander schroff gegenüberstellt, dann scheint bei ihm eine ähnliche Dialektik durch wie die, die in dem bekannten Diktum zum Ausdruck kommt, das Ignatius zugeschrieben wird: Wir sollten in allem so auf Gott vertrauen, als ob alles von uns selbst abhinge, und zugleich in allem so unsere eigenen Kräfte einsetzen, als ob alles von Gott abhinge[8].

Dies alles zeigt, daß die Metaphysik von Suárez deshalb, weil er klassische und moderne Positionen vereinbaren will, eine große Spannung in sich trägt, wie man sie ähnlich auch bei Ignatius finden kann. Ein Beispiel dafür ist die Rolle der Kirche in den Exerzitien: Einerseits finden sich in den Exerzitien keine konkreten kirchlichen Elemente im Sinn von gemeinschaftlichem Tun oder ähnlichem. Andererseits finden sich gerade in den so individuell geprägten Exerzitien „Regeln für das wahre Gespür in der Kirche" (EB 352), die eine Loyalität zur Kirche zum Ausdruck bringen, die für uns Heutige manchmal kaum noch nachvollziehbar scheint. Einerseits hat sich Ignatius voll und ganz der Entscheidung des Papstes in bezug auf seinen Orden unterworfen, andererseits hat er doch alle denkbaren legalen Mittel angewendet, um den Papst daran zu hindern, etwas zu befehlen, was seinem Verständnis des Ordens zuwiderlief, wie etwa die Einführung des Chorgebets oder die Erhebung von Francisco Borja zum Kardinal.

Suárez ist, schon aus Rücksicht auf die damalige kirchenamtliche Position, aber sicher auch aus persönlicher ehrlicher Überzeugung bestrebt, thomistische Philosophie zu betreiben. Deshalb wird ein Teil seiner Verteidiger nicht müde, nicht zuletzt unter Berufung auf seine persönliche Ehrlichkeit und Integrität, alle Behauptungen, Suárez sei vom rechten Pfad des Thomismus abgewichen, als böswillige Verleumdung zu brandmarken. Aber die Interpretation einer Philosophie kann nicht gut gemeinte Absichten zu ihrem Maßstab nehmen, sondern muß sich am vorliegenden Resultat orientieren. Und da kann kein ernsthafter Zweifel daran bestehen, daß Suárez in verschiedenen Punkten nicht nur vom Thomismus, wie er sich zur damaligen Zeit entwickelt hatte, abweicht, sondern auch von manchen Thesen und Intentionen, die Thomas selbst vertreten hatte. Denn Suárez will auf dem Stand seiner Zeit stehen. Wenn er in seinen metaphysischen Disputationen die ganze Palette zeitgenössischer Meinungen zu einem bestimmten Fragepunkt Revue passieren läßt, dann ist das für ihn mehr als nur eine Fleißarbeit oder das Bemühen um möglichst vollständige Widerlegung möglichst vieler Kollegen. Suárez hat sich vielmehr tatsächlich mit den neueren philosophischen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt, und er versucht, ihnen gerecht zu werden. Er will und muß als Mensch seiner Zeit Philosophie treiben und will zugleich treu zur Tradition stehen, und dies nicht in einer nur äußeren Loyalität eines beharrenden Konservativismus, sondern aus echter Überzeugung.

Daß Suárez bei seinem Bemühen, auf der Höhe der Zeit zu stehen, sich nicht nur auf Philosophie und Theologie beschränkte, sondern auch den Naturwissenschaften Rechnung trug, zeigt sich beispielsweise bei seiner Erörterung der Gottesbeweise. Bei allem Respekt vor Aristoteles und Thomas kann er das Prinzip, daß alles Bewegte einen Beweger voraussetze, nicht mehr als gültig ansehen. Hier zeigt sich schon das Heraufkommen der neuzeitlichen Naturwissenschaft, für die im Gegensatz zur Meinung des Aristoteles die gleichförmige geradlinige Bewegung als solche keiner physikalischen Ursache mehr bedarf. Der berühmte Schluß auf den aristotelischen unbewegten Beweger hat darum keinen Ort mehr bei Suárez und muß durch einen anderen Beweisgang ersetzt werden, der statt von der Bewegung vom Werden und somit von der Kontingenz, von der Verursachung als solcher seinen Ausgang nimmt (DM 29, 1, 20).

Geist und Freiheit

Ein Punkt, in dem sich Suárez als Vertreter einer modernen Denkungsart zeigt, ist die beginnende Trennung von Geist und Materie. Für Suárez ist es nicht mehr, wie noch für Thomas, möglich, im sinnlich Wahrgenommenen durch den menschlichen Verstand den geistigen Wesensgehalt zu erfassen. Sinnliches und Geistiges sind zwei von vornherein getrennte Bereiche. So wird nach der Auffassung von Suárez nicht im sinnlich Erfahrenen dessen geistiger Kern erfaßt, sondern es wird gleichsam parallel zur sinnlichen Wahrnehmung eine verstandesmäßige Einsicht vollzogen. Hinter dieser Auffassung steckt eine stärkere Loslösung des Geistigen vom Leiblichen und Materiellen. Dies bedeutet, um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, keineswegs eine Geringschätzung des Materiellen und des Leibes. Es bedeutet aber, daß der menschliche Geist stärker die Position eines Gegenüber zu allem anderen einnimmt, als es in der Tradition der Fall war. Hier müßte natürlich nuanciert werden: Suárez ist noch lange kein Vertreter einer neuzeitlichen Dualität, wo ein selbstbewußtes und selbstmächtiges Subjekt der Objektwelt gegenübersteht.

Aber die stärkere Absetzung dieser Welt vom Subjekt findet sich bereits bei Ignatius. Im „Prinzip und Fundament" seiner Exerzitien wird alles außer dem Menschen zum Mittel für dessen Ziel. Wenn Gesundheit oder Krankheit, langes oder kurzes Leben zu den Dingen gehören, die nur Mittel sind, dann wird damit auch der menschliche Leib in den Bereich dessen eingereiht, was dem frei entscheidenden Subjekt gegenübersteht. Dies wird aber unausweichlich früher oder später zu einer schärferen Scheidung zwischen dem geistigen Ich und der gesamten übrigen Weltwirklichkeit führen. Suárez ist nur ein erster Schritt auf diesem Weg, der das typische neuzeitliche Bewußtsein kennzeichnen wird. Aber er ist insofern ein erster Schritt, als er die Absetzung des Geistes vom Sinnlichen und

damit vom Materiellen stärker vollzieht, als dies etwa Thomas von Aquin getan hatte. Die Hinordnung aller Mittel auf das Ziel des Menschen im „Prinzip und Fundament" des Ignatius soll den Menschen frei machen. Wie wichtig die Freiheit für Ignatius ist, hatte sich bereits daran gezeigt, daß das schon erwähnte „Suscipe", das Gebet der Hingabe an Gott, die Freiheit an erster Stelle nennt. Frei wird der Mensch nur dann, wenn er sich allen weltlichen Gütern gegenüber indifferent macht[9]. Was Ignatius hier als spirituelle Anweisung versteht, wird bei den Philosophen seines Ordens in die Definition der menschlichen Freiheit eingehen.

Suárez widmet der menschlichen Freiheit in seinen Metaphysischen Disputationen eine sehr ausführliche Darlegung. Dies zeigt schon, welche Wichtigkeit dieses Thema dadurch bekommen hat, daß von verschiedenen Seiten her die menschliche Willensfreiheit in Frage gestellt wird. Suárez nennt die Willensfreiheit nicht nur „liberum arbitrium", sondern kennzeichnet die Freiheit als „indifferentia" (z.B. DM 19, 2, 15) und gebraucht damit zur Kennzeichnung der Wahlfreiheit einen Ausdruck, der früher in diesem Zusammenhang kaum verwendet wurde. Es spricht sehr viel dafür, daß dieser neue Wortgebrauch seinen Ursprung in den ignatianischen Exerzitien hat. Die Freiheit besteht in diesem Leben beim Menschen in der Indifferenz, und zwar sowohl vom Objekt wie vom Akt her. Allerdings sagt Suárez, daß die Indifferenz als solche noch nicht ausreicht, es muß die Fähigkeit hinzukommen, sich zu einer Handlung zu bestimmen (DM 19, 2, 19). Aber auch dies verweist wieder auf das ignatianische „Prinzip und Fundament". Denn bei Ignatius ist die Indifferenz ja nicht Selbstzweck, sondern nur die – freilich notwendige – Voraussetzung für die Fähigkeit, sich in der rechten Weise entscheiden zu können.

Die Metaphysik des Francisco Suárez stellt den gigantischen Versuch dar, auf dem Boden einer veränderten und sich weiter verändernden allgemeinen Weltsicht den Kern der Tradition in einer zeitgemäßen Form und Weise weiterzugeben. Dies geht nicht ohne tiefgreifende Spannungen, die die Architektur dieses Werks durchziehen. Und es stellt sich zu Recht die Frage, ob und inwieweit Suárez eine Synthese gelungen ist, die wirklich das alte Erbe und die neuen Anliegen harmonisch verbinden konnte. Aber vielleicht war eine solche Verbindung gar nicht anders möglich als auf die Weise, die Suárez in Angriff genommen hat. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Metaphysik von Suárez dadurch honoriert wurde, daß sie jahrhundertelang sowohl bei Katholiken als auch an den protestantischen Fakultäten als *das* Schulbuch scholastischer Metaphysik fungierte. Es wäre interessant zu wissen, was Suárez davon gehalten hätte, hätte er gewußt, daß seine Metaphysischen Disputationen einmal *das* Kompendium scholastischer Philosophie werden sollten. Ob er sich dessen bewußt war, daß seine Philosophie zum einen der Kontrapunkt werden sollte, von dem sich Descartes absetzen würde, zum anderen aber zugleich der Anknüpfungspunkt, den Leibniz und Wolff auf-

greifen würden, den aber im Grund auch Descartes nicht wirklich hatte verleugnen können? Denker wie Siewerth und Gilson sahen darin fast ein Verhängnis, daß es durch die Vermittlung von Suárez zur neuzeitlichen Philosophie kommen konnte. Man mag darüber verschieden urteilen. Aber Suárez hat wohl auch in diesem Punkt das Schicksal seines Ordensvaters geteilt, das darin besteht, daß dessen Versuch, in seinem Orden Neues mit Herkömmlichem zu vereinen, nicht nur Lob, sondern auch immer wieder Kritik erntete. Daß ihrer beider Unternehmen gewagt war und den Keim mancher Probleme in sich barg, wird beiden, Ignatius wie Suárez, vermutlich nicht verborgen geblieben sein. Aber sie waren sich trotz alledem sehr wohl bewußt, daß gerade hierin ihre Sendung in ihrer Zeit bestehen sollte, und sie haben sich dieser Sendung mit einem Einsatz gestellt, der auch heute noch unsere Bewunderung verdient.

ANMERKUNGEN

[1] Die Rechtsphilosophie soll hier außer Betracht bleiben. Die Disputationes Metaphysicae werden mit DM zitiert; die folgenden Zahlen bezeichnen die Disputation, die Sektion und die Nummer.

[2] Die Nummern des Exerzitienbuchs (EB) werden zitiert nach: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übers. u. erl. v. P. Knauer (Graz 1978).

[3] Die Zitate aus dem „Bericht des Pilgers" sind der von Candido de Dalmases hrsg. „Autobiografia de San Ignacio" entnommen, die in den von Ignacio Iparraguirre hrsg. „Obras Completas de San Ignacio de Loyola" (Madrid 1963) enthalten ist.

[4] Vgl. dazu das Vorwort zu den DM („Ratio et discursus totius operis").

[5] F. Ulrich, Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffs bei Suarez, Duns Scotus und Thomas? (Diss. München 1955) 20.

[6] Er spricht z. B. in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III/1 (Einsiedeln 1965) 385 von der „vollendeten Naivität des Schulmanns" Suárez.

[7] Vgl. L. Honnefelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Hamburg 1990) 200–294.

[8] Zur genaueren Fassung dieses Diktums: H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1964) 230f.

[9] „Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen" (EB 23).

Der Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags an der Hochschule für Philosophie, München, am 24.11.1990.

Ludwig Muth

Wie kann Lesekultur wachsen?

Ergebnisse aus 25 Jahren Buchmarktforschung

Eine Dame möchte ihrer Freundin zum Geburtstag ein Buch schenken. Im Gespräch mit Bekannten ist sie auf einen interessanten Titel aufmerksam geworden. Die Lektüre hat ihr so gut gefallen, daß sie dieses Leseerlebnis auch ihrer Freundin mitteilen möchte. Bei ihrem Buchhändler ist der Titel nicht am Lager. Sie läßt sich Alternativen zeigen, erkundigt sich nach den Ladenpreisen, findet aber kein anderes Buch für ihren Zweck überzeugend. Bis zum Geburtstag sind noch ein paar Tage Zeit. Sie läßt sich den Titel vom Buchhändler besorgen. Bevor sie den Laden verläßt, wirft sie noch einen Blick auf den Novitätentisch, um für sich selbst noch ein paar Anregungen mitzunehmen. Nächste Woche, wenn sie mehr Zeit hat, wird sie sich dort umsehen.

Eine Geschichte, wie sie sich Tag für Tag abspielt, und doch alles andere als selbstverständlich ist. Nicht einmal jeder dritte Erwachsene hat einen Bekanntenkreis, in dem regelmäßig auch über Bücher gesprochen wird. Nur etwas mehr als die Hälfte denkt daran, daß man zu einem Festtag auch ein Buch schenken kann, Frauen eher als Männer. Das Motiv, ein Leseerlebnis mitzuteilen und dadurch dem anderen etwas von sich zu offenbaren, ist ein typisch weibliches Motiv. Sodann eine Buchhandlung mit ihrem ganzen Service in Anspruch nehmen, sich nicht scheuen, nach den Preisen zu fragen und zu vergleichen, unbefangen herumstöbern – das ist eine Verhaltensweise, die sich nur bei geübten Kunden feststellen läßt. Wer nicht so versiert ist, beschränkt sich im Laden auf die Mitteilung seines Buchwunschs und wird durch die Fülle des Angebots eher verunsichert. Wenn wir die Biographie unserer Modell-Dame aufblättern könnten, würden wir mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen: Sie verfügt über eine weiterführende Schulbildung, kommt aus einem buchfreundlichen Elternhaus, lebt mit einem Partner zusammen, der selbst literarische Interessen hat.

Damit sich die Geschichte so unproblematisch, so konfliktlos abspielen kann, wie wir sie eingangs geschildert haben, müssen in der Regel eine ganze Reihe von sozialen Bedingungen erfüllt sein: eine durch Bildung bedingte positive Bucherfahrung, eine lesefreundliche Umwelt, eine sympathisch getönte Einstellung zur Literatur, kulturelle Wertvorstellungen – um nur einige Beispiele zu nennen. Liegt diese Konstellation nicht vor, so wird unsere Geschichte anders ablaufen und möglicherweise landet unsere Klientin doch wieder im Blumenladen neben-

an, weil es für sie zu kompliziert ist, zu einem passenden Buchgeschenk zu kommen, weil ihr es ihr Selbstwertgefühl nicht aushält, sich in einer Buchhandlung frei und ungezwungen zu bewegen, weil Bücher ihr generell zu teuer vorkommen, obwohl sie für einen ansehnlichen Blumenstrauß eher mehr bezahlen muß. Sie ist einfach nicht gewohnt, mit Büchern etwas über sich selbst auszusagen.

In diese subtile Welt der sozialen Beziehungen, die so etwas wie Lese- und Buchkultur entstehen lassen oder auch nicht entstehen lassen, mußte die Buchmarktforschung des Börsenvereins des deutschen Buchhandels eindringen. Sie mußte ermitteln, warum sich Menschen der Buchlektüre entziehen und unter welchen Umständen sie für die Bücherwelt zu gewinnen sind.

Fragestellung und Instrumentarium

Die Aufgabe, die der Börsenverein des deutschen Buchhandels 1966 seinem Fachausschuß und über diesen dem Institut für Demoskopie in Allensbach stellte, war notwendigerweise eine andere als die, die Einzelunternehmen zu vergeben haben. Der Verlag, der sich über seine Absatzchancen informieren will, setzt voraus, daß es ein großes Leserpotential gibt, innerhalb dessen er sich besser als seine Konkurrenten durchsetzen will. Er fragt also zum Beispiel, ob er durch die Inanspruchnahme zusätzlicher Vertriebswege seinen Markt noch intensiver ausschöpfen kann oder ob er neue Informationsmaßnahmen initiieren muß, damit mehr Interessenten von seinem Programm erfahren. Doch er setzt den Markt als eine gegebene Größe voraus und wird sich, wenn er nicht größenwahnsinnig ist, nicht vornehmen, den Markt zu verändern. Verändern läßt sich seine Position auf dem Markt, der sogenannte Marktanteil. Für diesen Verdrängungswettbewerb die demoskopischen Instrumentarien zu liefern, konnte nicht Aufgabe eines Wirtschaftsverbands sein, der die Wettbewerber unter einem Dach zusammenführt. Für ihn stellt sich die Marktfrage anders: Wie können neue Leser hinzugewonnen werden, wie können Gelegenheitsleser zu Viellesern gemacht werden, wie können Personen, die für sich selbst nicht zum Buch greifen, dennoch zu Buchkäufern werden? Wie kann man Begrenzungen sprengen, die in den ersten Untersuchungen der 60er Jahre immer wieder deutlich wurden: Ein stabiler Bevölkerungsblock, etwa ein Drittel aller Erwachsenen, liest nicht, ein zweites Drittel ist bestenfalls den Gelegenheitslesern zuzurechnen. Täglich liest nur jeder zehnte Bundesbürger. So stellte sich das vor 25 Jahren dar.

Neugierig schauten die Buchhändler auf den unaufhaltsamen Siegeszug des Fernsehens, das innerhalb einer einzigen Generation fast alle Wohnzimmer erreicht hat, während 200 Jahre allgemeiner Schulpflicht nicht ausgereicht haben, den Umgang mit Büchern, wie man damals sagte, zu „demokratisieren". Es mußten im Buchmarkt hemmende Faktoren wirksam sein, die es zu entdecken

galt, denn zu keiner Zeit waren die Umstände für die Ausbreitung eines lebendigen Buchverhältnisses so günstig wie in der Zeit des Wiederaufbaus: steigende Einkommen, mehr Freizeit, Bildungsboom und – von seiten der Branche – eine zurückhaltende Preispolitik, nicht zuletzt durch das Aufkommen der Taschenbücher bedingt. Unter solchen Voraussetzungen hätte eigentlich eine sprunghafte Marktexpansion stattfinden müssen; sie wurde auch von den Bildungsreformen prognostiziert. Aber sie ist nicht eingetreten. Mit den herkömmlichen Einsichten ließ sich das nicht erklären.

Was wußte man damals überhaupt vom Buchmarkt? Zunächst: daß er sehr stark auf Empfehlung angewiesen ist, auf die sogenannte Mundpropaganda, und auf die buchhändlerische Beratung. Das hatte man schon mit Hilfe der Umfragekarte festgestellt, die eine Reihe führender Verlage seit den 20er Jahren ihren Büchern beilegte. Eugen Diederich hat diese Ermittlungsmethode zum ersten Mal angewandt. Daraus konnte der einzelne Verlag Schlüsse für seine Verkaufspolitik ziehen: Verbesserung des Rezensionswesens, mehr Werbung, Autorenreisen als PR-Veranstaltungen, bessere Händlerinformation, um intensivere Kundenberatung zu erreichen usw. Doch die Antworten, die man auswerten konnte, spiegelten naturgemäß einen bereits erschlossenen Markt. Die Post konnte nur von den Buch*käufern* kommen, ganz zu schweigen von der Frage, ob die Rückmeldungen wenigstens für sie repräsentativ waren. Warum Bücher *nicht* gekauft wurden, die eigentlich interessante Frage, ließ sich mit Hilfe der Umfragekarte nicht beantworten.

Dazu brauchte man das Instrument der Repräsentativumfrage, das in den 50er Jahren auch in der Bundesrepublik in Gebrauch kam. Ihm lag die Erkenntnis zugrunde, daß man nicht alle Vertreter einer Gruppe befragen muß, um vorherrschende Einstellungen und Verhaltensweisen dieser Gruppe kennenzulernen. Man konnte sie modellhaft am repräsentativen Querschnitt studieren, eine Methode, die zunächst auf Skepsis stieß. 2000, ja 1000 Interessenten sollten ausreichen, um auszumachen, wie über 40 Millionen Deutsche denken, wie sie entscheiden? Es ist dem damaligen Vorstand des Börsenvereins hoch anzurechnen, daß er sich dieses jungen, keineswegs allseitig bereits akzeptierten Instruments bediente, um herauszubekommen, wo er seine relativ bescheidenen Etatmittel einsetzen solle, um den Markt der Branche für die Zukunft zu sichern.

Die Buchmarktforschung des Börsenvereins war also von vornherein handlungsorientiert. Darin unterscheidet sie sich von einer rein akademischen Betrachtungsweise. Der Auftraggeber erwartete Anregungen für seine Praxis. Solche Anregungen sind nicht ausgeblieben. Daß zum Beispiel der Buchhandel seine Position auf dem Geschenkemarkt neu entdeckt und dann gezielter genutzt hat, geht zurück auf zwei Sonderstudien. Der wirtschaftliche Effekt zu Beginn der 80er Jahre war, daß Zugewinne auf dem Geschenkmarkt die Verluste auf dem Schulbuchmarkt kompensierten. Das kommerzielle Interesse an der Buchmarkt-

forschung des Börsenvereins ist also nicht zu leugnen, doch die Buchmarktforschung des Börsenvereins begnügte sich nicht damit, den Buchhändlern gute Verkaufstips zu liefern. Es ging, der Aufgabenstellung des Börsenvereins entsprechend, um eine gesamthafte, um eine bevölkerungswirksame Betrachtung: Wie kann Lesekultur wachsen? Die wichtigsten Erkenntnisse seien hier in zwölf Thesen zusammengefaßt.

Wie kann Lesekultur wachsen?

1. *Die Rolle der Schule in der Leseerziehung ist reichlich überschätzt worden*

Daß man in der Schule das Abc beigebracht bekommt, ist allgemeine Auffassung; nicht einmal sie ist richtig. Beträchtliche Minderheiten sind bereits „alphabetisiert", wenn sie in die Erstklasse eintreten. Daß die Länge des Schulwegs den Leser macht, ist dagegen eine Meinung, für die es auch demoskopische Stützen gibt. Die Korrelation zwischen Bildungsstatus und Buchbeziehung ist überall in der Welt anzutreffen, wo man Buchmarktforschung systematisch betreibt. Daher schien die Prognose der Bildungsreformer auf solidem Fundament zu stehen: Mehr Abiturienten = mehr Leser.

In dieser Einseitigkeit aber ist die vorausgesagte Entwicklung nicht eingetreten. Man findet in den Untersuchungsreihen unter den Nichtlesern nicht wenige Vertreter aus den sogenannten gebildeten Schichten. Umgekehrt verhindert eine einfache Schulbildung nicht unbedingt den Aufstieg in die Elite der Täglichleser. Man braucht nur seine eigene Erfahrung zu befragen; dann erinnert man sich an einen Gymnasiallehrer, der die letzten Lesehormone auszutreiben verstand, oder einen Grundschullehrer, der einem eine ursprüngliche Freude am Gedichtvortrag vermittelt hat.

Wenn man den Lehrern gerecht werden will, darf man ihren Gestaltungsspielraum nicht überschätzen. Bei ihren Schülern haben sie bereits vorgeprägte Menschen vor sich. Sie können meistens nur verstärken, was diese bereits mitbringen – den Sonderfall des begnadeten Pädagogen einmal außen vorgelassen. Bei der Untersuchung der Lesersozialisation ist ganz deutlich geworden, daß Eltern zu Unrecht das Lesenlernen allein an die Institution Schule delegieren. Sie haben es zunächst einmal selbst in der Hand, wie sich die Lesebiographie ihrer Kinder gestaltet.

2. *Leser werden im Elternhaus geboren*

Wenn man eifrige Leser nach ihrer Kindheitserinnerung befragt, so berichten sie in den meisten Fällen davon, daß es zu Hause bereits viele Bücher gab, daß Vater und Mutter sie immer wieder vorgelesen haben, daß man gerne mit ihnen zusammen die Bilderbücher liebevoll aufgeblättert hat. Erwachsene, die kein

Verhältnis zum Buch gefunden haben, berichten dagegen von einer bucharmen Jugend. Niemand hat sich um ihre Lektüre gekümmert.

Das Verhalten zum Buch wird offensichtlich geprägt, bevor das Kind ins Alphabet eingeführt worden ist. Kinder beobachten das Elternvorbild sehr aufmerksam und machen sich innerlich zu eigen, wie die Eltern ihre Freizeit verbringen. Kinder entdecken die Faszination des Buchs, indem ein Vorleser ihnen eröffnet, welche Erlebnisse zwischen zwei Buchdeckeln stecken. Kinder folgen den Erwachsenen gern in ihre Bücherwelt, auch wenn sie diese Welt noch gar nicht verstehen. Renate Köcher entwickelte daraus ein erfolgversprechendes pädagogisches Konzept, die „Verführung zum Lesen": Kinder mitnehmen in die Buchhandlung, Kinder in die Bibliothek schicken, Kindern immer wieder Bücher schenken.

Diese Begegnungen, so ergab die Umfrage „Lesen und Familie", begründen eine dauerhafte Leseneigung. Weitere Prämissen liegen wahrscheinlich noch ein Stück voraus. Phantasie, Konzentration, mit sich allein sein können, Durchhaltevermögen, nicht zuletzt die Fähigkeit, stabile Außenbeziehungen aufzunehmen – diese Eigenschaften werden, wie wir heute wissen, schon in den ersten Lebensmonaten angebahnt. Damit werden auch die anthropologischen Voraussetzungen dafür geschaffen, daß man sich in der stummen Gesellschaft der Bücher bewegen kann und wohl fühlt.

„Lesen ist Familiensache", der Slogan der Gemeinschaftsaktion des Börsenvereins und der Stiftung Lesen, trifft den Nagel auf den Kopf. Doch ist diese Einsicht noch lange nicht in den Köpfen der Eltern. Nur eine Minderheit weiß um die entscheidende Weichenstellung im Elternhaus und betreibt eine aktive Leseerziehung. Die meisten Väter und Mütter delegieren ihre lesepädagogische Verantwortung, spätestens nach der Einschulung, an den Lehrer, der jedoch in der Regel nur verstärken kann, was der Schüler oder die Schülerin an Leseneigung bereits mitbringt.

3. *Lebenslanges Lesen braucht lesefreundliche Umwelt*

Keine Regel ohne Ausnahme. Man trifft in den Umfragen auf eifrige Leser, denen man aufgrund ihrer Kindheitserinnerungen eigentlich keine Lesekarriere voraussagen könnte. Sie berichten von sich selbst, daß Bücher in ihrer Jugend keine Rolle gespielt haben. Erst als Erwachsene haben sie Zugang zu den Büchern gefunden. Untersucht man ihre Lebensumstände, so löst sich dieses Rätsel meistens schnell. Sie leben mit Partnern zusammen, denen das Lesen viel bedeutet. Im umgekehrten Fall finden sich in der Umfrage Personen, die in der Kindheit richtige Leseratten gewesen sind, als Erwachsene aber den Umgang mit Bücher mehr oder weniger aufgegeben haben. Sie leben meistens in einer Umwelt, in der über Bücher so gut wie nie gesprochen wird. Die Lesefreude stirbt ab, wenn sie gesellschaftlich nicht getragen wird.

Die Vorstellung vom einsamen Leser, die in zahlreichen Bildern und Plastiken dokumentiert ist, enthält nur eine Teilwahrheit. Gewiß muß der Leser sich vorübergehend aus der Gruppe lösen, um sich der Lektüre ungeteilt hingeben zu können. Doch aus der Lektüre aufgetaucht, tritt er, gleichsam mit neuen Erfahrungen aufgeladen, wieder in die Kommunikation ein. So ist der eifrige Leser, im Gegensatz zum Meinungsklischee, ein geselliger Mensch. Er hat einen größeren Bekannten- und Freundeskreis als der Nichtleser. Dem weiteren Wissenshorizont entspricht eine erweiterte Sozialfähigkeit. Betrachtet man das menschliche Zusammenleben als einen vielschichtigen Kommunikationsprozeß, dann muß man den Leser als eifrigen Kommunikator in diesem Prozeß ansehen. Er ist Umschlagsplatz für neue Ideen, für wichtige Erfahrungen, unabhängig davon, auf welcher Sprosse der sozialen Hierarchie er steht.

Leseförderung dient also nicht nur dem privaten Glück, sondern auch der Humanisierung der Gesellschaft. Um es noch pointierter zu sagen: Wer liest, liest auch für andere – ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Wer das Lesen aufgibt, handelt objektiv „unsozial", auch wenn ihn subjektiv die Umstände entschuldigen.

4. *In der Wirtschaft ist der Leser ein wichtiger Produktivitätsfaktor*

Was Eigeninitiative im weltweiten Wettbewerb bedeutet, wurde uns positiv wie negativ vor Augen geführt, seitdem wir in die Kommandowirtschaft des Ostblocks direkten Einblick haben. Die Marktwirtschaft ist deswegen überlegen, weil sie Verantwortung und Disposition weiter nach vorne verlegt. Das ist freilich für den einzelnen eine große Herausforderung. Er muß selbstbestimmter arbeiten, er muß entscheidungsfähiger werden. Was trägt Lesen dazu bei?

Eine Spezialuntersuchung von Gerhard Schmidtchen hat gezeigt, daß Fachbücher und Fachzeitschriften ein wichtiger Teil der Fortbildung sind. Wer für den Beruf liest, nimmt in der Regel auch an Kursen, Vorträgen und Schulungen teil und umgekehrt. Er gehört zur Elite der Arbeiter und Angestellten. Natürlich stellen die verschiedenen Berufszweige unterschiedliche Anforderungen an die Lesebereitschaft. Sie ist bei den Büroberufen größer als bei handwerklich orientierten Branchen. Darum lesen Beamte und Angestellte generell mehr als Facharbeiter und Landwirte.

Nach der Schule ist das Berufsleben ein weiterer Verstärker in der Leserbiographie, allerdings mehr für das zweckhafte, das instrumentelle Lesen. Von Friedrichs Tabellenbuch gibt es kaum einen Weg zu Goethes Faust. Aber das informierende Sachbuch dürfte vom berufsbedingten Lesen profitieren.

Für die Betriebsführung ist folgendes Testergebnis wichtig: Vergleicht man die Selbstbeschreibungen von Personen, die sich eifrig um Fachlektüre bemühen, und Selbstaussagen von Personen, die für den Beruf nicht lesen oder lesen müssen, dann treten deutliche Unterschiede zutage: Die eine Gruppe äußert Phanta-

sie, Ausdauer und Durchsetzungsvermögen, die andere äußert sich resignierend, passiv. Wenn man demnach bei vergleichbaren Bewerbungen dem Leser den Vorzug gibt, kauft man mit großer Wahrscheinlichkeit die höhere Personalproduktivität ein, auf die es heute entscheidend ankommt.

5. *Alte Leser bleiben länger jung*

Der Alterungsprozeß wird oft als Disengagement beschrieben. Das Interesse an der Umwelt geht zurück, die Kommunikationsbereitschaft und Kommunikationsfähigkeit nimmt ab. Dieser „Gesetzmäßigkeit" sind intensive Leser offensichtlich nicht unterworfen. Das wurde zum ersten Mal deutlich, als man die Leserschaft der Wochenzeitung „Die Zeit" sozialempirisch untersuchte. Dabei stellte sich heraus, daß sich bei ihnen mit wachsendem Alter der Horizont sogar noch ausweitet. Sie leben sozusagen gegen die biologische Uhr.

Wer bis ins hohe Alter hinein ein intensiver Leser geblieben ist, beklagt einige Defizite seiner Altersgenossen nicht. Er hat nach wie vor viele Bekannte, er ist in der Familie ein verständnisvoller Gesprächspartner, vor allem gesucht von der Enkelgeneration, für die er als Leser und Vorleser ein wichtiges Vorbild wird. Hält man sich vor Augen, daß sich die Alterspyramide in Deutschland auf den Kopf stellt, daß ausgedehnte dritte Lebensphasen zur Regel werden, dann erkennt man, was sich hinter dieser 5. These verbirgt: Ältere Leute bleiben länger jung.

Doch wie bleibt man Leser? Es gibt altersbedingte Schwierigkeiten, mit denen fast jeder zu kämpfen hat: Verschlechterung der Sehkraft, Rückgang der Konzentrationsfähigkeit, Verlust von Leseimpulsen durch Vereinsamung und Austritt aus dem Beruf. Im repräsentativen Durchschnitt liest die Gruppe der Rentner viel weniger als die junge Generation, obwohl sie doch viel mehr Zeit dazu hätte. Was hindert sie daran? Welche Hemmungen sind auflösbar, zum Beispiel durch bequeme Lesegeräte, durch ein größeres Schriftbild, durch eine Veränderung des Leserhythmus, durch Einbeziehung des Lesens in die Seniorenarbeit, durch eine gezielte Aufklärung der älteren Menschen über die positiven psychosomatischen Folgen des Lesens?

Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist, die Beziehung zum Buch in keiner Lebensphase ganz abbrechen zu lassen, auch wenn man sie in der jungen Familie vielleicht zunächst einmal einschränken muß. Experimente haben gezeigt: Im Alter noch ein eifriger Leser zu werden, ist fast unmöglich. Wer später als Rentner vor dem Fernsehschirm nicht verdämmern will, der muß als Leser in der Übung bleiben.

6. *Lesen ist kein vorrangiges Erziehungsziel*

Betrachtet man die Leserbiographie, wie sie uns demoskopisch erschlossen ist, so zeigt sich, daß im Elternhaus eine, vielleicht sogar die Weichenstellung statt-

findet. Die Schule, der Bekanntenkreis, die Partnerschaft, der Beruf können noch korrigierend eingreifen, aber das Verhalten zum Buch nicht grundlegen.

Darum ist es eine ganz entscheidende Frage, wie die Vermittlung von Lesefreude und Leseinteresse in der Skala der Erziehungsziele rangiert. Dem gesellschaftlichen Wertewandel entspricht eine meßbare Umwälzung in den Erziehungszielen. Ordnungsliebe und Sparsamkeit beispielsweise sind Erziehungsziele mit abnehmender Verpflichtung. Selbstverwirklichung und Durchsetzungskraft werden von den Eltern für immer wichtiger gehalten. Belesenheit zu vermitteln ist für zwei Fünftel aller Befragten „wichtig", gegenüber den 70er Jahren mit leicht steigender Tendenz.

Diese Tendenz zu verstärken, wäre die wichtigste Aufgabe einer Elterninformation, die gut argumentieren kann. Eltern wollen die Zukunftssicherung ihrer Kinder und sind bereit, viel Geld und Zeit darin zu investieren. Die meisten von ihnen wissen nur nicht, was eine persönliche Lesekultur für die seelische Entwicklung, für die geistige Stärkung und für das berufliche Vorwärtskommen bedeutet. Und wenn sie davon eine Ahnung haben, wissen sie wiederum nicht, was sie als Eltern dafür tun können. Diese Bewußtseinsdefizite sind in wünschenswerter Klarheit aufgedeckt. Es fehlt – noch – die konsequente, durchtragende Umsetzung.

7. *Der Lebenswert des Lesens ist nicht ausreichend bekannt*

Nicht nur in der Bundesrepublik stößt man auf eine verkopfte Vorstellung vom Buch. Französische Buchmarktforscher beklagen, daß ihre Landsleute über Bücher ähnlich denken wie über die Schule. Deutsche Eltern meinten in einem Assoziationstext, Bücherlesen fördere vor allem die intellektuelle Begabung, die aber in der Rangordnung der Lebensziele nicht so weit vorne steht. Fragt man, was für Menschen heute wichtig ist, so bekommt man zu hören: lebenslange Aufgeschlossenheit, selbständiges Denken, Freiheit und Unabhängigkeit, Verständnis für andere, Vorwärtskommen. Wenige Befragte stellten aber, in einer zweiten Befragungsstufe, einen Zusammenhang zwischen diesen Lebenswerten und dem Umgang mit Büchern her. Wenigen also ist, jedenfalls spontan, präsent, daß Lesen aufgeschlossen macht, zu selbständigem Urteil führt, innere Unabhängigkeit fördert, Verständnis für andere Lebensstile anbahnt und für das Vorwärtskommen ganz entscheidend ist. Die sogenannte Wertinstrumentalität des Buchs ist im öffentlichen Bewußtsein nicht genügend verwurzelt. Dadurch kommen starke Antriebe, die in unserer Gesellschaft wirksam sind, der Lesekultur nicht zugute.

Liegt darin einer der Gründe dafür, daß die Leseentwicklung hinter den wohlbegründeten Erwartungen zurückbleibt? Läßt sich ein langfristig angelegtes Aufklärungskonzept entwickeln, das zu einer Bewußtseinsveränderung führt? Vielleicht müssen wir über Bücher anders denken und sprechen, wenn wir sie stärker

in die fundamentalen Lebensprozesse einbinden wollen. Das emotionale Verhältnis zum Buch, meist schon in der Kindheit begründet, bestimmt in der Regel, ob viel oder wenig, ob intensiv oder nur instrumental gelesen wird, ob viele oder nur wenige Bücher erworben und gesammelt werden. Das sind meßbare, zählbare Auswirkungen einer inneren Einstellung, keine liebenswerte Buchhändlerphilosophie. Wenn der Buchmarkt wachsen soll, bedarf es einer Veränderung in den Köpfen.

8. *Das Verhältnis zur eigenen Bibliothek ist ein Spiegelbild der persönlichen Lesekultur*

Bücher sind in der Regel nicht zum alsbaldigen Konsum bestimmt. Man wirft sie auch nicht einfach weg, wenn sie durchgearbeitet sind, vielleicht um noch einmal darauf zurückzukommen oder sie für andere Menschen bereitzuhalten. Buchbesitz ist heute weniger eine bürgerliche Prestigesache, sondern Ausdruck des gewonnenen Verhältnisses zur Literatur.

Die Entdeckung, daß ein Drittel aller deutschen Haushalte ohne Buch ist, hat Mitte der 60er Jahre die demoskopische Erforschung des Buchmarkts in Gang gebracht; denn diese Feststellung des Instituts für Demoskopie Allensbach erschütterte die ideale Vorstellung von deutscher Volksbildung und verwies auf die nüchterne soziale Realität. Erich Kästner schrieb damals in einer imaginären Rede über das Nichtlesen von Büchern: „Diese Tatsachen zerstören unsere herkömmlichen Vorstellungen ganz und gar. Das Bild, das wir uns bisher von uns selber machten, war nichts weiter als die Buntstickerei auf dem deutschen Paradekissen für Heim und Sofa. Die Wirklichkeit sieht ganz anders aus."

An diesem Punkt können die Demoskopen Entwarnung geben. Nur jeder 20. Haushalt hat heute überhaupt kein Buch. 45 Prozent haben mehr als 100 Bücher im Regal stehen. Durchschnittlich finden sich in bundesdeutschem Haushalt 180 Bücher.

Doch wie steht man zu diesem Besitz? Soweit zu beobachten war, wächst der Kreis der Personen, die jetzt „Bücher genug haben"; die Sammlerfreude geht zurück. Im Typologietest deutet sich eine generationsbedingte Einstellungsänderung an. Die Menschen, die man als Buchliebhaber bezeichnen könnte, die das Buch auch unter dem Aspekt des Wertobjekts betrachten, erwerben und sammeln, gehören der älteren Generation an. Für junge Menschen ist das Buch eher Gebrauchsgegenstand. Die schöne dauerhafte Gestaltung ist für sie von geringerer Bedeutung. Die unverbindliche Form des Taschenbuchs oder des Paperbacks entspricht ihrem Lebensstil mehr als der dauerhafte Leinen- oder Ledereinband. Dahinter könnte mehr stecken, nämlich eine generelle Lockerung der Bindung an das Buch. Im Trendvergleich wurde festgestellt: Junge Leser lesen heute flüchtiger; ein Buch gar zweimal durchzupflügen scheint ihnen nicht mehr so wichtig. Sie sind in einer multimedialen Zeit aufgewachsen. Das Buch hat für sie

die Vorrangstellung verloren, die es noch für große Teile der früheren Generation hatte. Wenn man nicht nur nach dem Umfang des Buchbesitzes fragt, sondern nach seiner Bedeutung, stößt man auf eine sich anbahnende Klimaveränderung, die man – je nach Position – begrüßen oder bedauern mag. Man muß sich jedenfalls auf sie einstellen.

9. *Das Bücherschenken ist eine wichtige Stütze der Lesekultur*

In welchem Umfang das Bücherschenken an der privaten Buchnachfrage beteiligt ist, wurde erst durch die Buchmarktforschung des Börsenvereins zahlenmäßig definiert. In der Weihnachtssaison ist fast jeder zweite Titel, der von Privatleuten erworben wird, für jemand anderes bestimmt. In der Skala der Geschenke, über die man sich am meisten freut, rangiert das Buch gleichauf mit der Schallplatte hinter dem kunstgewerblichen Gegenstand und dem obligaten Blumenstrauß.

Die Psychologie des Bücherschenkens ist aufschlußreich. Bücher werden nicht als neutrales Geschenk betrachtet, wie eine Konfektschachtel oder eine Cognacflasche. Sie gelten als „Risikogeschenk" aus zwei Gründen: einmal, weil man glaubt, man könne mit einem bestimmten Titel den Geschmack des Beschenkten verfehlen, obwohl die Überprüfung ergab, daß dies sehr selten der Fall ist, zum andern, weil man mit der Wahl eines Buchgeschenks etwas über sich preisgibt. Bücher schenken ist eine subtile, rituell nicht abgesicherte Handlung, ein persönlich gefärbter Kommunikationsvorgang.

Vor allem für Frauen ist das Bücherschenken eine Mitteilung, die gern kultiviert wird. Damit wird man besonders deutlich auf die geschlechtsspezifische Determinante des Buchmarkts verwiesen. Männer sehen das Buch vorwiegend als zweckmäßiges Instrument; entsprechend sind Sachbücher, zeitgeschichtliche Dokumentationen, harte Unterhaltung von ihnen bevorzugte Buchgattungen. Für Frauen bedeutet Lektüre vor allem Begegung mit dem Leben; sie identifizieren sich darum viel stärker mit dem Buch und sie verschenken es auch aus anderen Motiven, zum Beispiel um jemandem zu zeigen, daß man ihn versteht, um ein gemeinsames Erlebnis in Erinnerung zu rufen, um ein eigenes Leseerlebnis mitzuteilen.

Unter emanzipatorischem Gesichtspunkt mag dieser Befund nicht sehr schön sein, aber in der ganzen Breite der Buchmarktforschung bestätigt sich, daß es ein typisch männliches und ein typisch weibliches Buchverhältnis gibt, das sich schon in den Kindheitstagen ankündigt: Mädchen lesen intensiver und lesen hingebungsvoller, sie bezeichnen viel häufiger als Jungen Lesen als ihr liebstes Hobby. Ein anerzogener Unterschied? Dann müßte er sich unter den Bedingungen eines langen, koedukativen Ausbildungsprozesses verlieren. In der Geschenkmarktstudie freilich wurde gezeigt, daß die Akademikerin keine Zweitausgabe ihrer männlichen Kollegen ist.

Der psychologische Effekt des Bücherschenkens ist kaum zu überschätzen: Das Buch gewinnt eine zwischenmenschliche Bedeutung, es trägt dazu bei, einen Wert zu verwirklichen, der heute für viele, vor allem junge Menschen, ganz oben steht: sich um andere kümmern, füreinander dasein.

10. *Die wirksamste Öffentlichkeitsarbeit für das Buch ist der Buchhandel*

Die Buchmarktforschung des Börsenvereins hat natürlich der Entwicklung des Buchhandels besondere Aufmerksamkeit geschenkt und Vorschläge für die Praxis in Verlag und Sortiment entwickelt. Wenn es in der Branche gelang, den Rückgang im Schulbuchgeschäft durch ein stärkeres Eindringen in den Geschenkmarkt zu kompensieren, dann ist das nachweislich von der Buchmarktforschung angestoßen worden. Die Buchmarktforschung zeigte auch, welche Marktreserven durch die soziale Öffnung des Buchhandels zu realisieren waren, und sie verfolgte diesen Prozeß mit neuentwickelten Testmethoden. Die Buchmarktforschung hat die Preiselastizität auf dem Buchmarkt untersucht und nach Gattungen gezeigt, wo eine Preispolitik nach oben möglich war. Von dieser unmittelbar anwendungsorientierten Seite der Buchmarktforschung soll aber hier nicht die Rede sein. Wir betrachten vielmehr, was die Institution Buchhandel für die Entfaltung einer nationalen Lesekultur bedeutet. (Die Institution Bibliothek ist leider nie mit gleicher Intensität untersucht worden, weil die gesuchte Zusammenarbeit mit dem Bibliotheksverband schließlich wegen etatrechtlicher Anforderungen nicht zustande kam.)

Wir wissen, daß die Bundesrepublik über ein besonders engmaschiges und ein besonders leistungsfähiges literarisches Versorgungsnetz verfügt. Dadurch wird etwas erreicht, um das uns zum Beispiel die Amerikaner beneiden: Bis in die kleinste Stadt hinein sind Bücher ein selbstverständlicher Teil einer vielschichtigen Warenwelt, sie sind gegenwärtig, anschaubar, erwerbbar, und zwar sofort. Man braucht sie nicht erst per Katalog anzufordern oder sich aus dem Magazin einer Bibliothek heraussuchen lassen. Sie sind ausgestellt und dadurch auch nach Ladenschluß sichtbar.

40 Prozent aller Erwachsenen bleiben gern vor der Auslage des Buchhändlers stehen. Nutzte 1968 erst ein Drittel, so nutzt jetzt jeder zweite den Service der Buchhandlung häufiger oder wenigstens ab und zu. Es ist nicht nur kommerziell erfreulich, sondern auch ein sehr konkretes Stück Öffentlichkeitsarbeit für das Buch. Nachweislich wird nämlich die Motivation, sich mit Büchern zu beschäftigen, schwächer, wenn Buchhandlungen im sozialen Kontext fehlen. In überdurchschnittlicher Zahl berichten gelegentliche Buchleser und Nichtleser, es gebe keine Buchhandlung am Ort. Man kann die innere Distanz zum Buchhandel sogar in einem Distanzmaß fassen. Fragt man, wie weit die nächste Buchhandlung entfernt ist, so geben Leser eine viel kürzere Entfernung an als Nichtleser, und zwar in Minuten. Ob das nun genau stimmt oder nicht, ist gleichgül-

tig. Wichtig ist die Bewußtseinstatsache: Je schwächer die Einstellung zum Buch, desto weiter liegt die nächste Buchhandlung weg.

Die Lesekultur bedarf der ständigen Stimulierung nicht nur durch Erziehung, durch Gespräch, durch Rezension oder Anzeige, sondern vor allem auch durch die Faszination des Buchangebots selbst. Lesekultur ist also nicht etwas Abgehobenes, sondern sie verbindet sich mit einer Buchkultur, wie sie sich in Buchhandlungen öffentlich darstellt – und mit einer gewissen humanen Kultur, wie sie dem Leser in Buchhändler und Buchhändlerin begegnet. Neben der Fachkompetenz schätzt der Kunde Aufmerksamkeit und Zuwendung. Vor allem die weniger versierten Kunden sind irritiert, wenn sie sich nicht so richtig beachtet fühlen. Ähnlich wie das Bücherschenken scheint auch das Bücherkaufen am besten zu gelingen in einem diskreten, nicht aufdringlichen mitmenschlichen Kontext. Nur auf das Quadratmetermanagement zu setzen, wäre wahrscheinlich eine verfehlte Branchenpolitik.

11. *Leseförderung heißt Förderung einer demokratischen Elite*

Man kann es drehen und wenden wie man will: In allen Ländern beschäftigt sich nur eine qualifizierte Minderheit intensiv mit Büchern. In Island oder Israel gehören prozentual erheblich mehr Personen zu dieser Spitzengruppe als in Italien oder in Portugal. Doch so weit unsere Beobachtung reicht, überall hat die Mehrheit ein distanziertes oder überhaupt kein Verhältnis zum Lesen. Lesen zu einer Volkskultur zu machen ist keine realistische Zielsetzung. Man kann nur die Zugangschancen zur Lesekultur verbessern, und Lesekultur auf diese Weise „demokratisieren".

Tatsächlich scheint Lesekultur weniger von Herkunft, Status und Einkommen abhängig zu sein als von einer Eigenschaft, die Elisabeth Noelle-Neumann „Persönlichkeitsstärke" genannt hat. Man hat festgestellt, daß sich in den Nachbarschaften Zellen bilden, in denen sich ein lebhafter Austausch vollzieht. Jede dieser Zellen hat Führungsfiguren, die Einfluß auf diesen Austausch haben. Ihre soziale Ausstrahlungskraft – das war die Entdeckung – leitet sich nun nicht aus der sozialen Hierarchie ab. Man nimmt ihren Rat in Anspruch, weil sie es „in sich haben". Mit Hilfe erprobter Testfragen kann man die Personen ermitteln, die über eine solch ausgeprägte Persönlichkeitsstärke verfügen. Vergleicht man sie miteinander, dann erscheint die Schichtgehörigkeit aufgehoben. Ob Arbeiter, ob leitender Beamter oder Angestellter – Personen mit ausgeprägter Persönlichkeitsstärke verfolgen ähnliche Lebenswerte, sie ähneln sich in ihren Freizeitbeschäftigungen. So sind sie in einem überdurchschnittlichen Ausmaß eifrige Leser. Die Gegenprobe: Unter Menschen mit schwacher Persönlichkeitsstärke finden sich selten Menschen, die intensiv mit Büchern umgehen.

Wir beobachten in diesem Test die Bildung einer Elite quer durch die sozialen Schichten. Das Privileg, dazuzugehören, ist nicht erblich und nicht käuflich. In

diesem Sinn bilden eifrige Leser eine demokratische Elite – demokratisch, weil diese herausragende Gruppe heute grundsätzlich für jeden offen ist, Elite, weil sie ein meinungsbildendes Zentrum ihrer Gruppe sind. Der Leser unterscheidet sich vom Nichtleser nicht nur darin, daß er aktiver, selbstbestimmter, durchsetzungsfreudiger ist, sondern auch dadurch, daß er kommunikativer ist und über einen größeren sozialen Aktionsradius verfügt.

12. *Wir brauchen eine realistisch konzipierte und konsequent verfolgte Politik für das Buch*

Was man heute antrifft, sind unverbundene Bruchstücke zu einer Politik für das Buch. Man kann nicht sagen, daß die Instanzen der Lesekultur nicht bemüht sind, ihre Sache gut zu machen, die Schule zum Beispiel durch die ständige Überprüfung der Lesedidaktik, der Buchhandel durch seinen Service, die Bibliotheken durch ein gut funktionierendes Ausleihsystem, um nur einiges herauszugreifen. Aber die verschiedenen Initiativen fügen sich nicht zusammen, weil ein integrierendes Konzept fehlt, innerhalb dessen man die eigene Bemühung einordnen, bewerten und kontrollieren kann. Der Praxis fehlt die Theorie.

Die Buchmarktforschung des Börsenvereins könnte diese Theorie liefern, und zwar auf empirischer Basis. Das unterscheidet dieses Projekt von jeder bloß spekulativen Beschäftigung mit dem Lesen. Hier wurde mehr als 20 Jahre systematische Feldarbeit geleistet. Die Kontinuität der Arbeit dokumentiert sich darin, daß man heute noch auf jeden Befund zurückgreifen und ihn vergleichend heranziehen kann. Nicht durch spektakuläre Momentaufnahmen, sondern nur durch geduldige Langzeitbeobachtung gewinnt das Bild vom Buchmarkt Tiefenschärfe, erkennt man, worin die wirksamen Antriebskräfte und die versteckten Hemmungsfaktoren einer Lesekultur bestehen.

Im Rückblick zeigt sich, daß wir der Antwort auf die Frage „Wie kann Lesekultur wachsen?" Stück für Stück nähergekommen sind. In zwölf Thesen haben wir die wichtigsten Erkenntnisse mosaikartig zusammengefügt. Was geschieht nun mit diesem Gesamtergebnis? Man kann es zu den Akten legen. Man kann es im Detail ausschlachten, man kann sich nach-forschend damit auseinandersetzen, man kann – und das wäre mein Plädoyer – daraus ein politisches Konzept entwickeln mit einer vernünftigen Zielsetzung, klarer Rollenzuweisung und langfristiger Erfolgskontrolle, man kann auf diese Weise eine Plattform schaffen, auf der sich die beteiligten Institutionen begegnen und abstimmen.

Mag sein, daß das eine Utopie ist. Aber wer die Buchmarktforschung des Börsenvereins vom ersten Tag an mitkonzipiert und mitgestaltet hat, wer den Reichtum an gewonnenen Einsichten und Anregungen überblickt, der kann nur hoffen, daß daraus eine überzeugende und vor allem wirksame Politik für das Buch entsteht.

UMSCHAU

Christliche Philosophie

„Christliche Philosophie", so sagte Heidegger 1935, sei ein „hölzernes Eisen". Die Probleme, die mit diesem Satz angesprochen werden, sind heute so kontrovers wie damals. Aber was immer mit dem Ausdruck „christliche Philosophie" gemeint sei, wie immer die so benennbaren Produktionen in ihrer Qualität beurteilt werden mögen, daß es sie – anders als ein hölzernes Eisen – geben kann und in reichen Varianten gibt, daran kann kein Zweifel sein, spätestens seitdem der groß angelegte Überblick über entsprechende Versuche in den letzten beiden Jahrhunderten vorliegt, den Emerich Coreth federführend herausgegeben und Heinrich M. Schmidinger redigiert hat[1]. Das Werk, dessen erster Band 1987 herauskam (vgl. diese Zschr. 206, 1988, 352f.), ist nun, nach nur knapp vier Jahren, mit dem Erscheinen des zweiten und dritten Bandes abgeschlossen.

Für den Titel des *zweiten Bandes* („Rückgriff auf scholastisches Erbe") ist bewußt der mehrfach belastete Ausdruck „Neuscholastik" vermieden worden. Im einleitenden Aufsatz wird darüber hinaus sichtbar, wie vieldeutig und damit historisch eigentlich unbrauchbar schon der Ausdruck „scholastisch" ist. Immerhin, die Tendenz, die darzustellen ist, ist wesentlich charakterisiert als ein Rückgriff auf das von der Philosophie der Aufklärung und des Idealismus vernachlässigte Mittelalter und seine Ausläufer bis in den Barock hinein. Träger dieser Renaissance waren katholische Intellektuelle, die dem Denken der als feindlich erlebten umgebenden Kultur etwas Eigenes entgegenzusetzen versuchten. Dabei dominierten nicht selten defensive und polemische Strategien, insbesondere nachdem Papst Leo XIII. (1878–1903) und einige seiner Nachfolger die kirchlichen Lehranstalten auf die Doktrin des hl. Thomas festzulegen beschlossen. Doch brachte diese Renaissance des Mittelalters eine historische Erhellung und Würdigung von bisher allzu leichtfertig mißachteten Leistungen der „Vorzeit" mit sich, und sie vollzog sich öfter auch in lebendigem Gespräch mit neueren Strömungen, etwa mit der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes oder mit der Phänomenologie.

Paradigmatisch für eine solche schöpferische Verbindung thomistischer Motive mit modernen Denkfiguren ist die Schule von Pierre Rousselot und Joseph Maréchal in Frankreich, Belgien und Deutschland. Auch Namen wie die von Jacques Maritain, Etienne Gilson, Erich Przywara, Edith Stein, Josef Pieper, Bernhard Lonergan, die alle ausführlich präsentiert werden, zeigen die Fruchtbarkeit und Spannweite eines „Rückgriffs auf scholastisches Erbe". Natürlich werden auch Vertreter der Neuscholastik im engeren Sinn vorgestellt, deren Bedeutung erst zu entdecken ist oder aber definitiv im bloß Historischen bleibt. Dabei bemühten sich die Herausgeber, die Darstellung über die wichtigsten Länder (Frankreich, Italien, Deutschland) hinauszuführen und auch den Stimmen aus dem iberischen und ibero-amerikanischen sowie aus dem slawischen und angloamerikanischen Raum Gehör zu verschaffen.

Diese Internationalität steigert sich im 20. Jahrhundert, dem der *dritte Band* des Werks gewidmet ist. Es geht dort, etwas vage, um „moderne Strömungen". Damit soll angedeutet werden, daß die zu würdigenden Denker über das Renouveau des Mittelalters hinweg oder an ihm vorbei einen Ansatz näher beim Hauptstrom der neuzeitlich-abendländischen Philosophie suchen, in diesem Punkt den Autoren ähnlich, die der erste Band vorgestellt hatte. Der Band bringt Kurzporträts von christlichen Denkern sehr verschiedener philosophischer Couleur. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf Deutschland und Frankreich. So findet man u.a. dargestellt Peter Wust, Ferdinand Ebner, Romano Guardini, Theodor Haecker, Alois Dempf, August Brunner, Bernhard Welte, auch

noch lebende Philosophen wie Max Müller, Hermann Krings und Joseph Maria Bochenski, aus Frankreich u. a. Lucien Laberthonnière, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Gaston Fessard, Simone Weil. Als Gruppen werden charakterisiert die Vertreter einer „induktiven Metaphysik", der phänomenologischen Analyse, der „Philosophie de l'Esprit". Italien (z. B. mit Enrico Castelli, Michele Federico Sciacca und der Bewegung von Gallarate), der iberische und lateinamerikanische Raum (z. B. mit Xavier Zubiri) kommen etwas knapper weg; noch geringer ist die Ausbeute im angelsächsischen und ost- bzw. südosteuropäischen Bereich.

Man muß dem Projekt, dem man zunächst doch auch skeptisch gegenüberstehen konnte, bescheinigen, daß es gelungen ist. Den Herausgebern und dem Verlag darf man zu ihrem Mut gratulieren, dem Redaktionsteam, an der Spitze H. Schmidinger, für seine Mühe dankbar sein. Auf einzelne Beiträge einzugehen ist hier natürlich nicht der Ort. Stattdessen legen sich einige Gedanken zum Gesamtphänomen nahe, dem die drei Bände gewidmet sind.

Christliche Philosophie, zumal im katholischen Raum, impliziert nicht nur eine persönliche Religiosität ihrer Träger, sondern auch eine Bindung an die Gemeinschaft der Kirche und an deren Autoritäten (Tradition, Lehramt). Damit ist eine Spannung genannt, die der ganz auf sich selbst gestellte (jedenfalls der Theorie und der Absicht nach), voraussetzungslose Denker so nicht kennt. Mit dieser Spannung sind Vorteile und Nachteile für das Denken gegeben: Christliche Philosophen können universalistischer denken als solche, deren Heimat in ihrer Nation, ihrer Klasse oder ihrem politischen Credo liegt; die Kehrseite ist, daß sie durch ihre Bindung an die Kirche immer wieder in ihrer Freiheit gefährdet sind. Christliche Philosophen können, aufgrund ihres Glaubens, der Versuchung leichter widerstehen, sich in einen akademischen Elfenbeinturm zurückzuziehen, stehen dafür aber in der Gefahr, einem kirchlichen Ghetto verhaftet zu bleiben. Christliche Philosophen haben die Chance, aus der reichen Substanz einer Lebens- und Denktradition zu schöpfen, die im Licht des Glaubens gewachsen ist; sie werden aber die Notwendigkeit des bohrenden Fragens wegen ihrer letzten Beheimatung im Überrationalen oft weniger empfinden als ihre ungläubigen Kollegen.

Mehrere Autoren des vorzustellenden Werks sind sich darin einig, daß für die intellektuelle Öffentlichkeit heute, anders als noch in den Jahrzehnten vor dem letzten Weltkrieg, die christliche Philosophie als solche weder mehr ein Problem noch eine ernstgenommene Größe ist. Philosophie ist eine Wissenschaft, die dem Glauben oder gar der kirchlichen Autorität gegenüber mindestens ebenso autonom zu sein hat wie moderne Kunst oder Politik oder Moral, mag sie von Christen oder anderen betrieben werden; sieht man ihr allzusehr an, daß sie in christlichen Köpfen entstanden ist, so ist das ein Grund zur Reserve.

Ist der Überblick über die Anstrengungen christlicher Philosophen in den letzten zwei Jahrhunderten also eine Art von Schwanengesang? Die Träger des Werks selbst sind in ihrer Einstellung geteilt. Während Schmidinger seine Übersicht, die den dritten Band eröffnet, mit leicht pessimistischen Tönen beendet, gibt sich Coreth am Ende des Gesamtwerks eher gedämpft optimistisch. Deutlich wird: Unsere geistige Kultur emanzipiert sich mehr und mehr von ihrer kirchlich bestimmten Vergangenheit. Zugleich wird sie dadurch pluralistischer. Das gilt nicht zuletzt für die Philosophie selbst. Mit dem Pluralismus steigt die Toleranz und so auch die mögliche Bereitschaft, voneinander zu lernen. Damit hat auch das Philosophieren, das, ohne jede Vermischung, sich in der Nachbarschaft des Glaubens aufhält, weiterhin einen Platz und eine Aufgabe. Ob sein Einfluß auf die gesamtgesellschaftliche Geisteskultur nun groß oder gering zu sein verspricht, ist an sich sekundär.

Es ist schwer auszumachen, ob die Brückenfunktion, die die christliche Philosophie zwischen dem Glauben und dem säkularen Denken vielleicht auch übernehmen kann, in einem bedeutenden Ausmaß gelingt. Je enger der einzelne „christliche Philosoph" sein philosophisches Suchen mit dem Ernst seines Christseins verbindet, desto mehr kann es ihm geschehen, daß er an den Rand der professionellen Philosophengruppe gerät; je mehr er aber seine Philosophie aus

jener Distanz heraus betreibt, die einem bloß intellektuellen Problem gebührt, desto mehr kommt der universale und radikale Charakter des philosophischen Fragens in Gefahr, meistens zugunsten einer Abhängigkeit von den Einzelwissenschaften.

Wie groß auch immer der Beitrag christlicher Philosophen im Wettkampf der Philosophie sein mag, für sie selbst und für die denkenden Teile der Kirche bleibt Philosophie notwendig. In Extremfällen kann der Glaube zwar auf Kunst und Physik und Philosophie, ja auch auf Theologie verzichten, zu Friedenszeiten aber gehören Physik und erst recht Kunst und Philosophie ebenso zum Lob Gottes, des Schöpfers von Autonomie, wie die Theologie. Gemeint ist natürlich eine freie Physik und eine freie, allein dem Gebot der Vernunft folgende Philosophie.

Noch eine letzte, diesmal geographische Beobachtung drängt sich bei der Durchsicht des Handbuchs auf. Deutschland blieb kulturell ganz allgemein bis zum Ende des 18. Jahrhunderts weit hinter seinen südlichen, dann westlichen Nachbarn zurück. Als es seinen eigenen Gipfel erklimmt, sind es fast ausschließlich Denker und Dichter aus der Tradition des Protestantismus, die schon dabei sind, sich vom Christlichen überhaupt zu lösen. Die intellektuelle Kultur der Katholiken, deren Bildungssystem durch die Auflösung des Jesuitenordens und die Säkularisation der geistlichen Stifte vollends fast vernichtet wurde, konnte trotz einer gewissen Sympathie der Romantiker mit dem Katholischen diesen Rückstand bis heute kaum aufholen. Man schöpfte aus dem Reichtum der Franzosen, bis diese selbst sehr stark unter den Einfluß der deutschen Philosophie gerieten, unter dem sie bis heute stehen.

„Christliche Philosophie" gab es bisher fast ausschließlich im Raum der europäischen Kultur (zu dem weitgehend auch die beiden Amerika zählen). Von dieser Tatsache geht auch das vorliegende Werk aus. Wird in Zukunft diese europäische Gestalt für das Leben der Kirche und der Menschheit noch eine wichtige, vielleicht sogar erweiterte Rolle spielen? Oder wird das sinkende Gewicht Europas im globalen Rahmen auch die Philosophie zu einer sehr relativen Größe werden lassen? Jedenfalls hat man den Eindruck, daß das bisherige Verhältnis dabei ist, sich zu wandeln. Insofern ist dieses sehr verdienstvolle Werk des Rückblicks wohl auch das Zeichen eines Übergangs. *Gerd Haeffner SJ*

[1] Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe; Bd. 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Köln: Styria 1988, 1990. 870, 919 S. Lw. je 140,- DM.

Die Katholiken und das Dritte Reich

Die Generationen mit ihren Erfahrungen und Interessen folgen heute rascher aufeinander als in früheren Zeiten. Damit ergibt sich die Notwendigkeit, nicht nur die alten Fragen wieder einmal zu beantworten, sondern auch die alten Antworten zu hinterfragen und neue Antworten zu suchen, und dies aufgrund der jüngsten Ergebnisse der Forschung. Was allgemein für alle Lebensbereiche gilt, trifft vor allem für die Geschichte der katholischen Kirche in den Jahren zwischen 1933 und 1945 zu. Mehr als naheliegend war es deshalb, eine Publikation, die 1980 mit dem Titel „Kirche, Katholiken und Nationalsozialisten" erschien, 1990 erneut und mit tiefgreifenden Veränderungen herauszubringen[1]. Der Titel „Die Katholiken und das Dritte Reich" lenkt wohl eher von der Rolle der Institution Kirche in diesen Jahren ab. Da das Kirchenvolk aber in seiner Geschichte nicht ohne die Kirchenleitung zu denken ist, muß auch von der sogenannten Amtskirche gesprochen werden, wenn von „den Katholiken" die Rede ist.

Die einzelnen Kapitel, von Kennern der Zeitgeschichte verfaßt, greifen die entscheidenden Fragen des Problemgebiets auf. Einige wichtige Antworten in kurzer Fassung: Beim Aufstieg

des Nationalsozialismus 1930–1933 spielte der katholische Bevölkerungsteil im Deutschen Reich kaum eine Rolle. Er war – wie Rudolf Morsey darstellt – eine Minderheit und lebte weithin in einem geschlossenen konfessionellen Milieu, so daß er in seinem Wahlverhalten bis zur Machtergreifung den Suggestionen und Zwängen des Nationalsozialismus leichter als andere Großgruppen widerstehen konnte. Die Übersichtskarten über das Wahlverhalten der Katholiken sprechen eine deutliche Sprache. Der Hl. Stuhl gab durch den Abschluß des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 dem Dritten Reich eine große Reputation vor der Weltöffentlichkeit, obgleich dieses Konkordat nicht – wie immer behauptet wird – der erste internationale Vertrag Hitlers, sondern der dritte war. Es bleibt in seinem Wert umstritten. Wo die einen den Vorteil einer geregelten Rechtssicherheit nicht unterschätzen, ist anderen der Preis des Prestigegewinns für diesen Vorteil zu hoch gewesen.

Später, zumindest seit der Enzyklika „Mit brennender Sorge" (14. März 1937), stand der Vatikan in einer kühlen Distanz zum Dritten Reich. Er tat auch das Seine, um den Rassismus abzuwehren, wie dies in der päpstlichen Anordnung vom April 1938 greifbar wird, in der katholische Universitäten und Fakultäten in aller Welt angewiesen wurden, Sorge und Kraft der Bekämpfung jedes Rassismus zu widmen. Eine Aktivität, die der „Völkische Beobachter" vom 2. August 1938 so kommentiert: „Der Vatikan hat die Rassenlehre von Anfang an abgelehnt." Im Zweiten Weltkrieg versuchte Papst Pius XII. über seine Friedensappelle hinaus Neutralität zu wahren, wobei die Friedensverhandlungen zwischen dem Vatikan und der britischen Regierung im Winter 1939/1940 nicht unvergessen bleiben sollen. Gerade die Friedensbemühungen Pius' XII. hebt Dieter Albrecht besonders hervor. Weniger zufriedenstellende Aussagen finden sich über die Berliner Nuntiatur, über Nuntius Cesare Orsenigo – und über das sogenannte Schweigen des Papstes gegenüber der Ausrottung der europäischen Juden in den Jahren 1942–1944. Grund für dieses Verhalten des Papstes mag die selbst auferlegte Bindung an die Neutralität gewesen sein und die Unberechenbarkeit der Nationalsozialisten, die bei einem etwaigen Einspruch genau in das Gegenteil – statt Nachsicht Vernichtung – umschlagen konnte.

Das Verhalten des Episkopats – subtil und treffend herausgearbeitet in einem Beitrag des verstorbenen Zeitgeschichtlers Ludwig Volk SJ – kann nur in einer bestimmten Zeit und angesichts konkreter Probleme im Detail beschrieben werden. Pauschale Urteile und Verurteilungen treffen nicht die Wirklichkeit. Anfängliche entschiedene Ablehnung wich einem Vertrauensvorschuß angesichts eines „positiven Christentums"; die Strategie im Kirchenkampf stand in Spannung zur Verteidigung der Menschenrechte für alle. Der Konflikt baute sich auf im Widerspruch zwischen Staatstreue und Gewissensgehorsam. Im Widerstand standen eher einzelne als die ganze Kirche mit ihren Bischöfen an der Spitze. Die Bischöfe unterschätzten nicht den Bekennermut einzelner Katholiken, sahen sich aber dennoch nicht imstande, implizit oder explizit alle Gläubigen ins Martyrium zu schicken. Ludwig Volk erkennt als Konzept des kirchlichen Widerstands die Maxime „Bekennertreue durch Gewissensbildung" und verteidigt diese Maxime gegen den Vorwurf eines Minimalismus.

Das Kirchenvolk, dem Ulrich von Hehl nachgeht, überstand die einzelnen Phasen des Kirchenkampfs. Manche paßten sich an, manchen wäre ein Konfrontationskurs lieber gewesen. Die große Zahl der verfolgten Priester spricht für ihren unbeugsamen Glauben. Das Martyrologium der katholischen Laien, Frauen und Männer, wäre allerdings erst zu erstellen. In den konkreten Kampf wurde die „Katholische Arbeiterbewegung" (KAB) hineingezogen, allein schon ihres sozialen Engagements wegen. Es verwundert nicht, daß Männer der KAB unter den Opfern des am 20. Juli 1944 gescheiterten Attentats auf Adolf Hitler zu finden sind. Die Ideologie des Nationalsozialismus in der Rassenpolitik und in einem pseudoreligiösen Mythus (Rosenberg, Reventlow, Hauer) fand stetigen Widerspruch der Bischöfe und die Ablehnung des Kirchenvolks. Im Konflikt, die eigene bedrohte Zukunft zu retten oder den vom Tod bedrohten Juden beizustehen, entschied man sich für den Kampf für das eigene Überleben.

Bei aller Klarheit der konträren Standpunkte ist die Einsicht bitter: „Den Juden in ihrer Bedrängnis (ist) kein zweiter Galen entstanden" (Ludwig Volk), ein Mann, der sich für die Juden eingesetzt hätte, wie Bischof Galen (Münster) in der Bekämpfung der Euthanasie aufgetreten ist.

Der abschließenden Bilanz ist ein Nachwort beigefügt. In der Bilanz werden zuerst drei Phasen der nationalsozialistischen Herausforderung aufgewiesen: 1. Phase 1933–1936: Schleifung der „Außenwerke" der Kirche wie Presse, Verbände, Bekenntnisschule; 2. Phase 1936–1940: Attacke auf das kirchliche Wertsystem; 3. Phase: Radikalisierung der Innenpolitik in der „Endlösung" und der Aufhebung der Menschenrechte. In den einzelnen Phasen haben sich die Katholiken unterschiedlich gut bewährt, wobei nicht zu übersehen ist, daß der ungeklärte Konflikt über die Taktik zwischen Kardinal Bertram (Breslau) und Bischof Graf Preysing (Berlin) das ganze Feld der Auseinandersetzung überlagerte. Hier werden dann auch jene Unterscheidungen im Widerstandsbegriff eingeführt, die angesichts einer differenzierten Forschungslage notwendig sind: Nonkonformität, Verweigerung, Protest, aktiver Widerstand. Diese Begriffe schärfen den Blick für die Wirklichkeit ebenso wie für die realen Möglichkeiten innerhalb eines Terrorsystems.

Das Nachwort von Heinz Hürten greift die These auf, daß es allein Aufgabe der Kirche sei, Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums zu geben und daß sie weniger im gesellschaftlichen Raum politisch – im Sinn eines aktiven Widerstands – tätig sein müsse. So sinnvoll die Ergänzung des politischen Widerstandbegriffs um die Dimension des christlichen Zeugnisses ist, die Unterscheidung läuft zugleich Gefahr, sowohl Glaube und Gerechtigkeit auseinanderzureißen als auch das Prophetische in der Kirche geringzuschätzen. Mystik und Politik gehören zusammen, sie dürfen nicht in Berufung auf das Zeugnis des Christen auseinandergerissen werden. Auch Alfred Delp war dieser Überzeugung, wenn er sein sozialpolitisches Engagement in der Widerstandsgruppe Kreisauer Kreis im letzten aus der „Rückkehr in die Diakonie" begründet.

Wie diese gerafften Darstellungen der Grundaussagen aufweisen, informiert der Band kurz, sachlich, wissenschaftlich korrekt, ohne in Apologie oder Rechtfertigung zu verfallen, wie die Kirche, die Katholiken sich im Dritten Reich verhielten. Trotzdem wird es dem Buch nicht gelingen, die nicht zuletzt von Rolf Hochhuth verbreiteten mißtrauischen Vorbehalte abzubauen. Auch der Mühe, die notwendigen Differenzierungen in der Beurteilung anzubringen, werden sich gewiß nur wenige unterziehen. Wohltuend ist auf allen Seiten, daß die Tatsachen – importune, opportune – zur Sprache gebracht werden. Durch eine solche Geschichtsschreibung kann es auf die Dauer möglich sein, Thesen, die die Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus scharf attackieren, als Rechtfertigungsversuche heutiger kirchenkritischer und innenpolitischer Positionen zu entlarven. Ebenso kann dadurch jeder triumphalistischen Vereinnahmung jedweden Widerstands von seiten der Kirche der Boden entzogen werden. Zeitgeschichte erweist sich wieder einmal als schwierige Aufgabe; denn sie wehrt dem Vergessen und klärt die Erinnerung. Beides scheint heute notwendiger denn je, da die aktuellen Ereignisse das Dritte Reich in die Vergangenheit rücken und die Erinnerung zu einer „gefährlichen" Erinnerung verkommt, die als utopische Waffe verwendet wird, statt zur Selbstbesinnung und Umkehr aller beizutragen

Roman Bleistein SJ

[1] Die Katholiken und das Dritte Reich. Hrsg. v. Klaus Gotto und Konrad Repgen. 3., erw. u. überarb. Aufl. Mainz: Matthias-Grünewald 1990. 223 S. Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Religionspsychologie

FRAAS, Hans-Jürgen: *Die Religiosität des Menschen.* Ein Grundriß der Religionspsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 336 S. (UTB. 1578.) Kart. 34,80.

H.-J. Fraas, Religionspädagoge an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, der schon mehrmals mit religionspädagogisch-psychologischen Veröffentlichungen hervortrat, will in diesem neuen Werk einen „Grundriß der Religionspsychologie" vorlegen. In einem ersten, historischen Teil gibt er eine Übersicht über die Geschichte dieser Disziplin, bestimmt ihren „theologischen Ort" und referiert und kommentiert Entstehungstheorien der Religiosität. Letztere gruppiert er um die Stichworte Bekehrung, Religiöse Anlage, Anlage und Umwelt, Kognitive Theorien, Religiosität durch Nachahmung und Religiöse Sozialisationstheorien. Hier bietet Fraas einen informationsreichen Einblick in die Forschungs- und Problemgeschichte der Religionspsychologie und formuliert scharfsinnige Bemerkungen zu ihrem Ertrag und ihren Grenzen. Was jedoch auffällt, ist das Fehlen der neueren empirischen Arbeiten in den USA, die vereinfachende Behandlung lerntheoretischer Ansätze und das immer wieder betonte Anliegen, persönlichkeitstheoretische Grundannahmen der Psychologie von der Theologie aus in Frage stellen zu wollen und durch die psychologische Forschung nur die religiösen Lebens- und Ausdrucksformen des Glaubenden, nicht aber den Glaubensakt als souveräne Heilstat Gottes zu erklären. Während der Selbstrechtfertigung gegenüber Karl Barths radikal theozentrischer Sicht größtes Gewicht beigemessen wird, tritt die Frage, wie die Religionspsychologie Theorien bilden und empirisch falsifizieren oder erhärten kann, ebenso in den Hintergrund wie das Interesse an nichtchristlicher Religiosität. Dieser Theologielastigkeit entspricht auch die „Methode" in den beiden folgenden Teilen, in denen Fraas literarisch vorgeht und Gedanken, die zum Thema geäußert wurden, diskutiert, aber ganz ohne Fallanalysen und fast ganz ohne statistische Untersuchungen auskommt.

Im zweiten, systematischen Teil fragt Fraas zuerst grundsätzlich und in einer großen Synthese von persönlichkeitstheoretischen, symboltheoretischen und theologischen Elementen nach dem „anthropologischen Ort der religiösen Erfahrung" (102) und sieht ihn mit Friedrich Schleiermacher im Abhängigkeitsbewußtsein, oder moderner: in der Ermöglichung von Identität, Selbstwert und Sinn überhaupt, über alle psychosozialen Faktoren hinaus. Dieses unmittelbare Abhängigkeitsbewußtsein wird vom Menschen entweder verleugnet, verdrängt und „vordergründig ausgehalten" oder aber in einem lebenspraktischen und weltanschaulichen Rahmen angenommen, gedeutet und gestaltet. Fraas erwähnt, wie dies in der christlichen Rechtfertigungsbotschaft geschieht, und beschreibt dann verschiedene „Erscheinungsformen der Religiosität", nämlich Mystik, naturreligiöses Einheitserleben, Fetischismus, Magie und New Age. Er nennt einige Versuche, persönlichkeitsspezifische Typen von Religiosität (etwa nach F. Riemann) zu unterscheiden, spricht vom Ausdruckscharakter der Religiosität (Mythos, kultischer Gottesdienst) und geht kurz auf das Thema „gesunde und kranke Religiosität" (ekklesiogene Neurose u. ä.) ein. Bei all diesen Fragen versucht er, durch psychoanalytische und symboltheoretische Überlegungen den nötigen Zusammenhang zu schaffen, doch gelingt dies nur unbefriedigend, so daß die Darlegungen wie kommentierende Hinweise auf vorhandene Literatur zu den einzelnen Themen wirken, wobei die ausländischen Veröffentlichungen – etwa von Stace, Zaehner, Hood, Lerner – weitgehend ignoriert werden. Manches wird hier so normativ (etwa wenn von der Gefahr der „Selbstanbetung des Menschen" oder des Umschlagens der Symbole in „Gesetzlichkeit" gesprochen wird)

oder pastoral („Es gilt, dem Menschen den Zugang zur praktizierten Gottesbeziehung in einer Glaubensgemeinschaft zu eröffnen") betrachtet, daß man meint, eine Pastoralpsychologie vor sich zu haben, und nicht eine Religionspsychologie, der solche Überlegungen fernliegen.

Der dritte Teil ist so eindeutig auf die psychologische Erhellung religionspädagogischer und pastoraler Fragen und so wenig auf die faktische Problematik der möglichen Vielfalt religiöser Entwicklung ausgerichtet, daß ihn der Autor religionspädagogisch-psychologisch und nicht „genetisch" hätte nennen sollen. Hier behandelt er die Phasen der Kindheit, der Jugend, des jüngeren und mittleren Erwachsenenalters und des „Lebensabends", indem er jeweils zuerst allgemein den betreffenden Lebensabschnitt charakterisiert und dann Schlußfolgerungen für das religionspädagogische und pastorale Handeln zieht beziehungsweise dessen psychologische Schwierigkeiten und Aufgaben beschreibt. Trotz der Einengung auf psychoanalytische Deutungen und trotz des mosaikartigen Zusammentragens von Alltagsbeobachtungen, die schwer zu kontrollieren sind, zu einem Gesamtbild, ist dieser dritte Teil wohl der wirklichkeitsnächste und auch nützlichste des ganzen Buchs.

B. Grom SJ

Jugend

Sauer, Ralph: *Mystik des Alltags.* Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Freiburg: Herder 1990. 216 S. Kart. 29,80.

Die Religionssoziologie bringt es an den Tag: Die heutige Jugend lebt in großer Distanz zur Kirche; nur eine Minderheit praktiziert die christlich-kirchlichen Riten. Was soll die Kirche angesichts dieser Sachlage unternehmen, wenn sie sich einerseits der Vermittlung des Glaubens verpflichtet fühlt und andererseits von der Lebensnot Jugendlicher herausgefordert wird? Dieser Problemstellung geht Ralph Sauer, Professor für Religionspädagogik in Osnabrück, nach. Er setzt ein bei der Analyse der Gesamtsituation. Sein Grundbegriff heißt religiöse Indifferenz. Damit trifft er gut die heutige Grundstimmung zwischen Eklektizismus und Konsumismus, zwischen Esoterik und Neuen Sozialen Bewegungen, zwischen Sinnfrage und Hedonismus. Selten wird die alltägliche Indifferenz auf ihre Ursprünge hin befragt. Sauer entdeckt sie in einem gewissen Agnostizismus (28), der angesichts der Unerkennbarkeit Gottes die Wahrheitsfrage ad acta gelegt hat. In einem zweiten Schritt sucht Sauer die Kluft zwischen Glauben und Leben zu überwinden. Als Brücke dient ihm dabei der vieldeutige Begriff des Alltags, der inzwischen in der marxistischen und phänomenologischen Philosophie zu neuen Ehren kam. Alltag ist offensichtlich mehr als Routine, wenn – laut Kurt Marti – auch die Mysterien alltäglich sind. Nicht ohne spirituellen Grund sprach Karl Rahner von einer „Mystik des Alltags". Von diesen beiden Ansätzen her geht Sauer aus: Er erhebt Alltagsphänomene im Leben Jugendlicher, die ambivalent, hintergründig, offen sind; er reflektiert den Zusammenhang zwischen Erfahrung des Alltags und des Glaubens. Zwischen beiden vermittelt das „alltagsweltliche Symbol". Die triviale Realität ist hintergründiger als sie scheint; sie signalisiert Offenheit für ein anderes, Größeres, Jenseitiges. Dabei bietet sich der Glaube als Kritik des Alltags und die Alltagserfahrung als Korrektur der Glaubenserfahrung an. Wo in ersterem der Glaube Realität eröffnet, bindet im zweiten Fall die Realität den Glauben auf Wirklichkeit zurück. Zum Schluß bietet Sauer Konkretionen für den Religionsunterricht. Er versucht, sein theoretisches Modell in Praxis umzusetzen, ohne sich allerdings auf Erfahrungen im Umgang mit ihm berufen zu können.

Am Ende eines solchen anspruchsvollen Projekts erheben sich Fragen: 1. Wäre Franz Xaver Kaufmann zuzustimmen, der in der Analyse des Indifferentismus zur Einsicht kommt, es herrsche eine Nivellierung der Kultur und ein praktischer Nihilismus vor, und diese beiden seien vom Christentum nur durch den „Aufbau von Selektivität und Selbstreferentialität" zu überwinden, also in Formen bejahender Selbstfindung? 2. Gibt es Umfragen über die Jugendsituation, die, gerade angesichts der neuen Länder

in der Bundesrepublik, erlauben, von einem richtigen Atheismus zu sprechen, von einer lebensgeschichtlich eingeübten Glaubensferne und Religionsfremdheit? 3. Wird Karl Rahner richtig verstanden, wenn ihm die Theorie mystischer Erfahrung im „Vorfeld" unterstellt wird, oder hat nicht gerade er solche Differenzierungen angesichts der Dynamik einer transzendentalen Erfahrung abgelehnt? 4. Wie kann eine „Mystagogie" junger Menschen in den Glauben gelingen, wenn nicht auf die Extremsituation menschlicher Existenz abgestellt wird? Kann der Begriff „Mystik des Alltags" also einer religiösen Erweckung dienen? Die Anfragen sind grundsätzlicher Art, sie meinen die Hinwege zum Glauben, also eine Mystagogie, die theologisch gerechtfertigt und religionspädagogisch umsetzbar ist. Sauer fällt das Verdienst zu, diese Probleme mit Sachverstand wieder aufgeworfen zu haben. *R. Bleistein SJ*

Japan

Immoos, Thomas: *Japan – Archaische Moderne.* München: Kindt 1990. 190 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 5.) Lw. 28,–.

Das Interesse an Japan ist in Deutschland groß. Man ist beeindruckt von der Geschwindigkeit, mit der dieses asiatische Land, das 1945 nach seiner Niederlage völlig verwüstet war, in die erste Reihe der Industrie-, Handels- und Finanzmächte aufgestiegen ist. Man ist fasziniert von der Eleganz japanischer Kunst, von den Übungen japanischer Zen-Meister. Wie erst jüngst die Frankfurter Buchmesse erkennen ließ, ist auf dem deutschen Markt zur Zeit kein Mangel an Veröffentlichungen über das „Land der aufgehenden Sonne". Was ist die Besonderheit des hier Vorliegenden? Der Verfasser ist Schweizer, der vierzig Jahre lang in Japan gelebt hat: zunächst als Missionar im Norden der Hauptinsel und dann als Professor an der Sophia-Universität in Tokyo. Immoos gehört zu den angesehensten Kennern der fernöstlichen Religionen, insbesondere des Shinto, dem er sich über eine Deutung seiner Feste und Kultspiele nähert. Für deren Verständnis greift er , zum Teil kontrastierend, auf die Geschichte des europäischen Theaters zurück; auch die Auffassung C. G. Jungs von „archetypischen" Tiefenstrukturen der Seele, die sich in sehr verschiedenen Kulturen manifestieren, leistet ihm dabei wertvolle Hilfsdienste. Was die Forschungen von Immoos auszeichnet, ist eine seltene Verbindung: auf der einen Seite eine große, sympathisierende Offenheit für die japanischen Religionen (am meisten für den [Volks]Shinto, deutlich weniger für den im Westen als repräsentativ für Japan angesehenen Zen-Buddhismus), auf der anderen Seite eine klare Verwurzelung im christlichen Glauben. Und diese Verbindung erschöpft sich nicht, was schon viel wäre, in einem bloßen Sowohl-Als-auch, sondern zeigt Züge einer echten wechselseitigen Erhellung.

Das hier anzuzeigende Buch gehört im Rahmen der jüngsten Schriftstellerei von Immoos in einen Zusammenhang mit zwei anderen, die ebenfalls kurz erwähnt werden sollen. Das ist zum einen zu nennen die ausführliche Einführung in die Vergangenheit und Gegenwart der Religionen Japans, das unter dem Titel „Ein bunter Teppich" 1990 gleichzeitig in Leipzig (Benno) und Graz (Styria) erschienen ist. Zum anderen ist hinzuweisen auf die Gedichtbände, in denen Immoos die ungeheure Spannung, die sein Wandern zwischen den Welten auszeichnet, ausdrückt und zu fruchtbarer Synthese gelangen läßt, zuletzt „Missa Mundi" (Graz 1988).

In dem Buch „Archaische Moderne" versucht Immoos zu zeigen, wie sich die alten religiösen Wurzeln auch im heutigen Kultur- und Alltagsleben der Japaner als lebendig erweisen. In Japan lebt Archaisches und Modernstes nebeneinander; ohne ein Verständnis des Archaischen im Japanischen kann man auch die besondere Art der Modernität in Japan nicht begreifen. Was der westliche Beobachter oft als Widerspruch empfindet, gehört für den Japaner zusammen. Die Familie lebt immer noch aus der Einheit der Lebenden mit den Toten; die Firma fußt auf Loyalitätsverhältnissen, die aus der Ritterzeit stammen; der durch den Shinto vermittelte Sinn für die Göttlichkeit der Natur und die aus dem

Buddhismus stammende tiefe Erfahrung der Vergänglichkeit von allem bestimmen das Lebensgefühl auch in den säkularisierten Millionenstädten des heutigen Japan. Immoos zeigt das auf in einem kurzen Hinblick auf diese Religionen, vor allem aber in einer Analyse japanischer Kunst, wobei ihm das Theater besonders wichtig ist.

Auf den ersten Blick erscheint dem Europäer die ostasiatische Kultur als eine Einheit; dieser Eindruck wird gefestigt, wenn man bedenkt, wie groß der Einfluß chinesischer Kultur im Fernen Osten war. Aber Japan hat, trotz aller Abhängigkeit von außen, doch etwas Eigenes, das sich im brüsken Wechsel zwischen Perioden der fast hermetischen Abschließung nach außen und Perioden fast hemmungsloser Rezeption fremder Kultur manifestiert: des Koreanisch-Chinesischen vom 6. zum 10. Jahrhundert, des Christlich-Abendländischen im 16. und des Modern-Westlichen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. In der ungemein großen Einheitlichkeit der japanischen Basiskultur und in der Geschlossenheit des Gemeinschaftsgefühls liegt Japans Stärke, aber auch der Grund dafür, daß es sich schwertut, sich einfach als Mitglied unter Mitgliedern in die Völkerfamilie einzufügen.

Die vorliegende Veröffentlichung ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die Immoos an der Hochschule für Philosophie in München gehalten hat. Die Reihe „Fragen einer neuen Weltkultur", in der schon Analysen zu China (Gutheinz, 1985) und Indonesien (Magnis-Suseno, 1989) erschienen sind, ist damit in geglückter Weise dem Programm treu geblieben, das komplizierte Wechselspiel von Tradition und Wandel in einer mehr und mehr zusammenrückenden Welt ins Licht zu setzen. *G. Haeffner SJ*

ZU DIESEM HEFT

Bei vielen Auseinandersetzungen in der Kirche wird der Eindruck erweckt, es handle sich um Kontroversen zwischen dem Lehramt auf der einen und den Theologen auf der anderen Seite. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, weist am Beispiel der Fragen um Liebe, Sexualität und Ehe nach, daß in den Dokumenten des Lehramts selbst unterschiedliche Positionen vertreten werden, die Konflikte also zuerst dort zu suchen sind.

Hans Joachim Türk, Professor für Philosophie an der Fachhochschule Nürnberg, gibt einen Überblick über die verschiedenen Formen, in denen sich heute Fundamentalismus äußert. Er geht vor allem der Frage nach, ob sich hier eine reale gesellschaftliche Macht herausbildet.

An die Stelle des Begriffs Genialität, mit dem man menschliche Schöpferkraft bezeichnete, tritt heute zunehmend Kreativität. Rainer Ilgner, Leiter der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, weist in seinem Beitrag darauf hin, daß hier mehr als eine bloße Namensänderung stattfindet.

Der Spanier Francisco Suárez (1548–1619) war der größte Philosoph und Theologe der Gesellschaft Jesu. Hatte seine Ordenszugehörigkeit und damit der Ordensgründer Ignatius von Loyola Einfluß auf sein Denken? Harald Schöndorf, Dozent für Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, versucht eine Antwort.

Warum lesen Menschen keine Bücher? Wie sind sie für die Welt des Buchs zu gewinnen? Mit diesen Fragen befaßte sich der Börsenverein des Deutschen Buchhandels, dessen Ausschuß für Buchmarktforschung Ludwig Muth 1966–1989 leitete. Er faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen.

Stagniert die Ökumene?

„Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils." Mit diesen Worten am Beginn des Dekrets über den Ökumenismus zieht das Konzil einen Schlußstrich unter die Epoche der Gegenreformation und bekundet seinen Willen, aktiv bei der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten. Die Spaltung widerspricht dem Willen Christi, ist ein Ärgernis für die Welt und schadet der Verkündigung des Evangeliums. Daher will das Konzil alles tun, sie zu überwinden. Seine Grundaussagen: Alle Christen sind durch den Glauben und die Taufe miteinander in Christus verbunden. Auch die nichtkatholischen Kirchen sind Mittel des Heils. Deswegen sollen alle die „Reichtümer Christi" und das „Wirken der Geisteskräfte" im Leben der anderen anerkennen. Die Einheit der Christen ist nie durch die Betonung des Trennenden zu erreichen, sondern nur durch die Stärkung des Gemeinsamen, durch einen Dialog „auf der Ebene der Gleichheit" und durch die Bereitschaft zur Erneuerung und Reform der eigenen Kirche. Ferner muß ganz anders als in der bisherigen Geschichte deutlich werden, daß die Einheit des Glaubens keine Uniformität der Lebensgestaltung, der Riten oder des Glaubensverständnisses besagt, und daß es eine „Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten" gibt.

Diese Aussagen trafen auf eine breite Erwartungshaltung. Schon bei der ersten Konzilsankündigung hatte Papst Johannes XXIII. die Förderung der Einheit der Christen als wichtiges Ziel genannt. In der öffentlichen Diskussion, die die Konzilsvorbereitung begleitete, stand die Ökumene immer im Vordergrund. Sie erhielt zusätzliche Akzente durch die Errichtung des Einheitssekretariats im Jahr 1960 und die Einladung von Konzilsbeobachtern der nichtkatholischen Kirchen. So waren alle Voraussetzungen gegeben für den ökumenischen Aufbruch, den das Konzil auslöste und der mit Engagement und Begeisterung vorangetragen wurde. Auf kirchenamtlicher Ebene wurden zahlreiche Dialogkommissionen errichtet, die bemerkenswerte Konvergenz- und Konsenstexte erarbeiteten. Zu den herausragenden gehören die Erklärungen der gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kommission „Wege zur Gemeinschaft", „Das Herrenmahl", „Das geistliche Amt in der Kirche" und „Einheit vor uns" (1980–1984), der „Final Report" der anglikanisch-römisch-katholischen Kommission (1981), der Text „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" der Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (1984), die Erklärung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts (1985) oder die Konvergenzerklä-

rung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt („Lima-Dokument", 1982).

Diese Texte kamen durchweg zum Ergebnis, daß die noch verbleibenden Unterschiede eine Kirchentrennung nicht mehr rechtfertigen oder doch aufgrund der erreichten Gemeinsamkeiten überwunden werden können. Sie stimmten auch darin überein, daß die angestrebte Einheit nicht als uniformierte Einheitskirche verstanden werden darf. Ziel der Ökumene kann niemals die Absorption einer Kirche durch eine andere sein, auch nicht die Verschmelzung beider zu einer neuen dritten Größe, sondern die wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens. Die Kirchen sollen ihre Traditionen bewahren, sollen „Kirchen bleiben und eine Kirche werden", wie es Heinrich Fries und Karl Rahner in ihrem weltweit diskutierten Buch „Einheit der Kirchen – reale Möglichkeit" aus dem Jahr 1983 treffend formulierten: Kirche nicht als monolithischer Block, sondern als „versöhnte Verschiedenheit", wie ja die einzelnen Kirchen heute schon eine große Vielfalt von Glaubens- und Lebensformen umfassen.

Fries und Rahner nannten auch Bedingungen für diese Einheit. Es genüge die ausdrückliche Zustimmung aller zu den Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift und in den Glaubensbekenntnissen der ersten Konzilien formuliert sind. Außerdem darf keine Teilkirche einen Satz als irrgläubig ablehnen, den eine andere Teilkirche als verpflichtendes Dogma anerkennt. Die Kirchen brauchen also nichts zu verwerfen, was sie als Inhalt des Glaubens festhalten, müssen aber die Offenheit besitzen, andere Ausdrucksformen des einen Glaubens gelten zu lassen, wenn nur diese keinen Exklusivitätsanspruch erheben. Damit sahen Fries und Rahner auch die Voraussetzung für die Anerkennung der Ämter und für die Gottesdienstgemeinschaft gegeben.

Fragt man, was seitdem geschehen ist, dann gilt bis heute die Feststellung von Fries und Rahner: „In der Frage nach der konkreten Einheit handeln alle Kirchen mit zuviel taktischer Vorsicht." Ja, es wächst der Eindruck, daß die Vertreter der Kirchen zwar mit starken Worten für die Einheit eintreten und ihren Willen bekunden, auf dem Weg der Ökumene weiterzugehen, daß man jedoch in der Praxis auf der Stelle tritt und mit dem Status quo eines freundschaftlichen, aber getrennten Nebeneinanders der Kirchen gar nicht so unzufrieden zu sein scheint. Dieser Eindruck wird bestärkt durch die außerordentliche Zurückhaltung der Kirchenleitungen gegenüber den Ergebnissen der Dialogkommissionen und durch die These, die Einheit der Kirchen setze eine vollständige Einigung in allen Lehrfragen voraus. Wenn aber die Trennung der Christen ein so großer Skandal ist, wie alle Beteiligten mit Recht immer wieder betonen, dann sind Angst, Vorsicht und Zurückhaltung fehl am Platz. Alle, denen die Einheit der Christen am Herzen liegt, erwarten endlich praktische Schritte im Blick auf eine echte kirchliche Gemeinschaft.

Wolfgang Seibel SJ

Gottfried Leder

Verfassungsrechtsprechung und Politik

40 Jahre Gesetz über das Bundesverfassungsgericht

Mit dem „Gesetz über das Bundesverfassungsgericht" (BVerfGG) vom 12. März 1951 ist – vor nunmehr vierzig Jahren also – das höchste Gericht der Bundesrepublik Deutschland errichtet worden. Damit wurde dem organisatorischen Aufbau der Rechtsprechung, wie das Grundgesetz ihn 1949 für unseren Staat festgelegt hatte, gesetzgeberisch gleichsam der Schlußstein eingesetzt. Seitdem existiert das Bundesverfassungsgericht als ein – wie § 1 des Gesetzes es ausdrückt – „allen übrigen Verfassungsorganen gegenüber selbständiger und unabhängiger Gerichtshof des Bundes". Bei der Aufzählung der die rechtsprechende Gewalt insgesamt ausübenden Gerichte in Art. 92 des Grundgesetzes wird dem Bundesverfassungsgericht seit 1949 die erste Rangstellung vor allen anderen Bundesgerichten und den Gerichten der Länder eingeräumt.

Mit dem Inkrafttreten des BVerfGG endet ein etwa eineinhalb Jahre währender Prozeß der Auseinandersetzung und des Sichzusammenfindens, in dem die Parteien des ersten Deutschen Bundestags die ihnen vom Grundgesetz gestellte Aufgabe zu lösen hatten, über die Verfassung des neuen Gerichts, über die Einzelheiten seiner Zusammensetzung und über die Grundlinien seiner Arbeitsweise gesetzgeberisch zu entscheiden.

Die Wurzeln dieses Prozesses reichen noch über die Verhandlungen des Parlamentarischen Rats hinaus weit in die Geschichte zurück. Zu Recht wird auf die lange Tradition verwiesen, die die Verfassungsgerichtsbarkeit in der deutschen Rechtsgeschichte hat. Dennoch stellt das Bundesverfassungsgericht ein wirkliches Novum dar. Noch in Weimar hatte der beim Reichsgericht errichtete „Staatsgerichtshof für das Deutsche Reich" nur eng begrenzte Kompetenzen zur Entscheidung von Verfassungskonflikten. Gemessen daran hat der Parlamentarische Rat bei der Verabschiedung des Grundgesetzes mit seiner Konzeption des Bundesverfassungsgerichts wirklich einen „qualitativen Sprung" in der geschichtlichen Entwicklung der deutschen Verfassungsgerichtsbarkeit bewirkt.

Über die ersten Memoranden zu den Fragen einer zukünftigen Verfassungsgerichtsbarkeit und über die Rolle, die ihre Vorschläge im Verfassungskonvent von Herrenchiemsee gespielt haben, gibt die Literatur hinreichend Auskunft. Auch die Verhandlungen im Parlamentarischen Rat und das Entstehen des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht im Ersten Bundestag, das die Basisaussagen

des Grundgesetzes zu konkretisieren hatte, sind mehrfach ausführlich beschrieben worden. Auf Einzelheiten werden wir hier nicht eingehen können[1].

Das Gesetz über das Bundesverfassungsgericht erweist sich auch in der Rückschau als bemerkenswerte Frucht eines weitreichenden verfassungspolitischen Kompromisses. Zunächst erheblich divergierende Intentionen und Ausgangspositionen wurden schließlich zu einem von einer großen parlamentarischen Mehrheit getragenen Ergebnis zusammengeführt. Offenbar war das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer breiten verfassungsstabilisierenden Mehrheit für das neue Gesetz bei allen Hauptakteuren sehr lebendig. Ein Zitat aus der Rede des „Kronjuristen" der Opposition, des SPD-Abgeordneten Adolf Arndt, während der dritten Lesung des Gesetzes mag dafür als Beleg stehen. Nach seiner Schilderung einer besonders schwierigen Phase in der Arbeit des Rechtsausschusses sagte Arndt vor dem Plenum des Bundestags: „Es ist mir wirklich eine Freude ... auszusprechen, daß in diesem kritischen Zeitpunkt der Herr Kollege Kiesinger ... für die Mehrheit erklärte, es sei unmöglich, ein solches Gesetz ohne Mitwirkung der Minderheit zu verabschieden, und es müsse ... alles getan werden, um hier zu einer Einigkeit zu gelangen."[2]

Das schließlich beschlossene Gesetz hat sich in der Folgezeit als durchaus flexibel und zugleich als offen für eine auf neuen Einsichten und Erfahrungen beruhende Fortschreibung gezeigt. Die vom Gericht selbst initiierte nachträgliche Klärung der Frage nach seinem Status im Gesamtgefüge der Verfassungsorgane – wir werden darauf noch zurückkommen –, ebenso aber auch die gesetzliche Zulassung der Veröffentlichung sogenannter „Abweichender Meinungen" (Sondervoten) im Jahr 1970 oder die Tatsache, daß die Geschäftsordnung des Bundesverfassungsgerichts erst 24 Jahre nach seiner Eröffnung ergangen ist, belegen das je auf ihre Weise. So hat sich jener Kompromiß als eine der ersten großen verfassungspolitischen und gesetzgeberischen Leistungen der jungen parlamentarischen Demokratie erwiesen. Er kann auch aus heutiger Sicht als ein bedeutsames Ereignis auf der ersten Wegstrecke des neuen Staates gewertet werden. In ihm symbolisierten sich der unbedingte Wille zur Rechtsstaatlichkeit und die wachsende Kraft der wiedergewonnenen Demokratie gleichermaßen.

Der 40. Jahrestag der Verabschiedung jenes wichtigen Gesetzes gibt willkommenen Anlaß, sich einmal mehr auch seines „Objekts", des Bundesverfassungsgerichts selbst, zu erinnern und eine Würdigung seiner Bedeutung im Rahmen des Gesamtgefüges unseres Grundgesetzes und seiner nun schon vier Jahrzehnte währenden Arbeit zu versuchen. Ein strenger Chronist könnte zwar der Absicht, der Institution Bundesverfassungsgericht schon jetzt eine bescheidene Gratulation darzubringen, den Hinweis entgegensetzen, daß das Gericht seine Arbeit aber erst ein halbes Jahr später, nämlich am 7. September 1951, aufgenommen habe. Der Hinweis wäre zutreffend, aber kein zwingender Einwand gegen unser Vorhaben. Der Zeitpunkt der offiziellen Gratulationen wird kommen, und wir

dürfen annehmen, daß sich die erlauchtesten Häupter der Politik und der Rechtswissenschaft im Geist schon zur angemessenen Laudatio und zum sachlichen, den höchsten Ansprüchen nachstrebenden Diskurs versammeln. Aber das muß uns nicht hindern, gleichsam im Vorhof dieses Geschehens schon heute eine Institution beschreibend zu begrüßen, deren Existenz und Schicksal nicht nur für die Fachwelt, sondern für uns alle, als Bürger und interessierte Zeitgenossen, von größter Bedeutung sind.

Unserm Versuch sind freilich enge Grenzen gezogen. Aus der unbewältigbaren Fülle des Berichtenswerten und Fragewürdigen muß einiges so ausgewählt und zusammengefügt werden, daß das Bedürfnis nach sachgerechter Information und die Erwartung angemessener Bewertungshilfen und kritischer Nachfrage gleichermaßen zu ihrem Recht kommen.

Einige Hinweise zur organisatorischen Binnenstruktur des Gerichts und zum Verfahren, nach dem seine Richter gewählt werden, sollen zunächst zur Frage nach den Legitimationszusammenhängen hinführen, in denen das Gericht steht. Daraus ergeben sich Grundeinsichten in seinen doppelten Status als Gericht und als Verfassungsorgan. Mit einem Überblick über die vom Grundgesetz festgelegten Aufgaben des Gerichts, die mit durchaus unterschiedlicher Intensität in das Bewußtsein der Öffentlichkeit treten, gewinnt man den Zugang zum Verständnis des Grundproblems, um das die kritische Diskussion über Notwendigkeit und Grenzen aller Verfassungsgerichtsbarkeit immer wieder kreist: um die Frage nämlich, wie sich das Spannungsverhältnis von Recht und Politik in der Arbeit des Gerichts und in seinen Urteilen auswirken kann und darf.

Vom jeweiligen Verständnis dieses Spannungsverhältnisses her lassen sich nicht nur die regelmäßig wiederkehrenden Kernpunkte der Kritik am Selbstverständnis und an der Praxis des Gerichts erschließen. Aus dem Duktus der kritischen Argumentationen lassen sich gelegentlich sehr wohl auch Rückschlüsse auf das zugrunde liegende Verständnis der geltenden Verfassung überhaupt und damit auf die verfassungspolitischen Intentionen der Kritiker ableiten. Diese wiederum – und das gilt natürlich für alle Seiten – sind nicht völlig ablösbar von den jeweils verfolgten politischen Grundzielen überhaupt.

Ein Blick auf das berühmte Grundlagenvertragsurteil des Bundesverfassungsgerichts könnte nicht nur diese durchaus natürliche Abhängigkeit bestätigen, sondern auch beispielhaft die möglichen politischen Fernwirkungen verfassungsrechtlicher Urteile verdeutlichen. Die Auswirkungen gerade des genannten Urteils dürften angesichts der politischen Entwicklung der letzten eineinhalb Jahre selbst der fachwissenschaftlichen Diskussion um das Verhältnis von Verfassungsrecht und Politik eine neue Dimension eröffnen. Die Zusammenfassung wird dann noch einen Hinweis auf die im Zusammenhang mit dem Einigungsvertrag bereits entbrandete Verfassungsdebatte und auf die Rolle erlauben, die dem Bundesverfassungsgericht darin als Objekt wie als Subjekt zukommen könnte.

Organisatorische Binnenstruktur

Die organisatorische Binnenstruktur des Bundesverfassungsgerichts ist während der vier Jahrzehnte seiner Existenz mehrfach geändert worden. Angesichts der herausgehobenen Stellung, die das Gericht im Gefüge der Gesamtverfassung hat, gewinnen solche Veränderungen natürlich stets auch politische Relevanz.

Der ersten Entwürfe klafften im Hinblick auf die vorzusehende Zahl der Richter, auf die Art, in der sie zu Spruchkörpern zusammentreten sollten, und auf die zu fordernden Qualifikationen weit auseinander. Die Vorschläge für die Zahl der Richter reichten von zehn bis vierundzwanzig. Während nach dem Konzept der SPD stets alle zehn Richter als Spruchkörper zusammentreten sollten, zielte die Vorstellung der Regierungsparteien von Anbeginn an auf ein arbeitsteiliges Verfahren: Jeweils neun der vierundzwanzig Mitglieder des Gerichts sollten, nach einer Art von Rotation für jedes anstehende Verfahren neu zusammengesetzt, zur Entscheidung berufen sein.

Zur Frage der erforderlichen Qualifikation hatte der Wortlaut des Art. 94 GG vorgegeben, daß das Bundesverfassungsgericht „aus Bundesrichtern und anderen Mitgliedern" bestehen solle. Das ließ die Interpretation zu, daß auch „im öffentlichen Leben erfahrene" Persönlichkeiten, die „das Vertrauen der Allgemeinheit" haben und „im Geiste des Grundgesetzes", aber eben ohne besondere juristische Vorbildung mitwirken, als Mitglieder in das Gericht berufen werden könnten[3]. Diese Vorstellungen über die Mitarbeit von „Laienrichtern" auch in der Verfassungsrechtsprechung haben sich nicht durchgesetzt. Die Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts müssen die Befähigung zum Richteramt nach dem deutschen Richtergesetz besitzen, also die beiden juristischen Staatsprüfungen abgelegt haben. Nur die Berufung zum Professor der Rechte an einer Universität kann dies gegebenenfalls ersetzen.

Während das zu fordernde Lebensalter nicht so nachhaltig umstritten war – es gilt die Voraussetzung der Vollendung des 40. Lebensjahrs –, hatte die Frage der Amtszeit, für die die Gerichtsmitglieder gewählt werden sollten, deutlich politische Relevanz. Der Zusammenhang mit dem noch zu erörternden Wahlverfahren, dem faktischen Ausgang der ersten Bundestagswahlen und die durch ihn gesetzte Verteilung von Regierungs- und Oppositionsrolle zumindest für die erste Legislaturperiode verdeutlichen die unterschiedlichen Interessenlagen. Überraschend war also eher, daß gemäß dem schließlich gefundenen Kompromiß ein Teil der Richter damals noch auf Lebenszeit gewählt werden konnte. Die Zustimmung der damaligen Opposition zu diesem Detail erscheint doch bemerkenswert. Seit einer Änderung des BVerfGG von 1970 erfolgt die Wahl zum Mitglied des Bundesverfassungsgerichts jetzt in jedem Fall auf zwölf Jahre; sie gilt allerdings längstens bis zur Vollendung des 68. Lebensjahres. Eine Wiederwahl ist ausgeschlossen.

Die feststehende Aufgliederung des Gerichts in zwei Senate ist von Anfang an Bestandteil der Gerichtsorganisation gewesen. Auch hier wird der Kompromiß sichtbar: die Bevorzugung einer größeren Zahl von Richtern – nämlich vierundzwanzig – und der Wunsch, jeweils einen in seiner Zusammensetzung feststehenden Spruchkörper agieren zu lassen, verbanden sich zu dieser Konstruktion. Sie ist um so bemerkenswerter, als bei der gesetzlich geregelten Aufgabenverteilung – die verschiedenen Verfahrensarten sind jeweils einem der beiden Senate fest zugewiesen – ja nicht auszuschließen war, daß die jeweilige Zusammensetzung der Senate auch unter politischen Aspekten sehr praxisnahe Bedeutung gewinnen konnte. Die früher häufig zu hörende Redeweise vom „roten" bzw. „schwarzen" Senat hat freilich offenbar an Realitätsgehalt verloren, wenn sie ihn denn je gehabt hat. Die Zahl der Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts hat sich dagegen im Verlauf der Jahre von ursprünglich vierundzwanzig über zunächst zwanzig auf schließlich – seit 1959 – sechzehn vermindert.

Das Wahlverfahren, in dem die Mitglieder des Gerichts bestellt werden, weist angesichts der Bedeutung des Gerichts und seiner Funktion, oberster Hüter der Verfassung zu sein, naturgemäß eine besondere Sensibilität auf. Es ist für die Legitimation des Gerichts und der Gesamtverfassung überhaupt von großem Gewicht. Schon häufig hat sich daher Kritik an der Institution des Bundesverfassungsgerichts bevorzugt am Modus der Wahl seiner Mitglieder festgemacht. Wir übergehen dabei hier solche Stimmen, die eher die konkreten Umstände kritisieren, unter denen sich ein bestimmter Wahlvorgang vollzogen hat; hier bietet das äußere Erscheinungsbild in der Tat manchmal Anlaß zu kritischer Nachfrage, wenn es im Einzelfall an klugem Verhalten offensichtlich gemangelt hat.

Einwände grundsätzlicher Art laufen oft darauf hinaus, daß die Entscheidung über die Zusammensetzung des Gerichts überhaupt den politischen Parteien überantwortet ist. Da diese aber in mehreren Verfahrensarten zumindest indirekt auch vor dem Bundesverfassungsgericht „Partei" sein können, seien nicht nur Konflikte zwischen dem Erfordernis der „Neutralität" des Gerichts und der konkreten Interessenlage der Parteien, sondern eben auch ungute „Lösungen" dieses Konflikts geradezu vorprogrammiert. Der „Politisierung des Gerichts", die angesichts des Wahlverfahrens unvermeidlich sei, müsse ebenso unvermeidlich eine parteiliche Rechtsprechung folgen[4].

Eine so begründete Fundamentalkritik kann freilich kaum überzeugen. Sie bewertet zum einen die Vorkehrungen zu gering, die das Gesetz zur Sicherung der Unabhängigkeit des Gerichts und der Ausgewogenheit in der Zusammensetzung seiner Mitglieder trifft. Dazu wird gleich näher ins Detail zu gehen sein. Vor allem aber stellt sich natürlich die Frage nach der möglichen Alternative. Wem anders als den gesetzgebenden Körperschaften sollte denn die Wahl der Bundesverfassungsrichter sonst anvertraut werden? Die Idee, es könnte vielleicht doch eine politisch „absolut neutrale" Instanz geben, deren Verfahren dann dem ebenso

utopischen Bild des völlig interessefreien, zu letzter Objektivität fähigen Richters entsprechen würde, wird weder der Wirklichkeit noch den Erfordernissen eines pluralistischen, freiheitlich demokratischen Rechtsstaats gerecht. Das hängt nicht nur mit der Problematik einer Überhöhung des Richterbilds zusammen. Wichtiger ist, daß eben Verfassungsrechtsprechung im Grundsatz immer auch Politisches betrifft – nicht weil die Richter es so wollen, sondern weil der Gegenstand, mit dem sie es zu tun haben, nämlich das Verfassungsrecht, seiner Natur nach die Regelung von Politischem zum Gegenstand hat und in diesem Sinn „politisches Recht" ist. So sehr dieser Sachverhalt viele schwierige Probleme aufwirft – und in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder auch den gerade entgegengesetzten Vorwurf provoziert hat, das Verfassungsgericht mische sich mit seinen Urteilen ohne Not und über Gebühr in die Politik ein –, so wenig vermag er doch die These zu begründen, es könne zu den jetzt geltenden Regelungen für die Wahl der Bundesverfassungsrichter eine überzeugende prinzipielle Alternative geben.

Wahlverfahren

Wie ist das Verfahren für die Wahl der sechzehn Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts nun aber im einzelnen geregelt? Am besten stellt man sich zunächst vor, es seien zwei getrennte Sitzgruppen mit fortlaufend durchnumerierten Plätzen bereitgestellt: die Sitze 1 bis 8 für den ersten und die Sitze 9 bis 16 für den zweiten Senat. Für die Zusammensetzung der beiden Senate gelten dann zwei Vorschriften. Die eine betrifft gewissermaßen die „berufliche Herkunft": Drei Mitglieder jedes Senats müssen „aus der Zahl der Richter an den obersten Gerichtshöfen des Bundes" gewählt sein. (Dafür mögen – zum Zweck der Veranschaulichung – in unserem Bild die Plätze 1, 2 und 5 im ersten und die Plätze 9, 13 und 14 im zweiten Senat vorgesehen sein.)

Zum Kreis der „obersten Gerichtshöfe" gehören neben dem Bundesgerichtshof das Bundesverwaltungs-, das Bundesarbeits-, das Bundessozialgericht und der Bundesfinanzhof. Der in diesen Gerichten versammelte Sachverstand soll also für die Arbeit des Bundesverfassungsgerichts fruchtbar gemacht und diese zugleich ihrerseits in eine enge – freilich nicht präjudizierende – Verbindung zu den übrigen Institutionen der dritten Gewalt gebracht werden. Die je fünf anderen Richter jedes Senats müssen – was freilich für die als Bundesrichter gewählten Mitglieder auch gilt – das 40. Lebensjahr vollendet haben und die Befähigung zum Richteramt besitzen.

Die zweite, für die Legitimation des Gerichts noch wichtigere Bestimmung läuft zur ersten gleichsam quer. Sie legt fest, daß die Richter – und zwar für jeden Senat gesondert gezählt – „je zur Hälfte vom Bundestag und vom Bundesrat" zu

wählen sind. Jedes der beiden Wahlorgane sorgt also für die Besetzung von jeweils vier Plätzen in jedem Senat. (In unserem Schema wäre der Bundestag also für die Besetzung – und Wiederbesetzung! – der Plätze 1 bis 4 im ersten und der Plätze 9 bis 12 im zweiten Senat zuständig. Dem Bundesrat würde dagegen die Besetzung der restlichen Plätze obliegen – wobei die „Reservierung" bestimmter Plätze für „Bundesrichter" wie beschrieben zu berücksichtigen bliebe. Beim Ausscheiden eines Mitglieds aus dem Gericht muß das Nachfolgemitglied also stets die gleichen Bedingungen erfüllen und vom gleichen Wahlorgan gewählt werden wie das ausscheidende. Die Kontinuität im Hinblick auf die formalen Erfordernisse der Zusammensetzung des Gerichts ist so gewährleistet.

Die beiden Wahlorgane entledigen sich ihrer Aufgabe in unterschiedlicher Weise: Während der Bundesrat die von ihm zu berufenden Richter als Plenum, also direkt, wählt, bildet der Bundestag nach § 6 BVerfGG dazu einen aus zwölf Mitgliedern bestehenden Wahlmännerausschuß, bei dessen Zusammensetzung die Bundestagsfraktionen nach ihrer Stärke proportional berücksichtigt werden.

Die entscheidende Maßgabe für das gesamte Verfahren ist nun aber, daß für die Wahl eines Mitglieds des Gerichts jeweils eine Zweidrittelmehrheit erforderlich ist. Nur wer nach der Überzeugung einer so qualifizierten Mehrheit im jeweiligen Wahlgremium die Gewähr dafür bietet, daß er nicht nur mit herausragender fachlicher Qualifikation, sondern auch unabhängig und nur nach Maßgabe der Verfassung an der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts mitwirken werde, kann also Mitglied dieses Gerichts sein.

Wenn man – die Frage nach möglichen Alternativen dabei immer vor Augen – beurteilen will, ob die Gesamtstruktur dieses Verfahrens die von ihm zu bewirkende Legitimationsleistung zu erbringen vermag, so kann die Antwort eigentlich nur positiv ausfallen. Die Befürchtung, die Mitglieder des Gerichts würden kraft der Ordnung, nach der sie gewählt werden, gleichsam zwangsläufig zum verlängerten Arm der Partei werden, die sie auf die gesetzlich vorgeschriebenen Vorschlagslisten gebracht hat, spiegelt kaum die Wirklichkeit der verfassungsrichterlichen Tätigkeit, wohl aber gelegentlich die Bewußtseinslage derer, die solche Befürchtungen hegen mögen – sei diese nun von einem generellen Antiparteienaffekt oder im Gegenteil selbst von jener Art von „Parteilichkeit" geprägt, die für die Notwendigkeit des Verfassungskonsenses nur wenig Verständnis hat. Eine realistische Einschätzung wird dagegen eher die möglichen friedensfördernden Wirkungen proportional konzipierter Lösungen und qualifizierter Mehrheitsanforderungen bedenken.

Dabei bleibt selbstverständlich, daß die permanente Legitimation des Gerichts sich auch aus seiner Einordnung in das Gesamtgefüge der Verfassungsorgane des politischen Systems und aus der Praxis seiner Rechtsprechung ergeben muß. Der erste Aspekt nimmt Bezug auf die häufig mit dem Begriff der „Statusfrage" bezeichnete Problematik der Stellung des Gerichts und der Eigenart seiner Zustän-

digkeiten. Der zweite Aspekt verweist auf die im Blick auf jede Verfassungsgerichtsbarkeit immer präsente Problematik des Verhältnisses von Verfassungsrecht und Politik, auf die danach noch einzugehen sein wird.

Gericht und Verfassungsorgan

Mit jeder Verfassungsgerichtsbarkeit ist die grundsätzliche Frage nach dem Status des Gerichts und nach seiner Stellung innerhalb des Gesamtgefüges der Organe aufgeworfen, mit deren Hilfe ein Gemeinwesen die Verteilung politischer Macht, die Befugnis zur Gestaltung des Rechts und die Mechanismen der Kontrolle regelt. Im Staat des Bonner Grundgesetzes geht es dabei darum, ob das Bundesverfassungsgericht – „nur" – „eine mit allen Garantien richterlicher Unabhängigkeit ausgestattete höchstrichterliche Körperschaft" ist, die „Recht und nur Recht sprechen soll", oder ob es – notwendig – „zugleich eine Institution ist, die weitgehend in den Bereich des Politischen hineinragt und die sich eben hierdurch zugleich in ihrem grundsätzlichen Charakter von dem aller anderen Gerichte unterscheidet"[5]. Zur Frage steht somit, ob zwischen der normalen Funktion jurisdiktioneller Streitentscheidung einerseits, wie sie allen Gerichten je nach ihrer sachlichen Zuständigkeit zukommt, und der in das Gesamtgeflecht der „checks and balances" im politischen System eingebundenen, aber eben auch hineinwirkenden Ausübung verfassungsgerichtlicher Entscheidungskompetenz überhaupt trennscharf unterschieden werden kann.

Das war zunächst auch im Hinblick auf das Bundesverfassungsgericht umstritten, zumal das Grundgesetz eine Klärung des Problems explizit nicht vorgenommen hatte. Das Gericht hat dann in der sogenannten „Statusdenkschrift"[6] von 1952 sein Selbstverständnis auf den Anspruch hin verdeutlicht, nicht nur die Spitze der – stets als „neutral" verstandenen – rechtsprechenden Gewalt, sondern zugleich auch „ein mit höchster Autorität ausgestattetes Verfassungsorgan" zu sein. Auch in frühen Entscheidungen hatte es bereits festgestellt, daß „die verfassungsrechtliche Stellung des Bundesverfassungsgerichts ... eine andere" ist „als die der oberen Bundesgerichte"[7]. Heute ist unbestritten, daß das Bundesverfassungsgericht auch Verfassungsorgan und von gleichem Rang wie die anderen Verfassungsorgane ist; es ist also rechtlich den gesetzgebenden Körperschaften, der Bundesregierung und dem Bundespräsidenten gleichgestellt.

Das Bundesverfassungsgericht ist somit als ein eigenständiger Faktor in das vom Grundgesetz geprägte System der Gewaltverteilung eingefügt. Das ist u. a. durch die Zuständigkeit der Legislative für die Auswahl der Richter belegt. Zugleich ist dem Gericht innerhalb dieses Legitimationszusammenhangs jedoch die Aufgabe des obersten „Hüters der Verfassung" zugewiesen. Und es ist mit allen

dafür erforderlichen jurisdiktionellen Zuständigkeiten ausgestattet – übrigens den problematischen historischen Erfahrungen gemäß, die in Weimar mit der Wahrung der Verfassung und ihren damals vorrangig berufenen „Hütern" gemacht worden waren. Das Verfassungsorgan Bundesverfassungsgericht und sein Wirken sind somit angesichts seiner Zuständigkeit für die autoritative, verbindliche Letztentscheidung verfassungsrechtlicher Streitfragen unvermeidlich von außerordentlicher politischer Bedeutung und Wirkung.

Zuständigkeiten

Diese politische Relevanz ergibt sich des Näheren aus den konkreten Zuständigkeiten, die dem Bundesverfassungsgericht vom Grundgesetz oder durch sonstige Bundesgesetze zugewiesen sind. Der Oberbegriff der „Verfassungsstreitigkeiten", unter dem diese Zuständigkeiten zusammengefaßt werden können, überdeckt zahlreiche, sehr unterschiedliche Verfahrungsarten, die im BVerfGG in den §§ 36–96 im einzelnen geregelt sind. Insgesamt sind seine Zuständigkeiten jedoch „so weit gefaßt, daß praktisch alle Meinungsverschiedenheiten aus dem Verfassungsrecht vor das Bundesverfassungsgericht gebracht werden können"[8].

Um Verfassungsstreitigkeiten im engeren Sinn und die autoritative Auslegung der Verfassung zu ihrer Schlichtung geht es, wenn dem Gericht Meinungsverschiedenheiten über Rechte und Pflichten des Bundes und der Länder in ihrem Verhältnis zueinander oder Streitigkeiten über den Umfang der Rechte und Pflichten eines obersten Bundesorgans – oder anderer Beteiligter, die durch das Grundgesetz mit eigenen Rechten ausgestattet sind – zur verbindlichen Entscheidung vorgelegt werden. Vergleichbares gilt auch für die sogenannten Normenkontrollverfahren, in denen das Gericht auf Antrag der Bundesregierung, einer Landesregierung oder eines Drittels der Mitglieder des Bundestags die Frage der förmlichen und sachlichen Vereinbarkeit eines Bundesgesetzes mit dem Grundgesetz – oder eines Landesgesetzes mit Bundesrecht – zu entscheiden hat. Neben diesen „abstrakten" Normenkontrollverfahren, in denen das Gericht das betroffene Gesetz gegebenenfalls für nichtig erklärt, steht die „konkrete" Normenkontrolle, die dann stattfindet, wenn ein anderes Gericht Zweifel an der Verfassungsmäßigkeit einer für ein konkretes Verfahren bedeutsamen gesetzlichen Bestimmung hat und daraufhin pflichtgemäß die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts herbeiführt.

Die Verfahren der bisher genannten Arten finden wegen ihrer direkten Auswirkung auf das politische Geschehen häufig größte öffentliche Beachtung. Für Verfahren über eine Verfassungsbeschwerde, die bekanntlich jeder mit der Behauptung erheben kann, durch die öffentliche Gewalt in einem seiner Grund-

rechte verletzt zu sein, trifft das nur im Ausnahmefall zu. Ungeachtet dessen hat das Rechtsinstitut der Verfassungsbeschwerde für den Schutz der Rechtsstellung des einzelnen Bürgers größtes Gewicht, und quantitativ überwiegen die Verfahren wegen einer Verfassungsbeschwerde alle anderen Verfahrungsarten bei weitem. Bis zum Jahreswechsel 1984/85 waren insgesamt 20 Bund-Länder-Streitigkeiten, 62 Organstreitigkeiten sowie 82 Verfahren der abstrakten und 2200 Verfahren der konkreten Normenkontrolle beim Bundesverfassungsgericht anhängig geworden. Die Zahl der bis zu diesem Zeitpunkt eingereichten Verfassungsbeschwerden lag dagegen bei über 58 000[9].

Während die bisher erwähnten Verfahrungstypen zuvörderst der verbindlichen Entscheidung von Meinungsverschiedenheiten über den Inhalt der Verfassung und der Verteilung der sich daraus ergebenden Rechte und Pflichten dienen, sind andere eher an der Aufgabe orientiert, die Verfassung selbst zu schützen. Hier hat die Zuständigkeit des Bundesverfassungsgerichts zur Feststellung der Verfassungswidrigkeit von politischen Parteien bekanntlich in den Verfahren gegen die SRP und gegen die KPD praktische Bedeutsamkeit erlangt. In dieser Verfahrensart wird das Gericht auf Antrag der Bundesregierung tätig. Die übrigen hierher gehörenden Verfahrensarten wie die Präsidentenanklage und die Richteranklage erlangen hoffentlich ebenso keine praktische Bedeutung wie das Verfahren, in dem das Bundesverfassungsgericht die Verwirkung von Grundrechten feststellen kann.

Recht und Politik

Schon diese notwendig sehr summarische und nicht in allen Einzelheiten vollständige Aufzählung macht erneut die Problematik deutlich, die mit jeder Verfassungsrechtsprechung notwendig gesetzt ist: Verfassungsrechtsprechung ist stets politische Rechtsprechung.

Das Spannungsverhältnis von Recht und Politik ist somit ein Kernproblem aller Verfassungsgerichtsbarkeit. Zwar hat das Bundesverfassungsgericht – anders als die übrigen Verfassungsorgane – „weder Befugnisse noch Möglichkeiten zu aktiver politischer Gestaltung; es kann das Handeln anderer immer nur nachprüfen" und gegebenenfalls zurückweisen, „wenn es im Rahmen eines zulässigen Verfahrens angerufen wird und wenn ein anderes Organ die ihm von der Verfassung gesetzten Grenzen überschritten hat"[10]. Dennoch sind seine Entscheidungen, wenngleich rechtlicher Art, „Entscheidungen mit politischem Effekt"[11], weil sie Gesetze, also „geronnene Politik" betreffen und durch die Bestätigung oder Verneinung ihrer Verfassungsmäßigkeit über deren Geltungskraft entscheiden, weil sie Entscheidungen anderer Verfassungsorgane rechtlich billigen oder als rechtlich unzulässig zurückweisen oder weil sie bei Verfassungsbeschwerden In-

halt und Reichweite der verfassungsmäßigen Grundrechte autoritativ ausdeuten und so die normativen Grundlagen des politischen Systems beeinflussen.

Erneut kommt es auf präzise Unterscheidung an. So wie die Vorstellung einer ganz und gar unpolitischen Rechtsprechung durch das Gericht sich angesichts der ihm übertragenen Verfahren als ideologisch erweisen müßte, so bleibt auch die Behauptung von der – womöglich gar erstrebten – Überfremdung und Einengung der Politik durch die Verfassungsgerichtsbarkeit letztlich ohne ausreichendes Fundament.

Willi Geiger, der dem Bundesverfasssungsgericht selbst länger angehört hat als jeder andere Richter, hat das Problem in stringenter Weise auf den Begriff gebracht[12]. Zwar halten sich auf dem Feld der Politik – so können wir seine Gedankenführung zusammenfassen – die verschiedenen Machtinteressen im Kampf um die politische Macht in der Regel einigermaßen wechselseitig in Grenzen. Es gibt also – in gewissem Umfang – eine „Selbstregulierung der Politik". Aber diese schützt die Rechte des einzelnen Bürgers nicht mit hinreichender Sicherheit. In einer rechtsstaatlichen Demokratie setzt deshalb die Verfassung auch für das freie Spiel der politischen Kräfte einen zusätzlichen verbindlichen Rahmen. Denn die einzelnen Bürger und das Gemeinwesen bedürfen gleichermaßen „des Schutzes des Rechts, um vor der Zudringlichkeit der politischen Übermacht" gesichert zu sein.

In dieser Verfassungslage, so Geiger, „trifft also die Politik auf Rechtsgrenzen, jenseits derer politische Schritte und politische Aktionen von Verfassung wegen verboten" und also rechtswidrig sind. Aber das mache die Politik nicht unfrei. Diese bleibe vielmehr „praktisch frei in der Postulierung und Durchsetzung ihrer Ziele". Sie habe sich dabei eben nur mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß es für die Durchsetzung rechtliche Grenzen gibt. Die Frage, wo diese Grenzen des Rechts für die Politik verlaufen, werde zwar zunächst wiederum zum legitimen Streitgegenstand der Politiker. Aber mit der Konstituierung einer Verfassungsgerichtsbarkeit wird diese nun dafür zuständig, „im Streitfall verbindlich auszusagen, wo die Grenze des Rechts verläuft". Die Behauptung auch der politischen Mehrheit, man habe sich mit seinen politischen Entscheidungen „innerhalb der rechtsstaatlich gezogenen Grenzen" gehalten, reicht allein nicht mehr aus. Sie ist jetzt autoritativ überprüfbar und so auch verbindlich widerlegbar geworden. Nur: „Nicht erst das Verfassungsgericht, nicht erst die verfassungsgerichtliche Entscheidung" schränkt in diesem Sinn die Freiheit der Politiker ein, sondern „das geltende Verfassungsrecht" schon war es und ist es, das sie eingeschränkt hat und weiterhin einschränkt. „Das Verfassungsgericht spricht jetzt nur authentisch aus, was das Recht von sich aus schon verbindlich ausgesagt hat."

Wie sich vorhin schon die These als problematisch erwiesen hat, daß der Modus der Wahl seiner Richter zu einer Politisierung des Verfassungsgerichts füh-

ren müsse, so hat insoweit auch die These von der Verrechtlichung der Politik durch die Verfassungsgerichtsbarkeit keinen Bestand.

Auf der Basis dieser Grundeinsichten erschließt sich freilich auch der sachliche Gehalt anderer Kontroversen innerhalb der staatsrechtlichen Fachdiskussion, die Beachtung verdienen. Die Besonderheiten der Verfassungsrechtsprechung und ihrer Eingebundenheit in die spannungsvolle Wechselbeziehung von Recht und Politik führt das Bundesverfassungsgericht manchmal zwangsläufig in eine Art von Gratwanderung. Einerseits wird die Bewahrung des erforderlichen Freiheitsraums für die Politik angemahnt und auf das Prinzip der Gewaltenteilung verwiesen. Das Gericht folgert daraus das Bemühen um „juristische Selbstbeschränkung". Der Kern dieser Maxime liegt in dem Postulat, „politische Fragen" möglichst nicht zum Gegenstand der eigenen Entscheidungen zu machen. Die in den Vereinigten Staaten im Hinblick auf die Rechtsprechung des Supreme Court entwickelte „political-question-Doktrin" ist fortdauernd Gegenstand neuer Klärungsversuche. Sie ist hilfreich, könnte aber das Problem eben nur dann endgültig lösen, wenn eine grenzscharfe Trennung von Politik und Recht gelingen könnte. Eben das aber ist, wie sich zeigte, kaum möglich. Das Bundesverfassungsgericht darf andererseits seine Entscheidung nicht verweigern, obwohl ihr Gegenstand fast immer politische Implikationen hat. Das gilt selbst dann, wenn sein Urteil offensichtlich weitreichende direkte politische Folgewirkungen haben kann.

Man darf auch nicht übersehen, daß manchmal durchaus verfügbare Freiräume des politischen Handelns auch ohne jedes Zutun des Bundesverfassungsgerichts brachliegen. Gelegentlich neigt die Politik dazu, auf die volle Ausnutzung der gegebenen politischen Handlungs- und Entscheidungsspielräume zunächst zu verzichten; das – manchmal ja nur vermeintliche – Risiko einer streitigen Auseinandersetzung über die Frage des genauen Grenzverlaufs dieser Spielräume vor dem Bundesverfassungsgericht wird von den politisch Verantwortlichen gelegentlich auch zu früh gescheut. Die Sorge, die eigenen Entscheidungen zuallererst „karlsruhefest" zu machen, droht dann auch die Kreativität der Politik zu behindern.

Damit soll nun keineswegs einer politischen Verhaltensweise das Wort geredet werden, die einen „Test der Elastizität der Verfassung" nach dem anderen inszeniert. Es bleibt ja wahr, daß die Opposition regelmäßig darauf lauert, der Regierung von den Karlsruher Richtern einen Verfassungsverstoß bescheinigen lassen zu können. Nur: Sie trägt schließlich immer auch das Risiko einer schwerwiegenden Blamage, wenn ihr Versuch, eine rite demokratisch zustande gekommene politische Niederlage vielleicht doch noch in einen juristischen Sieg ummünzen zu können, vom Gericht als solcher erkannt und zurückgewiesen würde.

Während in einem solchen Fall „das Politische" dem Bundesverfassungsgericht geradezu in seine Rechtsprechungstätigkeit „hineingemischt" wird, kann

das Gericht um der Verfassung und um des Gemeinwesens willen auch selbst auf die Reflexion des Politischen gar nicht verzichten. Rudolf Smend hat einmal im Hinblick auf die aus der Weimarer Verfassung wörtlich in das Bonner Grundgesetz hinübergenommenen Staatskirchenartikel gesagt: „Wenn zwei Grundgesetze dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe." [13] Analog dazu kann auch die verbindliche Auslegung ein und derselben Verfassung den Faktor des Zeitablaufs nicht völlig ignorieren. Zwar ist es allein Sache des Gesetzgebers, die Verfassung mit formellen Veränderungen fortzuschreiben, wenn bedeutsame Umstände, etwa tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen, dies erforderlich erscheinen lassen. Vermutlich wird der Gesetzgeber zunächst auf der Ebene des einfachen Gesetzes auf solche Veränderungen zu reagieren versuchen.

Das Problem bleibt, daß eine auslegende Verdeutlichung bisher nicht genügend berücksichtigter Sinngehalte der gegebenen Verfassung unabweisbar notwendig werden und dann vom Gericht nicht verweigert werden kann. Muß nicht – auch noch vor einer neuen Aktivität des Gesetzgebers – das Sozialstaatsgebot des Grundgesetzes im letzten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts doch in mancher Hinsicht in neuer Weise gelesen werden – und somit auch anders, als dies vor 40 Jahren schon möglich war? Die letzten Urteile zur Frage einer familiengerechten Steuerpolitik lassen hier noch ganz neue Dimensionen erahnen.

Man kann das Problem aber offensichtlich auch noch grundsätzlicher fassen. Wenn, wie Konrad Hesse es formuliert hat [14], „politische Einheit und rechtliche Ordnung" die Aufgabe der Verfassung sind, kann ein Verhalten, das die Bewahrung politischer Einheit und rechtlicher Ordnung ernstlich gefährdet oder gar unmöglich zu machen droht, offenbar selbst dann verfassungwidrig sein, wenn es zumindest prima facie gerade der vollen Verwirklichung von Grundrechten dienen will. Die nachhaltig umstrittenen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zur Kriegsdienstverweigerungsthematik [15] lassen die Problemtiefe ebenso erkennen wie die hypothetische Überlegung, zu welchem Urteil das Bundesverfassungsgericht demnächst wohl kommen würde, wenn die politische Auseinandersetzung um Inhalt und Grenzen des Grundrechts auf Asyl und seine Handhabung in der Asylpraxis – womöglich im europäischen Zusammenhang – zu neuen gesetzgeberischen Aktivitäten führt und diese dann vor das Gericht gezogen werden. Das vom Gericht im Lauf seiner Tätigkeit selbst herausgearbeitete Interpretationsprinzip der „Einheit der Verfassung" [16] schließt offensichtlich bereits in der Wurzel eine politische Dimension ein.

Angesichts dieser Lage ist die einlinige, ganz einfache Lösung nicht verfügbar. Auf der einen Seite muß das Bundesverfassungsgericht sich immer wieder neu in den Dialog mit der Staats- und Verfassungsrechtswissenschaft einlassen. Es braucht das direkte und indirekte Wechselgespräch mit der Wissenschaft, das ja auch zum Nutzen aller auf allen Ebenen stattfindet. Doch so, wie die Wissenschaft die Erkenntnisse des Gerichts keineswegs in Gehorsam als verbindliche

Richtschnur für ihre zukünftige Arbeit hinzunehmen, sondern eine wichtige kritische Punktion zu erfüllen hat, kann das Gericht andererseits nicht in die Rolle des bloßen Verkünders andernorts produzierter verfassungsrechtswissenschaftlicher Theoriekonzepte abgedrängt werden. Denn noch immer erweisen sich diese bald als kontrovers und bleiben es meist für lange Zeit. Das Gemeinwesen kann deshalb im akuten verfassungsrechtlichen Streitfall den verbindlichen Spruch des Gerichts nicht entbehren.

Daß es seine Urteile seit der Einführung des Rechts, abweichende Meinungen beteiligter Richter in der Form von Sondervoten mit dem Urteil zusammen zu publizieren, in besonders intensiver Weise zur Diskussion der Fachwelt stellt, vermag seine Rechtsprechung zusätzlich zu legitimieren. Die Ergebnisse des internen Dialogs innerhalb des entscheidenden Senats werden so noch besser auch für die Öffentlichkeit kritisch argumentierbar. Und das Gericht ehrt sich selbst, wenn aus seiner Mitte heraus die „unablässige Herausforderung durch eine sachliche Kritik" für „unentbehrlich" gehalten wird[17].

Ein weiterer Aspekt darf schließlich nicht übersehen werden. Das spannungsvolle Wechselverhältnis von Verfassungsrecht und Politik bedingt zum einen, daß das Bundesverfassungsgericht gehalten ist, nicht „Recht setzen" zu wollen. Dieser Pflicht genügt es auch dann, wenn es erforderlichenfalls dem geltenden Recht schöpferisch und konkretisierend „zu seinem Recht" zu verhelfen versucht; dieses Recht soll ja nicht „reine" Norm bleiben, sondern gegebenfalls durch die Herausarbeitung der ihm innewohnenden Rechtsgrundsätze auch streitschlichtend anwendbar gemacht werden. Das Bundesverfassungsgericht begegnet aber „dem Politischen" nicht nur als einer Eigenschaft der ihm vorgelegten Streitgegenstände. Es muß gelegentlich gegebene politische Lagen auch als präjudizierende Faktoren für die Interpretation der Verfassung gelten lassen. Das hat es – wenn man so will: mit Mut und Gelassenheit – nicht nur dort getan, wo das Ergebnis nur für eine Minderheit besonders schmerzlich war; das letzte Beispiel dafür dürfte der Beschluß gewesen sein, den gegen die endgültige Anerkennung der polnischen Westgrenze gerichteten Begehren nicht zu entsprechen. Es hat vielmehr – etwa bei der Wahlrechtsentscheidung im letzten Herbst – dem grundlegenden Gerechtigkeitsgebot und der daraus folgenden Verpflichtung zur gleichen Chance auch dort zu entsprechen versucht, wo das voraussehbare Ergebnis vermutlich sogar einer breiten Mehrheit nur schwer als zwingendes Ergebnis der verfassungsrechtlichen Interpretation und überdies als eher lästig erschienen sein dürfte.

Diese – ganz gewiß der angemessenen Systematik entbehrenden – Hinweise auf die Probleme, die das Verhältnis von Verfassungsrecht und Politik dem Bundesverfassungsgericht aufgibt, dürfen aber nicht enden ohne einen letzten bemerkenswerten Aspekt. Das Bundesverfassungsgericht engt mit seiner Rechtsprechung nicht nur die Freiheit der Politik nicht ein, wenn es ihr die von der Verfas-

sung gezogenen Grenzen aufzeigt. Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinen Urteilen gelegentlich auch gerade durch die Betonung verfassungsrechtlicher Grenzen über zunächst unüberschaubar erscheinende Zeiträume hinweg einer Politik den Weg geebnet, deren erfolgreiche Umsetzung nach unserem heutigen Kenntnisstand just die Beachtung dieser verfassungsrechtlichen Grenzen zur Conditio sine qua non gehabt hat.

Wenn man in Kenntnis der inzwischen wiedererlangten Einheit Deutschlands auf die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zurückblickt, die vor fast zwei Jahrzehnten den Weg zu einer neuen Deutschland- und Ostpolitik offenhielt, kommt man um die Feststellung kaum herum, daß einerseits der Beginn und die Entfaltung dieser Politik von jener Rechtsprechung nicht behindert worden ist, das durch diese Politik wesentlich mitbedingte jetzige Ergebnis aber andererseits ohne das damalige Festhalten des Gerichts am Wiedervereinigungsgebot des Grundgesetzes kaum wahrscheinlich gewesen wäre. Die Würdigung dieses Zusammenhangs ist allem Anschein nach bisher noch nicht angemessen versucht worden.

Vor fast dreißig Jahren hat eine der großen Persönlichkeiten der deutschen Staatsrechtslehre, Rudolf Smend, in seinem denkwürdigen Festvortrag zur Feier des zehnjährigen Bestehens des Bundesverfassungsgerichts gesagt, das Gericht stehe „im hellsten Licht des allgemeinen Bewußtseins, und dies Bewußtsein nimmt an vielen hier anhängigen Streitsachen Anteil, oft in leidenschaftlichem Für und Wider. Es ist selbstverständlich, daß die jeweils Unterlegenen die einzelne Entscheidung mißbilligen, und es liegt jedenfalls nahe, daß es auch in der grundsätzlichen Beurteilung der Institution wenigstens in gewissen Grenzen ein lebhaftes Für und Wider gab und gibt. Gegenüber allem Streit der Meinungen, gegenüber aller Kritik ist aber die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts inzwischen eine große Tatsache geworden." [18]

Sie ist es auch in den seitdem vergangenen drei Jahrzehnten geblieben. Auch die durch den Einigungsvertrag mit angeregte, neu aufbrandende Debatte um das Grundgesetz sollte sich von dieser großen Tatsache mitbestimmen lassen. Das Grundgesetz ist nicht zuletzt durch die Interpretation des Bundesverfassungsgerichts sehr wohl gut genug, um auch die Verfassung des geeinten Deutschlands zu bleiben.

ANMERKUNGEN

[1] Die Fülle der Literatur ist unüberschaubar. Wir beschränken uns deshalb auf folgende Hinweise: Der fachlich nicht vorgebildete Leser sei auf die Art. „Bundesverfassungsgericht" v. W. Geiger (Staatslexikon, Bd. 1, ^{7}1985, 1006–1012) und v. E. Schumann (Evang. Staatslexikon, Bd. 1, ^{3}1987, 360–365) verwiesen. Beide vermitteln wichtige Lit. Die Lektüre einzelner Beiträge aus dem von P. Häberle hrsg. Sammelbd. „Verfassungsgerichtsbarkeit" (Darmstadt 1976) kann sich anschließen. Dort ist auch die bis dahin erschienene Lit. dokumentiert. Der fachkundige Leser

ist den Umgang mit den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE; z. Z. 79 Bände) sowie mit den Kommentaren zum Grundgesetz (z. B. von Maunz/Dürig/Herzog/Scholz u. a.; Leibholz-Rinck usw.) bzw. zum Gesetz über das Bundesverfassungsgericht (v. a. v. W. Geiger 1952) gewohnt. Das von E. Benda, W. Maihofer und H. J. Vogel hrsg. Hb. d. Verfassungsrechts (Berlin 1983), bes. sein Abschnitt „Verfassungsgerichtsbarkeit" (H. Simon, 1253–1289) und das Hb. des Staatsrechts, hrsg. v. J. Isensee u. P. Kirchhoff, bes. Bd. 2 (1987) §§ 53–56, S. 665–848 bieten vielfältige Vertiefungsmöglichkeit. Wenig nützlich, ja ärgerlich dagegen die 1988 vorgelegte „soziologische Analyse" „Das Bundesverfassungsgericht" von H. Lietzmann (1988), die in recht schludriger Machart und vorgeblich sozialwissenschaftlichem Jargon manchmal kaum verhüllt ideologische Urteile darbietet – und dafür von der Friedrich-Naumann-Stiftung aus Mitteln des Bundesministers für Bildung und Wissenschaft gefördert worden ist.

[2] Zit. n. W. Kralewski, N. Neunreither, Oppositionelles Verhalten im ersten Dt. Bundestag 1949–1953 (Köln 1963) 193. Kralewski gibt eine ausführliche Beschreibung der Entstehung des BVerfGG.

[3] Zum Vorstehenden und zu den Zielen vgl. ebd. 168 ff., hier bes. 188 f.

[4] Zur Geschichte dieser Argumentation auch schon in Herrenchiemsee und im Parlamentarischen Rat W. Sörgel, Konsensus und Interessen (1985) 142 ff.

[5] G. Leibholz, Bericht zur „Status-Frage" an das Plenum des Bundesverfassungsgerichts, zit. n. P. Häberle (Anm. 1) 224 ff., 225.

[6] Jb. des öffentl. Rechts 6 (1957) 144 ff. [7] So in BVerfGE 7,1 (14). [8] W. Geiger (Anm. 1) 1009.

[9] P. Badura, Staatsrecht (1986) 475-479. [10] H. Simon, in: Hb. d. Verfassungsrechts (Anm. 1) 1269.

[11] W. Rudzio, Das politische System der Bundesrepublik Deutschland (1987) 288.

[12] Wir folgen hier seinem Beitrag: Zwischen Recht und Politik, in: Die pol. Meinung 184 (Mai/Juni 1979) 48–53.

[13] R. Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: ders., Staatsrechtliche Abhandlungen (1955) 411.

[14] K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland ([13]1982) 5 ff.

[15] V. a. BVerfGE 69, 1 ff. Zum Problem: G. Leder, Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und staatliche Selbstbehauptung, in dieser Zschr. 206 (1988) 395–406.

[16] Vgl. z. B. K. Hesse (Anm. 14) 36 f.

[17] W. Geiger, Zur Lage unserer Verfassungsgerichtsbarkeit, in: P. Häberle (Anm. 1) 446 ff. (447); zum Problem auch G. Leder, Abweichende Meinungen, in dieser Zschr. 208 (1990) 497–500.

[18] Zit. n. d. Nachdr. in: P. Häberle (Anm. 1) 329 ff., hier 330.

Avery Dulles SJ

Katholizismus und amerikanische Kultur – der riskante Dialog

Die Begegnung zwischen Glaube und Kultur war für Papst Paul VI. ein wichtiges Anliegen, und sie ist dies noch mehr für Johannes Paul II. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist dies auch ein Thema lebhafter Debatten in den Vereinigten Staaten gewesen. Viele amerikanische Katholiken fragen, ob die Kirche in ihrem Land sich nicht der europäischen Merkmale entledigen sollte, die sie von der Einwandererver gangenheit ererbt hat, um ihre eigenen, besonderen Charakterzüge der Neuen Welt zu entwickeln. Im März 1989 trafen die Erzbischöfe der Vereinigten Staaten mit dem Papst und den Leitern der römischen Kongregationen zusammen, um das Thema zu erörtern: Evangelisierung im Kontext der Kultur und Gesellschaft der Vereinigten Staaten. Das Thema verdient weitere Beachtung.

Gleich zu Beginn muß zur Kenntnis genommen werden, daß es „die" amerikanische Kultur nicht gibt. Mit Ausnahme eines kleinen Anteils „eingeborener Amerikaner" (oder „amerikanischer Indianer") ist die Bevölkerung der Vereinigten Staaten ein Gemisch von Einwanderern und Nachkommen der Einwanderer aus fast allen europäischen Ländern, aus Schwarzafrika, Lateinamerika, aus dem Mittleren Osten und dem Fernen Osten. Die von den Britischen Inseln während der Kolonialzeit eingeführte Kultur war von Anfang an vorherrschend und erfreut sich noch immer einer gewissen historischen Vorrangstellung. Aber sogar diese Kultur ist durch mehrere aufeinander folgende Entwicklungsstufen hindurchgegangen. Im 17. Jahrhundert gab der Puritanismus des kongregationalistischen Neu-England den Ton an. Im 18. Jahrhundert prägte der Deismus der britischen Aufklärung die Unabhängigkeitserklärung, die Verfassung und die „Bill of Rights". Im 19. Jahrhundert lieferte der britische Utilitarismus und der evolutionäre Darwinismus die theoretischen Grundlagen zur Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft. Dieses gesamte Erbe wurde im 20. Jahrhundert radikal umgestaltet durch die elektronische Revolution, die die Popkultur der Unterhaltungsindustrien hervorgebracht hat und einen lustbetonten Konsumismus begünstigte. Die puritanischen Tugenden der Pilgerväter sind heute Mangelware[1].

Die Katholiken in den Vereinigten Staaten sind tief darüber zerstritten, wie man am besten den Herausforderungen der zeitgenössischen säkularen Kultur begegnen sollte. Es ist möglich, in der gegenwärtigen Literatur vier grundlegende Strategien zu identifizieren, die ich hier als Traditionalismus, Neokonservativis-

mus, Liberalismus und prophetischen Radikalismus bezeichnen werde. Meine Beschreibung dieser Strategien wird notwenig etwas schematisch ausfallen und kann den Scharfsinnigkeiten einzelner Denker nicht gerecht werden.

Vier Strategien

1. *Traditionalismus* ist die Haltung jener Katholiken, die sehr kritisch gegenüber dem eingestellt sind, was sie in der dominierenden amerikanischen Kultur vorfinden, und die den stärker zentralistischen und autoritären Katholizismus der Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg wiederherstellen möchten[2]. Der Traditionalismus nimmt zwei Formen an. Der extreme Traditionalismus von Schismatikern wie den Anhängern von Erzbischof Marcel Lefebvre ist ziemlich selten. Die Mehrheit der Traditionalisten verbleibt in voller Gemeinschaft mit dem Papst und der katholischen Hierarchie. Ohne das Zweite Vatikanische Konzil zu verwerfen, bemühen sie sich um eine Wiedergewinnung der vorkonziliaren katholischen Tradition mit ihrer tieferen Verehrung des Heiligen und ihrer Neigung zu einer bereitwilligen Befolgung amtlicher Dekrete. Das Durcheinander in der Kirche, so klagen sie, sei Ergebnis von Versuchen, mit der gegenwärtigen Kultur seinen Frieden zu machen. Die Kirche müsse, so ereifern sie sich, ein Urteil über die Kultur unserer Tage fällen, sogar auf die Gefahr hin, daß sie in ein Ghetto abgewiesen wird. Moralische Normen, besonders im Bereich der Sexualität, müssen streng aufrechterhalten werden.

In beiden Fällen versteht sich der katholische Traditionalismus bewußt als Gegenkultur. Er versucht, eine christliche und katholische Kultur neben einer säkularen Kultur aufrechtzuerhalten, die er mißbilligt.

2. Die *neokonservative* Strategie lehnt den Restaurationismus als unrealistisch ab, den sie den „Paläokonservativen“[3] zuschreibt. Mit einer positiveren Ansicht davon, was sie das „amerikanische Experiment einer geordneten Freiheit“ nennen, vertreten die Neokonservativen die Auffassung, daß die der Verfassung zugrunde liegenden Prinzipien eine sichere Basis in der katholischen Tradition von Vernunft und Naturrecht besitzen. Unveräußerliche Menschenrechte, so insistieren sie, können ohne eine Begründung in Gottes ewigem Gesetz nicht überleben, noch können sie ohne öffentliche Tugend und ohne Sorge um das Gemeinwohl verwirklicht werden. Die kulturgestaltende Aufgabe, vor die die Kirche sich heute gestellt sieht, besteht nach dieser Schule darin, eine religiös geprägte öffentliche Philosophie zu entwickeln, die die amerikanische Demokratie stärken und erneuern wird.

Die Neokonservativen halten es für möglich, volles Einverständnis mit dem amerikanischen Experiment mit einer loyalen Befolgung der Soziallehre von Papst Johannes Paul II. und den Instruktionen zur Befreiungstheologie zu ver-

binden, die von der Glaubenskongregation 1984 und 1986 herausgegeben worden sind. Manche fügen hinzu, daß das amerikanische System eines demokratischen Kapitalismus, richtig verstanden, die katholische Soziallehre weiter bereichern könne, da sich diese Soziallehre bislang zu sehr auf staatliche Kontrolle verlassen habe[4].

3. Der katholische *Liberalismus* ist, während er den selbstbewußten Amerikanismus der Neokonservativen teilt, der Moderne gegenüber positiver eingestellt und zeigt ein intensives Interesse an der Modernisierung der katholischen Kirche[5]. Die katholischen Liberalen lassen sich ihr Stichwort vom zeitgenössischen amerikanischen Denominationalismus vorgeben; sie sehen die Kirche als eine Gesellschaft von Freiwilligen an und lehnen ab, was sie für Restbestände eines mittelalterlichen Autoritätsglaubens halten. Einige versuchen, die Kirche nach dem Muster der säkularen, partizipativen Demokratie neu zu ordnen. In dieser neugeordneten Kirche würden alle Mitglieder verfassungsmäßig geschützte Rechte besitzen. Bischöfe und Päpste würden durch repräsentative Körperschaften gewählt und hätten eine zeitlich begrenzte Amtsdauer. Die Priester hätten die Freiheit zu heiraten und könnten nach eigenem Willen aus dem Dienst ausscheiden. Frauen wären zur Priester- und Bischofsweihe zugelassen. Die Diözesen würden vornehmlich von Pastoralkonzilien geleitet. In der Kirche würde es durchgängig Subsidiarität, Dezentralisierung und Gewaltenteilung geben. Die Katholiken wären frei, in einzelnen Fragen von der amtlichen Lehre der Kirche abzuweichen, zum Beispiel in den Bereichen der Geburtenkontrolle, der Abtreibung und der Wiederheirat nach der Scheidung.

Die „Detroit Call to Action Conference", die im Jahr 1976 von den amerikanischen Bischöfen initiiert wurde, war ein Triumph für den liberalen Katholizismus[6]. Im Jahr 1977 wurde eine Gruppe von Laien gebildet, um die Agenda jener Konferenz voranzubringen. Am Aschermittwoch, dem 28. Februar 1990, veröffentlichte die „Call to Action" Koalition in Verbindung mit einigen anderen liberalen Gruppen in der „New York Times" eine zweiseitige Anzeige mit mehr als 4500 Unterschriften mit der Forderung nach einer Reihe von liberalen Reformen nach dem oben angedeuteten Muster. Die Reformen wurden damit begründet, daß sie die Kirche „weniger autoritär und heuchlerisch" machen würden.

4. Während der turbulenten 60er Jahre machte sich eine Art romantischer *Radikalismus* in der katholischen Kirche bemerkbar, in Entsprechung zu dem der revolutionären Studenten jener Tage[7]. Katholische Sozialaktivisten stellten einige der dynamischsten Führungspersönlichkeiten der Bürgerrechtsbewegung und der Friedensbewegung, die gegen den Vietnamkrieg opponierten. In jüngerer Zeit hat die Bewegung der europäischen Grünen ein Echo in den Vereinigten Staaten gefunden. Einige Radikale treten für eine neue, schöpfungszentrierte Spiritualität ein, die sich von älteren Spiritualitäten zu distanzieren sucht, welche auf Sündenfall und Erlösung aufbauten[8].

Die Gruppen der radikalen Katholiken neigen dazu, für die Rechte von unterdrückten Minderheiten einzutreten. Einige katholische Feministinnen (ob liberal oder radikal) haben große Schwierigkeiten mit den kanonischen Schriften, mit der „androzentrischen" Sprache der Liturgie und sogar (wenn sie wahrhaft radikal sind) mit der Lehre, daß Gott ein Mann geworden ist[9]. Der katholische Radikalismus setzt sich ein gegen Kapitalismus, Konsumismus, Militarismus und Rassismus; er bekämpft jede Art von Establishment, sei es säkular oder kirchlich.

Die vier Strategien, die ich aufgezeigt habe, können in einem logischen Quadrat von Gegensätzen angeordnet werden: Für die Neokonservativen sind Katholizismus und amerikanische säkulare Kultur grundsätzlich gut; für die Radikalen sind beide grundsätzlich schlecht. Für die katholischen Traditionalisten ist die kirchliche Kultur heilig, aber die amerikanische säkulare Gesellschaft ist vom Bösen. Für die Liberalen ist das amerikanische Experiment, soweit es sich weiterentwickelt, in einer gesunden Verfassung, aber der traditionelle Katholizismus verfällt. Somit stehen die Neokonservativen in einem diametralen Gegensatz zu den Radikalen und die Traditionalisten zu den Liberalen.

Positive Werte in jeder Strategie

Trotz ihrer Einseitigkeit haben alle vier Strategien in manchen Punkten recht. Die Wirklichkeit des amerikanischen Katholizismus und der amerikanischen Kultur ist komplex und vielseitig. Manche Seiten des amerikanischen Lebens können wir mit den Neokonservativen und den Liberalen loben, andere Seiten müssen wir mit den Traditionalisten und den Radikalen mißbilligen. Während der Katholizismus grundsätzlich in einer gesunden Verfassung ist, braucht er eine höhere Wertschätzung seiner eigenen Wurzeln, eine Modernisierung einiger seiner Institutionen und ein neues Gehör für den Aufruf Christi zu Umkehr und Erneuerung.

Die Traditionalisten behaupten zu Recht, daß es in der Gegenwart für die Katholiken dringend nötig sei, ihre eigene Tradition anzueignen, ihre amtliche Kirchenleitung zu respektieren und gegenüber den gegenwärtigen Entwicklungen in der säkularen Gesellschaft kritisch zu sein. Wenn die katholische Kirche eine gestaltende Kraft in der Welt bleiben will, muß sie eine unbedachte Akkomodation vermeiden und ihr reiches biblisches und liturgisches Erbe ausleben. Nur so können Gemeinschaften geformt werden, in denen das Evangelium, die Sakramente und die reine Lehre ernst genommen werden.

Die Neokonservativen weisen zu Recht auf die Harmonie zwischen den Verfassungsdokumenten der amerikanischen Republik und der Tradition des katholischen Naturrechts hin. Wenn er bereit ist, sich von der Sakramentenfrömmigkeit und der gebetserfüllten Innerlichkeit der Traditionalisten bereichern zu las-

sen, besitzt der Neokonservativismus große Potentiale für die Evangelisierung der amerikanischen Kultur. Einige Katholiken dieser Schulrichtung haben enthusiastisch die Idee des lutherischen Theologen Richard John Neuhaus aufgenommen, daß die Nation unmittelbar vor einem „katholischen Augenblick" stehen könnte[10]. Neuhaus konvertierte im September 1990 zur katholischen Kirche.

Die Liberalen sind mit gutem Grund der Auffassung, daß die Kirche ihre alten und mittelalterlichen Strukturen nicht heiligsprechen sollte, als ob diese mit dem Evangelium selbst identisch wären. Die amerikanischen Traditionen der Freiheit, der Eigeninitiative, der offenen Kommunikation und der aktiven Partizipation, die von den meisten Katholiken für eine säkulare Gesellschaft als gültig anerkannt werden, könnten auch die Quellen für eine innere Erneuerung des Katholizismus in einem Zeitalter sein, in dem autoritäre Strukturen, Unterdrückung und Konformismus allgemein verrufen sind.

Der katholische Radikalismus schließlich dient als ein nützlicher Störenfried. Wie die säkulare Gesellschaft ist die Kirche beständig versucht, sich in der Mittelmäßigkeit niederzulassen. In dem Ausmaß, in dem sie die Werte und Einstellungen der amerikanischen Mittelschicht oder die des bürgerlichen Europa übernommen hat, verdient es die Kirche, von prophetischen Reformern ermahnt zu werden. Im Haushalt Gottes muß Umkehr gepredigt werden. Der Radikalismus des Evangeliums muß sich auch in Zukunft selbst zur Geltung bringen.

Schwächen in jeder Strategie

Wie alle vier Strategien ihre Stärken haben, so haben sie, für sich genommen, auch ihre Schwächen. Der katholische Traditionalimus ist im ganzen zu regressiv. Er blickt nostalgisch auf eine Vergangenheit zurück, die kaum mehr zurückgewonnen werden kann. In seinen typisch amerikanischen Ausdrucksformen bietet der Traditionalismus außerdem wenig Orientierung für die Katholiken, die mitten in den säkularen Wirklichkeiten unserer Zeit leben. Während sie in ihrem Glauben und in der persönlichen Moral die strengsten Regeln der Rechtgläubigkeit vertreten, wünschen viele wohlhabende katholische Traditionalisten nicht, daß die Kirche etwas über Politik, Ökonomie, das Geschäftsleben oder das Berufsleben sagt. Sie trennen ihre religiösen Überzeugungen wirksam von ihrem alltäglichen Tun in der Welt.

Die Neokonservativen mit ihrer patriotischen Hingabe an das amerikanische Erbe neigen dazu, das Ausmaß zu bagatellisieren, in dem die Tradition öffentlicher Tugend von der Suche nach privatem Vergnügen und materiellem Besitz verschlissen worden ist. Auf die Erhaltung von Bürgerlichkeit in den Ordnungen von Recht und Politik bedacht, vernachlässigen sie die Dringlichkeit einer Erneuerung der Glaubensverpflichtung und des Frömmigkeitslebens der Amerika-

ner von heute. Sie könnten mißverstanden werden, als seien sie der Auffassung, daß irgendeine Art von allgemeiner Zivilreligion ausreichen würde und daß die persönliche Verpflichtung an eine spezifische religiöse Tradition eine reine Privatangelegenheit sei, sogar eine Sache des persönlichen Geschmacks. Auf diese Gefahr hinzuweisen bedeutet nicht, alle Vertreter dieses Modells dieses Irrtums anzuklagen, sondern einfach anzudeuten, daß der Neokonservativismus durch andere Modelle ergänzt und ausgeglichen werden muß.

Der liberale Katholizismus mit seiner Begeisterung für demokratische Verfahren der Mitwirkung weist einige jener Fehler auf, die in der Verdammung des Amerikanismus durch Leo XIII. besonders erwähnt werden (Testem benevolentiae, 1899). Er neigt dazu, eine aktivistische Religion aufzubauen, die die Bedeutung von Tradition, Hierarchie, Ehrfurcht, Opfer, Gebet und Kontemplation übersieht. Indem er Abweichungen und Parteilichkeit fördert, schwächt er die Solidarität der Kirche als einer Gemeinschaft von Glaube und Zeugnis.

Die katholischen Radikalen mit ihren scharfen apokalyptischen Denunziationen können nicht erwarten, mehr als eine marginale Rolle im Katholizismus zu spielen, der wesentlich ein inkarnierter Glaube ist und bleiben muß. Er ist nicht bloß die Religion einer heroischen Elite, die nach dem versprochenen Reich Gottes ausgreift, sondern die Religion von einfachen Leuten, die in den Umständen des jetzigen Lebens leben. Nach der berühmten, James Joyce zugeschriebenen Formulierung bedeutet Katholizismus: „Hier kommt Herr Jedermann." Einer sektiererischen Militanz fehlt die breite, volkstümliche Anziehungskraft, die sie braucht, um in einer solch großen und traditionellen Institution erfolgreich zu sein.

Akkommodation als Problem

Die grundsätzlichste Frage, die von der vorangegangenen Diskussion aufgeworfen wird, lautet, ob die Kirche in den Vereinigten Staaten mehr zu einer Gegenkultur werden sollte, wie die Traditionalisten und Radikalen das wünschen, oder sich stärker anpassen sollte, wie die Liberalen und einige Neokonservative vorschlagen. Die Strömung ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mächtig in Richtung Akkommodation geflossen. Die Erwachsenen im mittleren Alter stellen die letzte Generation von Katholiken dar, die mit einem starken Sinn für ihre katholische Identität erzogen worden sind. Die meisten jüngeren Katholiken sehen sich zuallererst als Amerikaner und erst in zweiter Linie als Katholiken. Ihre Kultur ist vorrangig geprägt durch die säkulare Presse, Filme, Fernsehen und Rockmusik. Der Katholizismus wird für sie durch diese Raster gefiltert. Katholische Schulen gehen zahlenmäßig zurück und sind weniger distinkt katholisch. Katholische Hochschulen und Universitäten, obgleich sie in einigen Fällen

expandieren, haben viel von ihrem religiösen Charakter verloren. Eine gewisse vage Religiosität überdauert bei der Jugend, aber es ist eine solche, die sich den Lehren und Strukturen ihrer Kirche nicht sehr stark verpflichtet fühlt[11].

Unter diesen Umständen fürchten die Lehrer und Eltern, als altmodisch abgelehnt zu werden, und zögern oft, die Jugend mit der Herausforderung der amtlichen kirchlichen Lehre zu konfrontieren, besonders im Bereich der Sexualität. Die religiösen Erzieher fühlen sich oft ohnmächtig angesichts der sexuellen Revolution und des leidenschaftlichen Strebens nach Wohlstand, von denen ihre Studenten vereinnahmt sind. Die Bischöfe und Pfarrer finden es zunehmend schwieriger, die Überzeugungen und Einstellungen der Gläubigen zu formen.

Viele Religionssoziologen sprechen von einer Identitätskrise unter den amerikanischen Katholiken der Gegenwart. Nach Auffassung von Joseph Fitzpatrick SJ beruhte die Kraft und Stabilität der katholischen Kirche in unserem Land bislang auf religiösen Symbolen und Praktiken, die die Einwanderer mit sich gebracht haben. Sowie diese Stützen wanken und verschwinden, gibt es nichts in der amerikanischen Kultur, das einer katholischen Glaubenspraxis einen vergleichbaren Halt bieten könnte[12]. John A. Coleman SJ, ein anderer Religionssoziologe, verfolgt die gegenwärtige Identitätskrise dahin zurück, wo viele Elemente der katholischen Tradition über Bord geworfen und historische katholische Empfindsamkeiten mißachtet wurden. Die klassische katholische Weisheit bezüglich Askese, Kontemplation und Mystik ist weitgehend vergessen. „Schließlich ist überaus wichtig, daß die Kirche beim Umgang mit einem spezifisch religiösen Thema anscheinend einen pastoralen Bankrott erlitten hat, und dies zu einer Zeit, in der eine Art religiöser Erneuerung der Innerlichkeit außerhalb der Kirche auftaucht." [13] Fitzpatrick und Coleman stellen gleichermaßen fest, daß die Werte der amerikanischen Mittelschicht, die von den meisten der zeitgenössischen Katholiken akzeptiert werden, keine authentische Erfüllung der echten katholischen Sehnsüchte sind.

Es kann nicht die Frage sein, daß Akkommodation als Strategie einfach verworfen werden müßte. Sie ist immer ein hochgeschätztes Prinzip in Seelsorge und missionarischer Praxis gewesen. Die christliche Botschaft muß soweit wie möglich in Formen präsentiert werden, die sie für die Hörer verstehbar, glaubwürdig, interessant und bedeutsam machen. Das Zweite Vatikanum empfahl in seinem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, die jungen Kirchen sollten „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"[14]. Akkommodation wird nur dann ein Problem, wenn die harten Aussagen des Evangeliums verwässert werden, wenn der Glaube geschwächt wird und wenn unmoralische oder inhumane Praktiken toleriert werden.

In dem Ausmaß, in dem sie sich der dominierenden Kultur angleicht, hat die Kirche weniger zu sagen. Wenn sie die vorherrschenden Meinungen und Werte einfach nachspricht, untergräbt die Kirche die Glaubwürdigkeit ihres Anspruchs, eine göttliche Botschaft zu verkünden, und schwächt die Motivation der Menschen, die Mitgliedschaft in ihr anzustreben. Eine Kirche, die nicht länger den klaren Ruf zur Umkehr verlauten läßt, ist nur auf eine fragwürdige Weise christlich. Der traditionelle Katholizismus hat Überzeugungen und Prioritäten, die sehr verschieden sind von jenen, die in der zeitgenössischen amerikanischen Kultur eingebettet sind. Je mehr Katholiken in die amerikanische Szene inkulturiert werden, desto mehr werden sie ihren religiösen Wurzeln und den Autoritäten der Hierarchie entfremdet. Ein unkritisches Akkommodationsverfahren kann daher die Identitätskrise verstärken, die von amerikanischen Katholiken empfunden wird.

Mit den Vorbehalten, die ich erhoben habe, können und sollten die vier Strategien gleichzeitig verfolgt werden, mit verschiedenen Gruppen von Katholiken und verschiedenen nichtkatholischen Anhängerschaften. Obgleich die amerikanischen Katholiken verschiedener Meinung sein können über das Ausmaß, in dem jede Strategie zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort angemessen ist, sollten sie auf der Hut sein vor gegenseitiger Feindseligkeit und Beschuldigung. Jede Gruppe sollte die Intentionen der anderen respektieren und demütig ihre eigenen Grenzen anerkennen.

Gegenseitige Kritik ist in Ordnung, aber Vernichtungskämpfe zwischen verfeindeten Parteien sind ein Skandal und vergeuden Energien, die ertragreicher für die gemeinschaftliche Mission der Kirche als ganzer eingesetzt werden könnten, um der Rettung der Welt zu dienen. Durch eine allgemeine Anerkennung der verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes können alle zum Aufbau des Leibes Christi in Einigkeit und Kraft beitragen. Traditionalisten und Radikale, Liberale und Neokonservative können durch ihre gemeinsamen Anstrengungen die katholische Kirche befähigen, in dynamische und fruchtbare Beziehungen mit der amerikanischen Kultur in ihrer vollen Komplexität einzutreten.

ANMERKUNGEN

[1] Übersichten zum Zusammenbruch der puritanischen Ethik und zum Triumph des Individualismus geben R. N. Bellah, The Broken Convenant (New York 1975); R. N. Bellah u. a., Habits of the Heart (Berkeley 1985).

[2] Katholischer Traditionalismus in seiner besten Form findet sich in: J. F. Hitchcock, Catholicism and Modernity. Confrontation or Capitulation (New York 1979); R. Martin, A Crisis of Truth. A Attack on Faith, Morality and Mission in the Catholic Church (Ann Arbor 1982).

[3] Vgl. G. Weigel, Catholicism and the Renewal of American Democracy (New York 1989).

[4] Diese These wird vorgetragen von M. Novak, The Spirit of Democratic Capitalism (New York 1982).

[5] Beispiele für das, was ich mit katholischem Liberalismus meine, lassen sich finden in: R. P. McBrien, The Remarking of the Church. An Agenda for Reform (New York 1973); D. P. McCann, New Experiment in Democracy. The Challenge for American Catholicism (Kansas City 1987).

[6] Zur „Call to Action Conference" vgl. J. A. Varacalli, Toward the Establishment of Liberal Catholicism in America (Washington 1983).

[7] Eine Übersicht über katholischen Radikalismus der 60er Jahre wird vorgelegt von F. du Plessix Gray, Divine Disobedience. Profiles in Radical Catholicism (New York 1970).

[8] Die Schriften von M. Fox OP sind typisch für einen Großteil der New-Age-Spiritualität; vgl. Original Blessing (Santa Fe 1983).

[9] Katholischer radikaler Feminismus wird vertreten in unterschiedlichem Ausmaß in den Schriften von E. Schüssler Fiorenza, R. R. Ruether und M. Daly. M. Daly veröffentlichte ein Buch mit dem Titel: Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation (Boston 1973).

[10] R. J. Neuhaus, The Catholic Moment (San Francisco 1987).

[11] Vgl. A. M. Greely, The Communal Catholic. A Personal Manifesto (New York 1976).

[12] J. Fitzpatrick. One Church Many Cultures. The Challenge of Diversity (Kansas City 1987) 106 f.

[13] J. A. Coleman, An American Strategic Theology (New York 1982) 159.

[14] Ad Gentes 22 (LThK 14, 83).

Der Beitrag, eine Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, geht zurück auf die Laurence-J.-McGinley-Vorlesungen an der Fordham Universität in New York; vgl. A. Dulles, Catholicism and American Culture. The Uneasy Dialogue, in: America 162 (1990) 54–59.

Annette Schavan

Zur Situation von Ehe und Familie

Es scheint, als seien Ehe und Familie gleichermaßen selbstverständlich wie problematisch. Für ihre nahezu sprichwörtliche Stabilität lassen sich ebenso überzeugende Argumente anführen wie für wachsende Stabilitätsrisiken[1]. Die Rede über den tiefgreifenden Wandel von Ehe und Familie gehört so sehr zu den Diagnosen der Moderne wie die Feststellung menschlicher Angewiesenheit auf die Kontinuität einer Ordnung persönlicher Beziehungen und Bindungen. Nicht zuletzt hat die Idealisierung von Ehe und Familie in den letzten 100 Jahren die damit verbundenen mehrfachen Problemlagen provokant sichtbar werden lassen. Und doch bleibt selbst da, wo die Analyse ehelicher und familialer Lebensformen in Auflösungsszenarien endet, ihre totale Infragestellung mangels Alternative aus.

Konsens im sozialwissenschaftlichen Diskurs

Angesichts dieses Befunds nehmen Überlegungen über Zukunftsperspektiven von Ehe und Familie in sozialwissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Hinsicht ihren Ausgang mehr und mehr in einer eher ratlosen Haltung angesichts mehrfacher Ambivalenz und auch Widersprüchlichkeit zwischen Ideen und Wünschen einerseits und tatsächlichen Lebenslagen anderseits.

Dabei besteht in der sozialwissenschaftlichen Diskussion über zweierlei Konsens: 1. An die Stelle eines nach wie vor im Bewußtsein vorhandenen Leitbilds von Ehe und Familie tritt in der faktischen Lebenswirklichkeit eine Pluralität familialer Lebensformen. 2. Junge Menschen haben nach wie vor den Wunsch nach tragfähigen, dauerhaften Bindungen. Gleiches gilt für den Kinderwunsch. Sie sehen aber Probleme, diese Wünsche zu verwirklichen und legen darüber hinaus Wert auf Entscheidungsfreiheit in familialen Belangen. Diese Entscheidungsfreiheit bezieht sich speziell auf die bewußte Koordination von Ansprüchen der Einzelbiographien von Mann und Frau mit den Erfordernissen partnerschaftlicher Bindung und familialen Lebens. Dies ist zu berücksichtigen, wenn familienbildende, familienpastorale wie familienpolitische Maßnahmen wirksam sein sollen.

Zugleich ergibt sich daraus ein anderer, für das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit durchaus komplizierter Zusammenhang: Im Bewußtsein der Be-

teiligten bleibt die Frage nach den von der Familie zu erbringenden Leistungen eine Angelegenheit der Familienmitglieder und ihrer Absprachen; das gilt für den Zeitpunkt der Familiengründung ebenso wie zum Beispiel für die Erziehungs- und Pflegeleistungen. Anderseits haben diese Leistungen Konsequenzen, auf die sich das öffentliche Interesse richtet, zumal dann, wenn davon Faktoren der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, wie etwa der Generationenvertrag, tangiert werden.

Gesamtgesellschaftliche Bedingungen

Schließlich ist genau hier auch zu fragen, wodurch gesamtgesellschaftliche Bedingungen die Bereitschaft und Möglichkeit zu familialen Leistungen fördern oder behindern. Und dies in einem Kontext, in dem sich für die gegenwärtige Pluralisierung und auch Labilisierung familialer Lebensformen vor allem drei wichtige Ursachen erkennen lassen: eine allgemeine Liberalisierung im soziokulturellen Umfeld durch eine ausdifferenzierte, bisherige soziale Stützen überwindende Gesellschaft und die Erweiterung ökonomischer Optionen im Zug der Entwicklung einer hochtechnisierten Industriegesellschaft sowie damit verbundene Veränderungen im weiblichen Lebenszusammenhang. Damit werden unumkehrbare Entwicklungen benannt, so daß Franz Xaver Kaufmann zu Recht feststellt: „Die Zukunft der Familie wird sich daran entscheiden, inwieweit es gelingt, die kulturellen Motive und ökonomischen Bedingungen für eine verbreitete Stabilisierung dauerhafter Partnerschaftsbeziehungen auf der Basis einer Gleichberechtigung der Geschlechter zu schaffen und die Folgen der Übernahme von Elternverantwortung durch entsprechende arbeitsmarkt- und sozialpolitische Maßnahmen günstiger zu gestalten.“ [2]

In jeder Diskussion ergeben sich bald Vereinfachungen, die die Versuchung kurzschlüssiger Konsequenzen in sich bergen. Solche Vereinfachungen resultieren vor allem aus der Vorstellung, Ehe und Familie seien im wesentlichen natürliche, unwandelbare Größen. Danach setzen sich damit verbundene Bedürfnisse und Bedingungen unter jedweden gesellschaftlichen Verhältnissen von selbst durch. Die historische Wandelbarkeit und kulturelle Prägung der konkreten Bindungsgestalten werden hierbei ebenso übersehen wie das komplizierter gewordene Verhältnis zwischen privaten und öffentlichen Interessen und damit verknüpften individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen. Zusätzliche Belastung erfährt die Diskussion immer da, wo Wandel und kulturelle Prägung assoziiert werden mit moralischer Instabilität und dem Verzicht auf sittliche Ansprüche.

Die nachfolgenden Überlegungen dienen der Analyse von für die Sozialstruktur relevanten gesellschaftlichen Entwicklungen in diesem Jahrhundert und deren

Auswirkungen auf Einstellungs- und Handlungsentwürfe. Von daher soll auf neue Problemlagen aufmerksam gemacht und nach Perspektiven zu einer weiterentwickelten Ordnung der Sozialstruktur gefragt werden.

Gesellschaftliche Entwicklung

Was als „Leitbild von Ehe und Familie" gilt, ist wesentlich geprägt von der grundlegenden Veränderung der Formen menschlicher Lebensbewältigung in der Neuzeit, einer schrittweisen Ausdifferenzierung der Industriegesellschaft und deren kultureller Muster sowie den damit verknüpften Kriterien der Rationalisierung und Disziplinierung mit dem Ziel gesteigerter Effizienz.

Die einschneidendste Veränderung für die familialen Lebensverhältnisse erfolgt durch eine zunehmende Trennung von Erwerbsarbeit und Haushalt mit der Auslagerung der Produktion aus dem privaten Haushalt und der Professionalisierung der heute sogenannten Dienstleistungen. Mit der sich entwickelnden Industriekultur tritt die Produktion als eigenständige Größe zwischen Bedürfnisse und Bedürfnisbefriedigung. „Wurde vorher wesentlich auf Abruf und Bestellung produziert, so jetzt auf ein offenes Feld sich immer neu auftuender Bedürfnischancen hin."[3] Damit verliert die Beziehungsgemeinschaft Ehe und Familie den Charakter der Produktionsgemeinschaft. „Ökonomisch organisierte Arbeitswelt und personale Beziehungswelt treten auseinander."[4] Erst seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts läßt sich die uns heute geläufige Homogenisierung der privaten Haushaltsstrukturen beobachten, die zu einer Reduktion des Familienhaushalts auf die Kernfamilie führt und in deren Folge Familien aller Schichten sich hinsichtlich der Kinderzahl einander annähern[5]. Es entwickelt sich ein Verständnis von Arbeit, das am Maßstab produktiver Effizienz orientiert ist und konsequent zu einer deutlichen Geringschätzung der Familienarbeit führt.

Näherhin bedeutet dies eine Trennung von Lebensbereichen mit je eigenen, einander auch widersprechenden Anforderungen, die sich zunehmend auseinanderentwickeln. Zugleich erfolgt im Zug dieser Ausdifferenzierung eine geschlechtsspezifische Zuweisung von Verantwortungsfeldern mit einer geschlechtstypischen Rollendifferenzierung. Nachdem die Pädagogen der Aufklärung den Wert einer festen Bezugsperson für das Kind festgestellt haben, wird dies gleichgesetzt mit der Mutter und ist der private, familiale Raum zur „natürlichen Domäne" der Frau postuliert. Demgegenüber sind berufliches und öffentliches Leben in die Verantwortung des Mannes delegiert. Für die Folgezeit kann festgestellt werden, daß die Vorstellung darüber, ob die Frau auch am außerhäuslichen Erwerbsprozeß teilhaben soll, im wesentlichen abhängt von individualen und allgemein gesellschaftlichen ökonomischen Bedingungen. Dies ist augenscheinlich nachweisbar an den Zeiten nach den beiden Weltkriegen, in denen

es aus gegebenem Anlaß selbstverständlich war, daß Frauen am Aufbau der Infrastruktur beteiligt sind.

Geburtsstunde der Frauenbewegungen

Es ist nicht verwunderlich, daß diese Entwicklung zur Geburtsstunde der Frauenbewegungen wird. Frauen ganz verschiedener Herkunft, politischer Couleur und Weltanschauung erkennen, daß diese Entwicklungen zu neuer Ungleichheit und Benachteiligung führen, zu einem schleichenden, nahezu programmierten Ausschluß aus dem öffentlichen Leben und damit auch zu ökonomischer Abhängigkeit und verweigertem Eigenstand. Dies bewahrheitet sich dann auch bis in die 80er Jahre hinein, zum Beispiel darin, daß jahrzehntelange Erziehungs- und Pflegeleistungen zu keinem eigenständigen Rentenanspruch führen. Alle Altersversorgung der Familienfrau ist bis dahin ausschließlich abgeleitet aus dem Rentenanspruch des erwerbstätigen Mannes.

An den Zielsetzungen der Frauenbewegungen läßt sich sehen, wie sich im Lauf dieses Jahrhunderts der Wandel im Bewußtsein nicht zuletzt miteinander verknüpfter und also auch abhängiger individueller Lebenslagen mit sozialstrukturellen Bedingungen vollzieht: Im Kontext der sogenannten ersten Frauenbewegungen bis hinein in die 60er Jahre wird wesentlich der weibliche Lebenszusammenhang und damit verbundene Ungleichheit und Benachteiligung thematisiert. Die Rolle des Mannes, der männliche Lebenszusammenhang, ist hier noch nicht wirklich ein Thema. Da wird zum einen der gleichberechtigte Zugang der Frauen zur Bildung als Schlüssel zur Emanzipation erkannt. Das ist wesentlich das Verdienst der sogenannten bürgerlichen Frauenbewegung. Zum anderen wird die Verbesserung der ungleichen Arbeitsbedingungen für Frauen eingeklagt. Das ist vor allem das Verdienst der Frauenbewegung im Rahmen der Arbeiterbewegung. Gleichermaßen fordern beide die Teilhabe von Frauen am öffentlichen wie beruflichen Leben, wenngleich mit verschiedenen Nuancen. Immer aber geht es primär noch darum, daß eine eher grundsätzliche Zuweisung von Verantwortungsbereichen stillschweigend akzeptiert wird, weil dies als eine wenn auch häufig unausgesprochene Voraussetzung für die Entwicklung der sich so ausdifferenzierenden Industriekultur gilt[6].

Erst in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts entsteht die sogenannte zweite Frauenbewegung, die die Grundlage des Systems insgesamt in Frage stellt und damit eine wichtige Voraussetzung dafür liefert, viel von dem, was als Frauenfrage deklariert wird, zur Frage danach zu erklären, wie Menschen künftig miteinander leben wollen und wovon also Frauen, Männer und Kinder im Ansatz gleichermaßen betroffen sind, wenngleich – aus der je konkreten Lebenslage heraus – sich noch differente Ausgangspositionen ergeben.

Konsequenzen für das Zusammenleben in Ehe und Familie

Die veränderte Perspektive, wonach die Familie nicht mehr Produktionsgemeinschaft ist, hat deutliche Konsequenzen für das Familienleben und darin auch für die Rolle des Mannes. Der außer Haus tätige Vater ist über lange Zeitstrecken hinweg nicht mehr in die familiale Kommunikation einbezogen. Die zunehmende Spezialisierung und Komplizierung erwerbstätiger Arbeit außer Haus schließt die übrigen Familienmitglieder mehr und mehr aus von der Kenntnis über das, was der Vater tut. Damit verfestigen sich zwangsläufig die Zuweisung spezieller Verantwortungsfelder und zugleich auch deren Entfremdung voneinander. Konsequenterweise wird der Gesamtbereich der Familienarbeit, der gesamte Tätigkeitsbereich der Versorgungs-, Pflege- und Erziehungsleistungen zu 80 Prozent von Frauen übernommen. Es entstehen nahezu eigene Welten von Mann und Frau.

Die beschriebene Entfremdung zwischen privatem, familialem Leben einerseits und öffentlichem, beruflichem Leben andererseits führt zu einer deutlichen Differenz zwischen den Erwartungen, die an den erwerbstätigen Menschen gestellt sind, und den Erfordernissen einer familialen Gemeinschaft, die von allen Mitgliedern der Familie gestaltet wird. Darauf kann nicht allein geantwortet werden mit dem Hinweis, kontinuierliche Arbeitszeitverkürzungen im Lauf dieses Jahrhunderts hätten doch sehr viel mehr verfügbare Zeit ermöglicht, die auch der personalen Beziehungsgemeinschaft von Ehe und Familie zugute komme. Vielmehr wirken sich sehr viel tiefer sitzende Erwartungshaltungen aus, die damit zusammenhängen, daß die sozialen und ökonomischen Wandlungen in den Lebensbedingungen der Menschen immer mehr funktionale Bezüge der Arbeitswelt in den Vordergrund schieben. Darin werden Mobilität und Flexibilität gefördert, die wiederum eine geringe Bindungsintensität erfordern. Demgegenüber ist in personalen Bezügen eine hohe Bindungsintensität wichtig. Die geringe Wertschätzung von Beziehungen im beruflichen und öffentlichen Leben bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die persönlichen Beziehungen und darauf, wie Menschen ihre Bindungsfähigkeit selbst einschätzen und tatsächlich ausbilden können[7].

Das gegenwärtige Eheverständnis

Diese Problematik wird noch einmal verschärft dadurch, daß das gegenwärtige Eheverständnis geprägt ist von jener Leitidee, wonach die entscheidenden ehetragenden Gesetzlichkeiten umakzentuiert sind von der rechtlichen auf die moralische und von der institutionellen auf die personale Ebene. Das Leitbild von der partnerschaftlichen Ehe basiert auf dem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung.

Die Partner sind prinzipiell – von äußeren sozialen Zwängen abgesehen – frei, zu entscheiden, was sie einander sein und bedeuten wollen. Das zuinnerst Strukturierende der Ehe ist ihre moralische Bindungskraft. Ein solches personal anspruchsvolles Leitbild aber setzt die lebenslange Investition beider Partner zu einer verantwortlich gestalteten, eben nicht natürlich und also gleichsam „automatisch funktionierenden" tragfähigen Beziehung voraus.

Entsprechend der Grundspannung menschlicher Existenz zwischen dem Freiheitswillen einerseits und dem Bedürfnis nach Bindung anderseits werden mit der Zielformel von der partnerschaftlichen Ehe sehr verschiedene Erwartungen verbunden, deren Integration in das Ganze einer verantworteten dauerhaften Beziehung erhöhte Aufmerksamkeit erlangt: Das Verlangen nach Freiheit, Selbstverwirklichung und Offenheit gehört dazu ebenso wie das Streben nach Treue, Geborgenheit und Nähe. „Junge Menschen stellen hohe Anforderungen an die Qualität der Zweierbeziehung. Sie wollen anders leben, als es ihnen in ihrer engeren und weiteren Umwelt vorgelebt wurde. Sie möchten stärker miteinander als nebeneinander leben, sich wechselseitig bereichern, offen für andere bleiben, den anderen verstehen, schmerzvolle Erfahrungen vermeiden. Bedeutungsvoll scheinen ihnen intensive Gefühle der Zuneigung, Spontaneität, unbedingte Offenheit und partnerschaftliche Lebensführung ohne Besitz- und Herrschaftsanspruch." [8]

Angesichts der hohen Ideale, die an ein partnerschaftliches Miteinander gestellt werden, ist in den Augen vieler junger Menschen der Anspruch, daß diese Beziehung dauerhaft zu leben sei, hoch und schwierig einzulösen. Ohne diesen Anspruch auf Dauerhaftigkeit aber verliert menschliche Liebe ihren Sinn. Menschlichem Wünschen wird nicht der Abbau der Ansprüche gerecht, sondern allein die Einsicht, an den individuellen wie strukturellen Bedingungen für besser gelingende Beziehungen zu arbeiten.

Gelebte Partnerschaft als dynamischer Prozeß

Zu den individuellen Bedingungen gehört zunächst die realistische Einschätzung gelebter Partnerschaft als eines dynamischen Prozesses, in dem auch Veränderung in der Kontinuität der Beziehungen möglich und konstruktiv erlebt werden kann. Zur Tätigkeit in der Ehevorbereitung und Eheberatung gehört die Erfahrung, daß gerade dies, die Veränderung, die ein Partner am anderen feststellt, zu erheblichen Beziehungsproblemen führen kann. In den Selbstaussagen Jugendlicher und junger Erwachsener ist der Gedanke, daß Menschen sich miteinander verändern können und dies eine gemeinsame Aufgabe in Partnerschaften ist, wenig thematisiert. Dementsprechend bleiben dann auch nicht selten Anstrengungen und Belastungen außer acht, die Partner zu einer solchen, eben auch

von starken persönlichen Veränderungen geprägten, dauerhaften Beziehung leisten müssen. Dazu gehört, zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Wunsch nach Treue, die Einsicht, daß es sinnvoll ist, auch dann noch um das Wohl des anderen besorgt zu sein, wenn Gefühle der Zuneigung nicht mehr bestehen. Dies aber ist vielen jungen Menschen nur schwer einsehbar, und es fehlen ihnen offenbar Vorbilder für ein Verhalten in Krisensituationen.

Heute gewünschte, ausgeprägte Ideale, die ein hohes Maß an personaler Integrität erfordern, lassen es als dringlich erscheinen, das erschütterte Vertrauen in die Institutionalisierung von Bindung nicht über moralische Appelle wiedergewinnen zu wollen, sondern dadurch, daß individuelle Fähigkeiten einerseits und unzulängliche Lebensbedingungen andererseits daraufhin geprüft werden, inwieweit sie Bindungsfähigkeit erschweren. Wenn im vorangegangenen festgestellt wurde, daß die moderne Arbeitswelt immer mehr den flexiblen, mobilen und möglichst unabhängigen Menschen voraussetzt, so fördert das noch einmal fehlende oder gestörte Bindungsfähigkeit. Es wirkt sich hier unmittelbar auf die Bereitschaft aus, eine institutionalisierte Bindung einzugehen. Die Fähigkeit und Bereitschaft dazu aber ist die Grundlage menschlicher Entwicklung und Veränderung, die gerade in der Bindung gemeinsam getragen und konstruktiv gestaltet wird. „Wenn die Abwehr gegenüber der Institution Ehe mehr und anderes ist als wortreiche Rechtfertigung zeitbedingter Angepaßtheit, eigener Bequemlichkeit oder egoistischer Glücksansprüche, wenn sie vielmehr das Ergebnis leidvoller Erfahrungen und Angst vor neuem Leid ist, dann müßte die Minderung dieses Leides, soweit es in den Möglichkeiten des Menschen steht, Priorität im öffentlichen und privaten Handeln haben.“ [9]

Entdeckung der Eigenwirklichkeit des Kindes

Dynamik ist nicht allein in die Beziehung von Mann und Frau gekommen. Die Entdeckung der Eigenwirklichkeit des Kindes und der nachfolgende soziale Wandel der pädagogisch relevanten Lebensverhältnisse hat auch zu einer reflektierten Dynamik in der Eltern-Kind-Beziehung geführt. Dies steht in unlösbarem Zusammenhang „mit den neuzeitlichen Emanzipationsprozessen innerhalb der Geschlechterbeziehung und den daraus sich ergebenden Wandlungen der Familienstruktur“ [10]. Junge Paare entschließen sich immer häufiger dann zur Ehe, wenn sie sich Kinder wünschen. Heutige Partnerschaften gelten als in hohem Maß kindzentriert. Die Intensität elterlicher Zuwendung zu Kindern ist gewachsen. Väter sind stärker am Erziehungsprozeß beteiligt, und die Umgangsformen der Eltern mit ihren Kindern sind Ausdruck geänderter Autoritätsverhältnisse.

Nicht zuletzt bedingt durch den kulturellen Wandel im gesellschaftlichen Umfeld und die damit verbundenen neuen Herausforderungen an jede Generation

herrschen argumentative Erziehungsformen vor, die in der Regel mit Erwartungshaltungen der Selbständigkeit, Selbstverantwortung und Rücksichtnahme korrespondieren. „Sie zielen auf die psychische Stärke und Entscheidungsfähigkeit der Kinder und nicht so sehr auf deren äußerliche Einordnung in autoritätsgestützte Verhältnisse." [11] Insofern die Familien kleiner geworden, die Zahl der Kinder gesunken und die Bedeutung des einzelnen Kindes – auch im Hinblick auf die affektive Zuwendung der Eltern – gestiegen ist, wandelt sich das familiale Binnenklima. Daraus ergibt sich zum einen die Gefahr einer emotionalen Überfrachtung, zum anderen auch eine größere Handlungsarmut, weil im perfekt ausgestatteten Haushalt Mithilfe geringer geworden ist und die Betreuung von Geschwistern zunehmend ausfällt. „Es können somit Lebenswelten entstehen, in denen Jugendliche über Jahre hinweg wenig Nützliches und sichtbar zu Bewunderndes herstellen können, sondern sich lediglich in schulischen Prüfungskontexten zu bewähren haben." [12]

Hinzu kommt, daß Kinder überwiegend außerhalb der Lebensräume von Erwachsenen in spezifischen, auch organisierten Sonderwelten leben. Das gilt für ihr Spielen ebenso wie für Betreuung und Bildung. Kaufmann spricht in diesem Zusammenhang von einer „Einschränkung der für Kinder zugänglichen Lebensräume" [13]. Weil das Spiel am selbstgewählten Ort zu gefährlich ist, wird selbst das Abenteuer auf den „Abenteuerspielplatz" plaziert und sind Phantasie und Kreativität unter pädagogisch mehr oder weniger origineller Führung auszubilden. Die vielfach beklagte Kinderferne unserer Gesellschaft hat ganz sicher darin einen wesentlichen Grund: Man will Kinder schützen vor einer für sie gefahrvollen Welt und grenzt sie aus. Man meint es gut mit ihnen und provoziert zugleich, daß immer mehr Erwachsene fernab von Kindern keine Erfahrungen mehr machen im Umgang mit Kindern und deren Bedürfnissen. Die Wahrnehmung der Elternrolle wird dann nicht zuletzt erschwert dadurch, daß der elterliche Erziehungseinfluß stark relativiert ist, wenn pädagogische Sonderwelten neben der Familie organisiert und ein Zusammenwirken von Elternhaus und familienbegleitenden Einrichtungen der Betreuung und Bildung ausbleibt. Schließlich produziert das schon in kindlichen Lebensverhältnissen einsetzende Auseinanderklaffen von Teilwelten Belastungen, die den heute vielfach beklagten Streß bei Kindern und Jugendlichen bedingen. In einer Welt so ausgeprägter Reizüberflutung, in der bereits Kinder die ganze Wucht heterogener Standpunkte und konkurrierender Erwartungen zu spüren bekommen, sind Hilfen der Verarbeitung zwingend. Wenn das gelingen soll, dann müssen Erwachsenenwelt und Kinderwelt sehr viel stärker aufeinander bezogen sein; dann sind zumindest aber das regelmäßige Zusammenwirken der verschiedenen Erzieher und die Öffnung der Teilwelten, zum Beispiel Familie und Schule bzw. Familie und Kindergarten, notwendig [14].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu die jüngste Studie v. F.-X. Kaufmann, Die Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen (München 1990).
[2] Ebd. 9f.
[3] W. Korff, Ehe und Familie in der modernen Industriegesellschaft. Ethisch-politische Implikationen, in: Familien verändern sich. Anfragen an Ethik und Politik (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bd. 234.) 13–21, 13.
[4] Ebd.
[5] Nachweise bei F. Rotenbacher, Haushalt, funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit. Evolutionärer Wandlungsprozeß, in: Zschr. f. Soziologie 16 (1987) 450–466.
[6] Vgl. u. a. R. Eckert, Geschlechtsrollen im Wandel gesellschaftlicher Arbeitsteilung, in: ders., Geschlechtsrollen und Arbeitsteilung. Mann und Frau in soziologischer Sicht (München 1979) 234–258.
[7] Vgl. R. Süssmuth, Wandlungen im Bindungsverhalten. Liebe und Treue in nichtehelichen Lebensgemeinschaften, in: dies., Frauen – der Resignation keine Chance (Düsseldorf 1985) 47–68.
[8] Ebd. 57. [9] Ebd. 65.
[10] W. Korff, a. a. O. 15.
[11] H. Fend, Sozialgeschichte des Aufwachens (Frankfurt 1988) 113f. [12] Ebd. 128.
[13] F.-X. Kaufmann, a. a. O. 106.
[14] Mit neuen Problemlagen und den Perspektiven einer weiterentwickelten Sozialstruktur wird sich ein weiterer Beitrag befassen.

Josef Fuchs SJ

Innovative Moral

In der Nummer 22 der italienischen Ausgabe der Zeitschrift Communio vom Jahr 1975 veröffentlichte der Professor für Moraltheologie am erzbischöflichen Seminar von Florenz, Enrico Chiavacci, einen Beitrag unter dem Titel „Ethos cristiano ed etica cristiana – Christliches Ethos und christliche Ethik". Darin unterscheidet der Verfasser zwei Arten von Ethik: Ethik als ein System von sittlichen Geboten und Ethik als ein System aktiver Suche von sittlichen Geboten. Im ersten System dürften neue Forschungen nur eines nicht tun: sich in Widerspruch zu den Geboten des ethischen Systems setzen. Dieses System setzt sowohl die Kenntnis des „Seins" voraus wie auch die Möglichkeit, aus dem Sein sittliche Normen im voraus „deduzieren" zu können (das „ethische Ideal"). Das ethische System der aktiven Suche nach sittlichen Normen dagegen meint den verpflichtenden Versuch, aufgrund der Daten der göttlichen Offenbarung (diese ist Jesus selbst, nicht seine einzelnen Gesten und Worte) und des Gebrauchs der menschlichen Vernunft jeweils gültige Normen und konkrete Antworten als Willen Gottes zu erkennen – allerdings auf die mit dem Geschaffensein gegebene Gefahr hin, sich irren zu können. Es geht dem Autor offensichtlich um den Unterschied zwischen einer statisch und definitiv vorgegebenen Gebotsmoral und einer Verantwortungsmoral, die nicht nur Gebotserfüllung fordert, sondern überdies verantwortliche Suche nach dem nicht schon in allem und im voraus mitgeteilten Willen Gottes.

In diesem Sinn hat man neuerlich begonnen, von einer *innovativen* Moral zu sprechen. Ob es sich nun um die Lösung bedeutender Menschheitsprobleme handelt oder um die hier und jetzt richtige Befolgung anerkannter Normen oder um die konkret gebührende innere Haltung in der als Gottes Willen anerkannten Tat: in allem spielt ein individuelles innovatives Element in der vollen sittlichen Tat und Selbstverwirklichung eine Rolle.

Eine vorgegebene Moral?

Es ist zweifellos eine weitverbreitete Meinung in der Kirche, auch bei vielen Priestern und – so fürchte ich – bei manchen Moraltheologen, daß sittliche Normen vorgegeben und darum nur *einfachhin* anzunehmen, hinzunehmen und im Leben zu verwirklichen sind. Auch manche kirchenamtliche Dokumente lassen

sich in diesem Sinn lesen. Inwiefern diese Normen „vorgegeben" sind, bleibt dabei vielfach offen. Denkt man eher an „geoffenbarte" Normen des Alten oder Neuen Testaments, denkt man an durch die Schöpfung und damit von Gott selbst „naturrechtlich" gegebene und somit in der Schöpfung einfachhin „zu lesende" Normen oder meint man eher die in der katholischen Kirche amtlich vorgetragenen Normen? Wenn vorgegeben, dann bleibt allen Christen die einzige Pflicht, sich im Leben an diese Normen zu halten – also weder überflüssigerweise oder kritisch nach ihrer Begründung zu fragen noch sich eigenständig auf die Suche nach neuen oder zusätzlichen Normen zu machen.

Nun ist Sittlichkeit und ihre Normierung zweifellos kein beliebiges Niemandsland. Das besagt nicht, daß sie ein Bereich von Befehlsempfängern und gehorsamen Untertanen ist. Verstehen wir die Welt als Gottes erlöste Schöpfung, so hat zwar alles, was gilt, den Schöpfer als letzten Urgrund. In diesem Sinn kann Leben, das gewußt und gewollt in der Linie dessen gelebt wird, was als geltende Norm begriffen ist, als Leben in Treue und Gehorsam verstanden werden. Das besagt aber nicht, daß der Urgrund dessen, was als geltend angesehen werden kann, uns das, was gilt, als Geltendes auferlegt hat und so hat wissen lassen. Der gottebenbildliche Mensch und die menschliche Gesellschaft sind auch darin gottebenbildlich, daß sie das, was als geltend angesehen werden kann oder muß, von sich selbst aus erfassen und begreifen können. Insofern ist ihre Moral wesentlich nicht eine nur empfangene oder auferlegte, sondern eine auch eigenständige und in diesem Sinn stets innovative Moral; das schließt nicht aus, daß dabei das Licht des Evangeliums als eine besondere Hilfe leuchtet. Diese Überlegung gilt es zu entfalten.

Selbst das grundlegende Prinzip jeder Moral, daß das Gute zu tun und das Böse (malum morale), aber möglichst auch jedes menschliche Übel (als ein malum non morale) zu meiden sei, ist erste, grundlegende und unvermeidliche menschliche Erfahrung und Einsicht, also eine moralische Innovation des sittlichen Subjekts selbst und nicht einfachhin eine Übernahme einer von anderswoher vorgegebenen, auferlegten und so vorgefundenen Norm. Und es gehört zur innovativen Einsicht des Menschen, daß das erste sittliche Grundprinzip in den verschiedensten Lebensbereichen – Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit usw. – seine Geltung und demnach seine Anwendung hat. In der Anwendung wird konkreter deutlich, was der eigentliche Sinn des sittlichen Grundprinzips ist. Aber in der Anwendung wird auch deutlich, daß es sich bei ihr um eine sittliche Innovation handelt. Denn was Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit usw. letztlich meinen, das wird von den verschiedenen sittlichen Subjekten zwar grundsätzlich in gleicher Weise und doch verschiedenartig nuanciert aufgefaßt. Darum können und müssen auch die allgemeinsten Normen gleichzeitig allgemeingültig und doch innovativ sein.

In den verschiedenen Lebensbereichen gibt es das Problem, welche Weisen des

Verhaltens und der Welt- und Selbstverwirklichung die richtigen sind, zum Beispiel in den genannten drei Bereichen. Einerseits herrscht hier zweifellos keine völlige Beliebigkeit. Denn die menschliche Wirklichkeit ist gegeben und wird vorgefunden. Sie erfordert demnach eine dieser Wirklichkeit entsprechende Antwort menschlichen Verhaltens. Die Wirklichkeit gibt aber selbst keine eindeutige Anweisung, wie menschliche Werte und Unwerte in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen festzulegen sind. Verschiedene Kulturbereiche und Individuen werden aufgrund ihrer Geschichte und ihres entsprechend verschiedenen Menschen- und Weltverständnisses teilweise verschieden werten, also innovativ.

Das hat natürlich Konsequenzen für die Findung sittlicher Normen. Es liegt weitgehend daran, wie jemand oder wie eine Gesellschaft die vorgefundenen Wirklichkeiten aufgrund ihrer geschichtlichen und personalen Entwicklung und aufgrund eines Meinungsaustauschs mit verschiedenen Zeitgenossen zu interpretieren und zu werten vermag. Die Findung konkreter Sittlichkeitsnormen und konkreter richtiger Verhaltensweisen ist dabei notwendig innovativ. Deswegen ist auch nicht zu erwarten, daß das Ergebnis menschlichen und christlichen sittlichen Suchens zu einem völlig uniformen Ergebnis führt; man vergleiche die entsprechende Feststellung in Nr. 43 der Konzilskonstitution Gaudium et Spes. Die innovative Erkenntnis konkreter sittlicher Handlungsnormen oder sittlicher Imperative ist nur in einem jeweils erforderlichen hermeneutischen Prozeß des Suchens und Findens möglich, nicht in einer simplen und unkritischen Übernahme vorgegebener Normen oder Anweisungen.

Für das uns einsichtige und absolut geltende sittliche Grundprinzip, das Bonum zu tun und das Malum zu meiden, berufen sich die Moraltheologen geschichtlich auf Thomas von Aquin. Eine Reflexion auf Thomas legt sich damit nahe. Wir sind geneigt – die Übersetzung in manche modernen Sprachen zeigt es –, unter Malum das personale sittliche Böse zu verstehen. Doch ist dieses Verständnis bei Thomas und in einer langen Tradition wohl grundsätzlich richtig vorhanden, aber nicht eindeutig und präzis. Denn Bonum und Malum können bei ihm sowohl sittliche Gutheit bzw. Bosheit der Person wie auch die sittliche Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit ihrer Handlung bedeuten; die beiden sollten zwar zusammenfallen, tun es aber nicht immer. Meist geht es um die vielgestaltige Problematik des richtigen oder unrichtigen Tuns und Handelns, wenn Thomas von Bonum und Malum spricht. Es ist die vielgestaltige Problematik des innovativen Suchens und Findens der richtigen Gestaltung der menschlichen Wirklichkeit, des menschlichen Lebens in Raum und Zeit, der Welt des Menschen. Eine irrige innovative sittliche Lösung führt ein nicht personal-sittliches Übel in die Menschenwelt ein. Im Bereich personaler Sittlichkeit hat Thomas keine großen Probleme; das irrige Gewissen aufgrund unrichtigen innovativen Urteilens „entschuldigt" den, der in seiner Entscheidung und in seiner Tat guten Gewissens dem irrigen Urteil folgt. Im Bereich des Handelns aber bleibt das unrichtige

innovative Urteil die Ursache des Übels, das von dieser Tat in die Welt hineingetragen wird. Neben der personalen Sittlichkeit steht gleichzeitig das Übel des unrichtigen Tuns (ein Malum). Und darum nennt Thomas einen solchen Menschen zwar persönlich „entschuldigt", nicht jedoch „gut". Wir würden es vorziehen zu sagen, das irrige innovative Urteil über die Richtigkeit des Handelns und seiner Folgen beeinträchtige nicht die personale Gutheit des Handelnden.

Im Bereich der sittlichen Richtigkeit des Handelns nimmt Thomas an, daß hier die praktische Vernunft „Folgerungen" („conclusiones") aus natürlichen „Neigungen" („inclinationes") erkennt, die jeder Mensch in sich vorfindet. Es handelt sich um die Neigung zu den Gütern des „menschlichen Existierens", des menschlichen „Animal-Seins" und des „spezifischen Menschseins" („ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria"[1]). Dem dritten Gut entspricht das innovative Suchen der praktischen Vernunft. Die Welt des Menschen, in der dieses Suchen vor sich geht, ist allerdings, so betont Thomas, eine kontingente Welt. Wegen dieser Kontingenz sind die konkreten Folgerungen („conclusiones") aus den Grundneigungen keine logischen Folgerungen, sondern neue Erkenntnisse, Innovationen, die sich darum weder mit der Allgemeinheit der natürlichen Neigungen noch mit der ausnahmslosen Allgemeingültigkeit der ersten sittlichen Prinzipien vergleichen können. Das bedeutet: Die sittlichen Innovationen der sittlichen Richtigkeit des Handelns liefern weder absolut allgemeingültige sittliche Handlungsnormen („valent ut in pluribus") noch mehr als nur moralisch sichere normative konkrete Folgerungen. Das schließt nicht aus, daß die innovativen Ergebnisse der praktischen Vernunft wirklich, aber doch nur „irgendwie" („aliqualiter") am „ewigen Gesetz Gottes" teilhaben, aber eben nur auf dem Weg über die geschaffene praktische Vernunft.

Die Lektüre des Thomas von Aquin steht eindeutig nicht in der Linie eines von manchen Christen heute dringend ersehnten ethischen „Integralismus", aber auch nicht in der Linie eines radikalen ethischen „Pluralismus". Andererseits widerspricht Thomas nicht vollmundig der möglichen Berechtigung eines vielseitigen ethischen Pluralismus, der ihm zwar in seinem Jahrhundert nur wenig bekannt war, der uns heute aber in verschiedenster Art entgegentritt, zum Beispiel in den asiatischen, den afrikanischen und den lateinamerikanischen Kulturen, aber auch in christlichen oder christlich beeinflußten Gesellschaften. Der Formulierung des Moraltheologen Dietmar Mieth[2] würde er vermutlich – wenigstens grundsätzlich – zustimmen, daß nämlich die theologische Ethik als alleiniges metaethisches Prinzip die Moralfähigkeit des Menschen bzw. die einzige naturrechtliche Einsicht, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden, kenne; alles übrige bedürfe der empirischen Vermittlung. Die Ausführungen des englischen Ethikers Gerard J. Hughes[3] über eine gewisse innere Notwendigkeit eines ethischen Pluralismus in seinem Beitrag „Is Ethics One or Many?" dürften in der Linie der grundlegenden Überlegungen des Thomas liegen: Moral ist notwendig innovativ.

Eine stets neu zu suchende Moral?

Eine Moral darf und muß sich innovativ nennen, wenn ihre Aussagen *nicht ausschließlich* die Übernahme eines Vorgegebenen meinen. Es muß ihr ein innovatives Element eigen sein, das im Vorgegebenen nicht schon enthalten ist, sondern von dem sich sittlich entscheidenden Subjekt selbst stammt, und wäre es nur das Urteil, daß eine vorgegebene sittliche Antwort *die in concreto richtige* Antwort auf das je eigene Problem ist. Jedoch bliebe die vorgegebene sittliche Antwort irgendwie im allgemeinen, sie äußerte sich nicht präzise und ausdrücklich zum Hier und Jetzt. Diese Äußerung ist eine innovative Tat des erkennenden und sich entscheidenden Subjekts.

Aber die innovative Wirksamkeit reicht weiter und tiefer. Sie stellt nicht nur fest, daß eine vorgegebene Antwort hier und jetzt richtig (oder unrichtig) ist. Vielmehr erfährt sie den richtigen (oder unrichtigen) Sinn der vorgegebenen Norm oder Antwort nicht einfachhin als solchen, sondern in der nuancierten Besonderheit der individuellen oder gesellschaftlichen Eigenart und der situativen Gegebenheit des handelnden Subjekts, das sich die vorgegebene Antwort zu eigen machen möchte. Aber so erhält die vorgegebene und angenommene Antwort – innovativ – noch eine letzte Nuance und Sinnhaftigkeit, die sie in der angenommenen und vorgegebenen abstrakten Formulierung nicht hatte. Mit anderen Worten: Der sich entscheidende oder handelnde Mensch geht jeweils innovativ über die Aussage der vorgegebenen und angenommenen Norm hinaus. Seine sittliche Entscheidung und sein sittliches Handeln ist niemals *nur* die Erfüllung einer Norm; sie ist mehr.

Diese Aussage wirft eine weitere und vielleicht bedeutsamere Frage auf: Kann es nicht sein, daß es nicht nur recht und notwendig ist, über die Aussage einer sittlichen Norm oder Antwort hinauszugehen, sondern sie auch – trotz ihrer eindeutigen Formulierung – als für die konkrete und lebensmäßig zu bewältigende Wirklichkeit nicht hinreichend oder zuständig zu begreifen? Hermeneutisch gesprochen, könnte es nicht sein, daß ich in einer gewissen persönlichen Erwartungshaltung in einer vorgegebenen Norm eine konkrete Antwort suche, infolgedessen möglicherweise von der Norm her ein mir bis dahin tatsächlich vielleicht nicht aufgegangenes Licht erhalte, aber auch umgekehrt dieses Licht aufgrund meiner gegenwärtigen Gegebenheit für nicht völlig zureichend erachten muß, da es bestimmte Gegebenheiten meines Hier und Jetzt nicht genügend beachtet und darum als hinreichende Antwort notwendig versagen muß? Die bekannten vorsichtigen Vorbehalte des Aquinaten gegenüber konkreten Handlungsnormen und ebenso der sich langsam in der heutigen Moraltheologie einbürgernde Brauch, von Epikie auch hinsichlich vorgegebener *sittlicher* Handlungsnormen zu sprechen, meinen wohl dies: Es kann (in einem hermeneutischen Zirkel) sein, daß die Norm, an die ich mich für eine konkrete Entschei-

dung halten möchte, mir tatsächlich manches Licht spendet und doch die gesuchte Antwort nicht zu geben vermag, da sie nicht die Ganzheit *meiner* sittlichen Frage mit allen ihren Besonderungen aufgreift. Dann muß ich offenbar innovativ werden, das heißt der vorgefundenen Norm den Sinn und Inhalt geben, die sie noch nicht in ihrer abstrakten Formulierung, sondern präzise und objektiv für mich und mein Problem hat. Dazu kann ich dann berechtigt und unter Umständen verpflichtet sein.

Wir haben natürlich schon immer vorgegebene Normen. Wir haben sie irgendwoher, von Familie, Gesellschaft, Kirche, Gruppen, Freundschaften, Studium usw. übernommen. Wir sind ihrer sicher oder halten sie doch für plausibel; aber vielleicht zweifeln wir sie auch an, sei es in ihrer allgemeinen Formulierung, sei es in ihrer genügenden Aussagekraft für ein konkretes Hier und Jetzt – vielleicht ohne es zu wagen, diesem Zweifel nachzugeben. Wir können und müssen mit solchen sittlichen Normierungen leben. Ein volles System zwingender sittlicher *Evidenzen* gibt es nicht. Die sogenannte „Anwendung" vorgegebener sittlicher Normen ist jeweils ein authentischer innovativer Akt. Es gehört auch zu unserer innovativen sittlichen Kraft, je selbst mit den hier auftauchenden Problemen in zureichender Weise – also nicht notwedig aufgrund zwingender Evidenzen – im alltäglichen Leben fertig zu werden. Aber Zweifel und Gegengründe und der Einfluß des sozialen Milieus können unter Umständen einen solchen Bedeutungsgrad gewinnen, daß die inhaltliche Innovation hinsichtlich einzelner sittlicher Normen als begründet angesehen werden darf oder auch muß; das läßt sich nicht absolut ausschließen.

Die je eigene Moral?

Die vorausgehenden Überlegungen lassen verstehen, daß es einerseits keine völlig vorgegebene Ethik für den konkreten Menschen und Christen geben kann, daß andererseits eine abstrakt vorgegebene Ethik dennoch nicht ohne Bedeutung für die wirkliche Ethik einer Gesellschaft oder eines Individuums zu sein vermag. Irgendwie haben jeder einzelne und jede Gesellschaft letztlich ihre je eigene Moral. Sie hat unbedingt zu tun mit dem, was allgemein menschlich ist oder in der betreffenden Gesellschaft als normativ angesehen wird. Aber sie hat auch zu tun mit dem, was solche vorgegebene Normen hinsichtlich eines konkreten Hier und Jetzt nicht genügend auszusagen vermögen; das gilt sowohl für individuelle oder gesellschaftliche Grundoptionen wie für letztkonkrete Entscheidungen. Mit anderen Worten: Es ist nicht möglich, die *volle* sittliche Antwort auf sittliche Fragen von vorgegebenen Normen und Antworten her zu empfangen. Das sittlich Gute und Richtige des einzelnen oder einer bestimmten Gesellschaft ist nicht und niemals völlig von vorgegebenen und allgemeinen sittlichen Aussagen

allein her zu bestimmen. Es ist der einzelne und die konkrete Gesellschaft, deren sittliche Ordnung – wenn auch im Gesamt menschlicher und christlicher Ethik – je innovativ herauszufinden und zu entdecken ist. Auf diese „sittliche Wahrheit" kommt es letztlich an. Es ist die sittliche Wahrheit des je einzelnen und der je einzelnen Gesellschaft in ihrer Konkretheit; sie kann nur innovativ gefunden werden.

Dabei geht es nicht nur um die Frage, „was" getan werden soll. Ebenso bedeutsam ist die Frage, „als was" es getan werden soll, also in welcher Sinnhaftigkeit innerhalb der jeweiligen Lebensgeschichte und des jeweiligen Lebens- und Weltverständnisses. Das kann von Subjekt zu Subjekt und von Gruppe zu Gruppe teilweise verschieden sein. Aber es gehört wesentlich zur Frage nach der „sittlichen Wahrheit". Was mit moralischer Sicherheit als Forderung verstanden wird, hat uns als absoluter Ruf Gottes zu gelten.

Eheleute zum Beispiel werden verstehen müssen, was in ihrer Gemeinschaft und bei der Eigenart der beiden Partner ein bestimmtes Wort oder ein bestimmter Gestus zu bedeuten vermag. Zölibatäres Leben ist eine vorgegebene Lebensform; was aber dem einzelnen zölibatären Leben zukömmlich sein kann oder muß, ist nicht in allem allgemeingültig vorgegeben. Die Aufnahme eines bestimmten Studiums kennt im allgemeinen keine festen Regeln; und doch ist innovativ herauszufinden, in welchem Sinn die Aufnahme eines solchen Studiums sittlich vertretbar ist.

So gesehen ist jede echt menschliche und christliche Moral weitgehen *eine Moral offener Optionen und Entscheidungen.* „Offen" heißt hier nicht „völlig beliebig", sondern: nicht durch vorgegebene Normen voll vorgeprägt, vielmehr dem verantwortlichen konkreten Forschen und Finden der handelnden Menschen und Christen aufgetragen. Die bekannte Formulierung „Was nicht verboten bzw. geboten ist, ist erlaubt bzw. ins Belieben gestellt" ist nicht richtig. Vielmehr muß sie lauten: Keine normative Instanz (mich selbst eingeschlossen) hat sich bisher zum anstehenden Problem in eindeutiger oder genügender Weise geäußert. Die Last der verantwortlichen Findung richtigen Verhaltens liegt auf den Schultern dessen, der sich zum Handeln entscheidet; es geht also nicht nur bei der Interpretation vorgefundener Normen, sondern auch bei der Findung der nicht ausdrücklich vorformulierten Entscheidung je um ein Neues, eine Innovation. Der Versuch, die richtige Innovation zu finden, ist in strengem Sinn eine sittliche Aufgabe.

Das wird allerdings oft nicht als *sittliche* Aufgabe reflektiert bei den schweren und für die Menschheit bedeutsamen Problemen der Politik, bei der Lösung sozialer Probleme, bei den Entscheidungen in Fragen wie Atomkraft, Weltraum, biotechnische Möglichkeiten usw.; man ist daran gewöhnt, von Moral mehr oder weniger nur im eher privaten und persönlichen Bereich zu sprechen. Nicht als ob der sittliche Charakter dieser Probleme heute nicht mehr und mehr gesehen und

auch ausgesprochen würde: In den USA zum Beispiel gibt es ethische Verbände, Institute, Präsidentialkommissionen in Fragen der Biologie, des Business-Verhaltens usw. Die Forderung sittlicher Inovation bezieht sich aber auch auf den ganzen Alltag, das alltägliche Leben: die Begegnung mit dem anderen, das Verhalten im Straßenverkehr, familiäre Verpflichtungen, den täglichen Geschäftsverkehr usw. Man kennt allgemeinste Anweisungen; aber was gefordert ist, ist der die Wirklichkeit und ihre vielen großen und kleinen Probleme verstehende Blick, die entsprechende Interpretation und Wertung und die objektive, also nicht subjektivistische sittliche Antwort: alltägliche sittliche Innovation. Vielfach reflektiert man auch *nicht ausdrücklich* auf diese fortwährende innovative sittliche Beanspruchung; dennoch, bei bestimmten Gelegenheiten wird man sich ihrer ausdrücklich bewußt. Sie ist immer eine in einem geschichtlichen Kontext begründete Innovation. Es wäre nicht richtig, diesen ganzen Bereich der Sittlichkeit „subjektiv" und darum als Gegensatz zu „objektiv" nennen zu wollen; schließlich geschieht alles Suchen nach objektiv richtigen Problemlösungen durch Subjekte, die auf Objektivität hin tendieren sollen.

Wenn so der einzelne die innovative Findung der je fälligen Entscheidung vorzunehmen hat, vergißt man nicht die Lehre der christlichen Theologie und der christlichen spirituellen Tradition, daß Gottes Geist bei solchem Suchen uns zuinnerst nahe ist. Man vergißt auch nicht die andere Lehre der Tradition, daß Gottes Geist – wenigstens gelegentlich – dabei die gesuchte Antwort inspirativ (wenn auch unbemerkt) vermitteln kann. Man vergißt auch nicht die traditionelle Lehre, daß Gottes Geist seinen, aus der situativen Gelegenheit vielleicht nicht erschließbaren individuellen Gotteswillen inspirierend kundtun kann; dabei dachte man vor allem an die Erfahrungen großer Mystiker. Um die Mitte unseres Jahrhunderts, in der Blütezeit der sogenannten Situationsethik, lautete die vieldiskutierte moraltheologische Frage: Was ist es, was Gott präzise von mir persönlich will, und wie erkenne ich das?

Karl Rahner hat damals, von Ignatius von Loyola und von Martin Heidegger herkommend, diese Frage durch eine *christliche Existentialethik* zu beantworten versucht[4]. Grundlegend war für ihn sein Verständnis von der absoluten Unvertretbarkeit der einzelnen Person, auch und gerade vor ihrem Gott. Damit distanzierte er sich merklich von der mittelalterlichen Theologie, die den Menschen und seine Moral allzu einseitig von angeblich allgemeingültigen Erkenntnissen und – auch moralischen – Aussagen her ausreichend verstehen wollte. Aufgrund seines Personverständnisses rechnet Rahner mit der Möglichkeit eines Individualwillens Gottes nicht nur für besonders begnadete Mystiker, sondern – und zwar als Normalfall – für jeden einzelnen[5]. Er will dabei nicht ausschließen, daß oft aus guter Interpretation der situativen Gegebenheiten eine gültige Problemlösung sich finden läßt; doch meint er, daß in vielen Fällen die existentielle Erfahrung des göttlichen Individualwillens dem Suchenden letztlich die Antwort gibt.

Die Frage ist, wie Gott uns diesen seinen Individualwillen erkennen läßt. Dazu gehören selbstverständlich, wie gesagt, die unserer Erkenntnis und Interpretation zugänglichen konkreten und individuellen Gegebenheiten; aber sie allein manifestieren nicht einen „Individualwillen" Gottes als solchen. Rahner meint, daß die – unter theologischen und psychologischen Kriterien stehende – Unterscheidung der Geister (wir würden heute vielleicht eher sagen: die Unterscheidung der in uns wahrnehmbaren Tendenzen) diese Möglichkeit gibt: Was vom Geist Gottes kommt, läßt sich grundsätzlich von anderen uns drängenden Tendenzen unterscheiden; das ist Lehre der christlichen Tradition.

Rahner aber spezifiziert, indem er auf Ignatius und seine geistlichen Exerzitien zurückgreift. Es geht dabei, wie gesagt, um ein „existentielles Erkennen" des sittlich suchenden Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Damit ist aber auf eine „Grundevidenz" verwiesen, die unserer Unterscheidung der Geister (und damit der Erkenntnis des individuellen Gotteswillens) zugrunde liegt[6]. Sie besteht in Erfahrung „gegenstandslosen Trostes", das heißt in einer ohne jeden spezifischen Gegenstand, also in der „Leere" erfahrenen Fülle der Gottesliebe. Rahner meint mit Ignatius, man könne einen konkreten Wahlgegenstand bestätigt finden, wenn man ihn in „die reine Offenheit der thematisch gewordenen Transzendenz auf Gott hin" hineinhalte (B. Fraling). Ignatius scheint oft so vorangegangen zu sein; seine geistlichen Übungen weisen den Exerzitanten an, es ebenso zu tun.

Wie man zur Theorie Rahners auch stehen mag, auch in dem von ihm anvisierten Vorgang geht es um eine *kreatürliche* Erfahrung einer Kongruenz zwischen gegenstandslosem „Trost" (Erfahrung der Gottesliebe) und der Bereitschaft zu einer konkreten Wahl. Diese Erfahrung kann Mut und Kraft und größere Bereitschaft wecken. Kann sie die absolute Sicherheit geben, den Individualwillen Gottes gefunden zu haben? Auch große Heilige und Mystiker haben es gemeint und haben doch in Einzelfragen geirrt. Vermutlich haben viele gute Chrsiten aufgrund eines „existentiellen Erkennens" einen guten Weg in ihr Leben hinein gefunden. Die Frage ist: Mit welcher Sicherheit, nicht nur psychologisch und subjektiv, sondern objektiv? Ich wäre geneigt zu antworten: mit oft sehr hoher Sicherheit, die dennoch nicht mehr als „moralische" Sicherheit ist, die einzige, deren wir als (auch christliche) Geschöpfe fähig sind. Andererseits zeigen die Ausführungen Rahners, daß *alle* christliche Moral die Praxis des Vollzugs christlichen Lebens zur Voraussetzung hat; aber eben unter dieser Voraussetzung vollzieht sich sittliche Innovation.

Moral unter der Weisung der Bibel

Darf oder muß Moral auch innovativ sein im Gegenüber zu den Aussagen der Schrift des Alten und Neuen Testamentes? Altes und Neues Testament sind uns

Verbum Dei, Wort Gottes. *Die* Offenbarung ist für die Christen Jesus selbst, der Sohn von Nazareth und der Sohn Gott Vaters. Er ist *die* Innovatio der Bibel, der Botschaft vom Reich Gottes und vom Menschen des Reiches Gottes als dem Widerpart des Menschen „dieser Welt", das heißt des Sünders.

Diese seine Botschaft trägt die Bibel hinein in die Wirklichkeit des Weltgeschehens, dieses aber nicht gefaßt in abstracto, sondern in der Weise der Wirklichkeit und der Auffassungen der damaligen Welterfahrung. Die Botschaft über das Verhältnis Gottes zum Menschen und das Verhältnis des Menschen und seiner sittlichen Haltung zu Gott ist allgemein gültig. Allerdings wird auch sie je nach individueller Eigenart und kultureller oder epochaler Besonderung jeweils nuanciert begriffen; das Mühen um ein Begreifen ist notwendig innovativ und letztlich „unsagbar". Im übrigen ist es nicht in allem evident, was in der biblischen Botschaft über Gott und die sittliche Einstellung wirklich Botschaft Gottes und was nur zeit- und personbedingte Einkleidung und Aussageweise ist. Auch das Verständnis dieser Feststellung ist je innovative sittliche Erfahrung: Wie nehme ich den Gott des brennenden Dornbuschs, des Berges Sinai, der neutestamentlichen eschatologischen Reden Jesu in meine sittliche Haltung hinein?

Konkrete, kategoriale sittliche Forderungen des Alten und auch des Neuen Testaments sind Forderungen der jeweiligen Zeit und Kultur. Das schließt nicht aus, daß manche allgemein menschlich sind; aber es liegt bei uns, innovativ herauszufinden, welche dieser Forderungen allgemein menschlich sind, welche zeit- und kulturbedingt, oder genauer, welche für uns hier und heute und für mich persönlich gültig sein können und müssen. Auch die konkrete Gestalt Jesu, seine konkrete Lebensweise, seine Handlungen und Worte gehören zu diesem Bereich. Die Nachfolge Jesu ist unabdinglich, die Nachahmung Jesu nicht ebenso; wie wir heute Jesus nachzuahmen haben, das ist innovativ in christlichen Gemeinschaften und vom einzelnen Christen zu finden. Die Transposition von damals und dort zu heute und hier, von der geschichtlichen Person Jesu zu mir als Person hier und jetzt ist je zu finden – innovativ.

Es besteht heute unter den Moraltheologen ein weitgehendes Einverständnis darüber, daß auch das Neue Testament keine neuen oder besonderen sittlichen Normen enthält, die über die menschlichen, das heißt geschöpflichen sittlichen Forderungen hinausgehen. Das gilt ebenso von den konkreten sittlichen Forderungen der Paulusbriefe wie der Bergpredigt Jesu. Neu ist der Geist, der jedes christliche sittliche Verhalten bestimmt. Das gilt sowohl von Jesu Stellungnahme zum Ehebruch, wie dieser damals schöpfungstheologisch und rechtlich verstanden und begrenzt war, wie auch von den paulinischen Tugend- und Lasterkatalogen. Das Besondere der Bergpredigt ist die vom sündigen Menschen nicht beachtete, vom Menschsein als solchem her aber geltende Forderung, sich nicht durch Selbstsucht Begrenzungen dessen zu schaffen, was das Gebot der Schrift oder des sittlichen Naturgesetzes in Wirklichkeit meinen; Jesus ruft zurück zur

Anerkennung dessen, was die sittliche Ordnung und ihr göttlicher Urgrund eigentlich wollen. Neu ist der Horizont, vor dem alles sittliche Verhalten der Christen sich vollzieht: das angebrochene Reich Gottes der – theologisch verstandenen – christlichen Mächtigkeit und Freiheit und der Geist des geschichtlichen und mystisch gegenwärtigen Herrn Jesus. Neu ist auch die theologische Tiefe der anthropologischen Implikationen der christlichen Botschaft und deren sittlichen Folgerungen, das heißt das tiefere Verständnis der Liebe Gottes zum Menschen, der Würde jedes Menschen, der grundlegenden Gleichheit dieser Würde in allen Menschen. Aber alle diese Neuheiten müssen hinsichtlich ihrer Bedeutung für konkretes christliches Leben interpretiert werden – nicht nur kulturell und epochal, sondern auch vom einzelnen Christen; jeweilige sittliche Innovation ist gefordert.

Eine definitive Liste christlicher Haltungen und Forderungen ist uns nie überreicht worden. Der Exeget Heinz Schürmann[7] hat einmal versucht, die bleibende Geltung biblischer Aussagen und Forderungen festzulegen; aber er mußte in allen Fällen gestehen, daß es sich um eine bleibende Geltung in Analogie oder gar nur der Tendenz nach handelt, also um eine Geltung, die der steten Innovation bedarf. Auch die Moral der Christen ist grundlegend innovativ.

ANMERKUNGEN

[1] Summa Theologiae I-II 94,2.

[2] D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur Theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg 1977) 54.

[3] G. J. Hughes, Is Ethics One or Many?, in: Catholic Perspektives on Medical Morals, hrsg. v. E. D. Pellegrino, J. P. Langan, J. Collins Harvey (Dordrecht 1989) 173-196.

[4] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 2 (Köln 1955) 227f.

[5] Ders., Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958). [6] Ebd. 113.

[7] H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit neutestamentlicher Wertungen und Weisungen, in: J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975) 9-39.

Fernand Hoffmann

Friedrich Dürrenmatt als Theologe

Gegenentwurf oder Absage?

Im Mittelpunkt des Werks von Friedrich Dürrenmatt, sowohl des frühen als auch des späten, steht die Sinnfrage. Ob er Theaterstücke, Erzählungen, Romane oder Kriminalromane schrieb, aus der Nähe besehen entpuppt sich seine Schreibe immer als mal ausgesponnene, mal verkürzte Weltparabel mit Modellcharakter. Den Kern bildet immer die verschlüsselte Antwort auf die Frage, wer wir sind, woher wir kommen und wohin wir gehen. In Dürrenmatts essayistischer Prosa wird daraus eine besorgte Diagnose des Zustands der Welt und des Menschen. Dabei fällt die verzweifelte Suche nach einem streng logischen Denken auf. Dürrenmatt ist ein Fanatiker der Logik gewesen. Zugleich war er aber auch ein Moralist und verlangte ein dem logischen Denken entsprechendes Handeln.

Es gibt in Dürrenmatts Werk eine kurze Erzählung, die man von ihrem Inhalt her als parabelhaftes Konzentrat seines theologischen Denkens ansehen kann und deren Textgeschichte für den Philologen zugleich auch die Evolution des theologischen Denkens von Friedrich Dürrenmatt widerspiegelt. Es handelt sich um die Erzählung „Der Tunnel".

Ein „mit nebulosen Studien auf einer Universität beschäftigter", leicht verfetteter – ob mit diesem Hinweis der Autor der Erzählung und die Hauptfigur der Erzählung in ein näheres Verhältnis gebracht werden sollen, mag dahingestellt bleiben – Vierundzwanzigjähriger sitzt in einem Zug, der in einen Tunnel einfährt. Nach einer Weile stellt er fest, daß der Zug längst aus dem Tunnel heraus sein müßte. Er macht eine junge Mitreisende, einen Schachspieler und auch den Schaffner auf die Tatsache aufmerksam. Aber niemand geht auf seine Besorgtheit ein. Der Schaffner versichert ihm, daß er im richtigen Zug sitze. Der Zug fährt auf einmal nicht mehr waagerecht. Dann stellt der junge Mann fest, daß alle Türen verschlossen sind. Er arbeitet sich zur Lokomotive vor. Der Führerstand ist leer. Der Zug scheint jetzt ins Innere der Erde hineinzurasen. Er findet den Zugführer, der schwer verletzt am Boden liegt. Auf seine Frage, was sie tun sollen, antwortet der ihm: „Nichts! Gott ließ uns fallen, und so fallen wir denn auf ihn zu."[1]

Diese Erzählung ist leicht zu deuten. Sie skizziert parabelhaft den Zustand der Welt und des Menschen so, wie er sich immer wieder aus Dürrenmatts Werk herauslesen läßt. Der Zug stellt die Welt dar. Sie ist sich selbst überlassen. Der

Lokomotivführer ist abgesprungen, und der schwerverletzte Zugführer, der die Verantwortung für das Wohl der Fahrgäste trägt, weigert sich, etwas zu unternehmen. Es scheint keine Rettung für sie, das heißt die Menschen, zu geben (verschlossene Türen!). Gott hat die Menschen fallenlassen, und irdische Hoffnung gibt es nicht mehr. Geblieben ist nur die überirdische Hoffnung, daß die Menschheit nicht „ins Ungewisse" (Hölderlin) hinabfalle, sondern daß Gott ihr Fallen „unendlich sanft in seinen Händen" (Rilke) halte.

Im Jahr 1978 hat Friedrich Dürrenmatt diese Erzählung noch einmal publiziert[2]. Dabei streicht er den letzten Satz. Auf die Frage des Studenten antwortet der Zugführer lediglich: „Nichts!" So wurde die Erzählung auch in die Gesammelten Werke aufgenommen[3].

Warum hat Friedrich Dürrenmatt den letzten Satz gestrichen? Zieht er damit die Konsequenz aus einem Schriftstellerleben, das er als „zähschreibender Protestant", wie er sich selbst einmal nannte, begonnen hatte? Hat der späte Nachfahre des protestantischen Pfarrers Albert Bitzius, alias Jeremias Gotthelf, dessen mutiges eidgenössisches Herz und dessen schwerflüssiges, aber iraszibles Berner Blut Friedrich Dürrenmatt geerbt hatte und dessen eigenes literarisches Werk in denselben Tiefenschichten wurzelt wie das des Jeremias Gotthelf, die Feder als Atheist aus der Hand gelegt?

Angesichts vieler Äußerungen des späten Dürrenmatt kommt man an dieser Frage nicht vorbei. Der Schreiber dieser Zeilen weiß sogar von einem engen Freund Dürrenmatts, daß dieser im Spätherbst 1989, nach einem opulenten, mit reichlich Chablis und Pommard begossenen Mahl, von sich behauptet hat, er sei Atheist. Aber was hat Dürrenmatt in seinen homerischen Weinlaunen nicht alles behauptet! Zur Provokation war ihm jedes Mittel recht.

Dürrenmatt ist in seiner auf die Spitze getriebenen, zum Paradox neigenden Logik von einer ganz bewußten und absichtlich aufreizenden Widersprüchlichkeit gewesen. Wer ihn eindeutig festlegen will, versündigt sich am sokratischen Ernst seiner Wahrheitssuche. Die Frage, ob Dürrenmatt am Ende seines Lebens Atheist war, ist weder mit einem klaren und bestimmten Ja noch mit einem entschlossenen Nein zu beantworten. Untersucht man Dürrenmatts Werk auf dieses Problem hin, findet man ebenso viele Stellen, die die Atheismusthese bestätigen, wie solche, die sie verneinen. Auch der Schluß der Erzählung „Der Tunnel" hilft hier nicht weiter. Das lakonische „Nichts!" der letzten Fassung kann tatsächlich, besonders im Kontext mit dem gestrichenen Satz, als Verneinung der Sinnfrage im Sinn von Paul Valérys „Rien. Rien" im „Faust" gedeutet werden.

Wir können das „Nichts!" und das an die Stelle der Hoffnung auf Gnade gesetzte Schweigen aber auch als impliziten Schrei nach Gnade deuten, als einen in seiner Verzweiflung stummen Schrei, nicht als eine Zurücknahme, sondern als ein sarkastisches Hinunterschlucken des Eingeständnisses aus „Ein Engel kommt nach Babylon", daß alles Gnade ist. Die Streichung des letzten Satzes bedeutet

nicht unbedingt, daß der Dichter sein Vertrauen in die Gnade Gottes zurücknimmt. Sie kann auch ein Hinweis darauf sein, daß er eine eindeutige Stellungnahme verweigert. Er will, übrigens eine typisch protestantische Haltung, sich nicht als Vermittler zwischen Gott und den Menschen stellen und überantwortet deshalb seine Leser sich selbst, das heißt ihrem subjektiven Gewissen. Die Antwort auf die Frage, warum Dürrenmatt sich verweigert, finden wir in dem langen Gedicht „Gott und Péguy“ [4]. Dort ruft Gott aus: „Zum Teufel mit den falschen Meinungen, / die über mich verbreitet werden.“

Frage nach Gott

Unter den zeitgenössischen Autoren ist Friedrich Dürrenmatt, insofern er die Welt parabolisiert und Weltmodelle entwirft, die zu theologischen Fragestellungen zwingen, der Theologe per excellence. Keines seiner großen Theaterstücke, angefangen bei dem Wiedertäuferstück „Es steht geschrieben“ (1947) bis zu der Komödie „Achterloo“ (1983; 1984), das nicht auf irgendeine Weise auch die Frage nach Gott stellt. Wie messerscharf Dürrenmatts theologische Intelligenz ist und welche stupende Gabe zur theologischen Spekulation er besitzt, stellt er immer wieder in seiner essayistischen Prosa unter Beweis. Wer eine Kostprobe davon will, lese seine Auseinandersetzung mit der theologischen These, daß Gott Liebe ist und nur Liebe sein kann [5].

Dürrenmatt beginnt mit sehr spitzfindigen Überlegungen zur Absolutheit Gottes und der sich daraus ergebenden Qualität seiner Liebe sowie der dadurch notwendig gewordenen Beschaffenheit der von Gott geschaffenen Welt und des Menschen, die nur unvollkommen sein können, weil die Liebe Gottes sonst in sich zusammenfalle, denn ein vollkommener Schöpfer und eine vollkommene Schöpfung würden sich gegenseitig aufheben, da Gott ihr nur in narzißtischer Selbstbewunderung gegenübersitzen könne. Dann kommt Dürrenmatt zu Schlußfolgerungen, auf die wir später zu sprechen kommen. Der Schluß des Gedichts „Charles Péguy“ stellt eine Vorstufe dar. Friedrich Dürrenmatt kommt zu der Einsicht, daß Gott nur der „ganz Andere“ sein kann, wie Karl Barth es formuliert. Deshalb ziemt es dem Menschen nicht, „falsche Meinungen“ über ihn zu verbreiten. Das einzige, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, ist, daß er die Liebe, die absolute Liebe ist. Mehr kann der Mensch nicht wissen. „Das Credo quia absurdum ist kein Beweis des Glaubens, sondern sein unerbittliches Zurückgestoßensein ins Subjektive, Unbeweisbare.“ [6]

Wie aber soll der Mensch, der sich in eine Welt gestellt sieht, die einem Zug gleicht, der führerlos ins Ungewisse hineinrast, wissen, wie er sich angesichts der Katastrophe verhalten soll? Nach Friedrich Dürrenmatt muß er mutig sein. Wie dieser Mut beschaffen ist, beschreibt er in einem Gedicht [7]:

Das Unvermeidliche wartet
Es kommt nicht. Du kommst
Die Maus bist Du. Darum
Sei kein Held
Denn dem Furchtlosen
Ist auch das Vermeidliche
Unvermeidlich.
Fürchte Dich. Bleib ein Mensch.

Der letzte Satz enthält eine Falle, wie sie Dürrenmatt seinen Lesern gerne stellt. Die Eilfertigen und Unbedachten unter ihnen tappen blindlings in sie hinein. Dürrenmatt benutzt als Stilmittel, wie so oft, die kaum merklich, aber doch entscheidend veränderte Stereotype, die eine gängige Redensart völlig auf den Kopf stellt. Diese Stellen werden nicht zum Stein des Anstoßes dadurch, daß man über sie stolpert, sondern weil man über sie hinweggeht, ohne zu stolpern. „Fürchte Dich nicht" ruft man jemandem zu, der Angst hat. „Fürchte Dich" schreibt Dürrenmatt. Nur wer sich fürchtet, nimmt die Gefahren wahr, die ihn bedrohen.

Aber was nützt eine Angst, können wir fragen, die nicht dazu treibt, uns handelnd aus ihr zu retten? Nach der letzten Fassung von „Der Tunnel" soll der, der in einem Zug sitzt, der in die Katastrophe rast, nichts tun. Weshalb er nichts tun soll, können wir aus dem Schluß des oben zitierten Gedichtes herauslesen:

Was Dir gehört, gehört Dir nicht
Was allen gehört, gehört Dir
Die richtigen Gedanken
Sie sind freundlich
Auch wenn sie feindlich scheinen
Du kannst sie nicht allein denken
Du kannst sie nicht allein überprüfen
Du kommst nicht allein auf sie
Allein vor sie kommst Du allein
Sie sind Deine und unsere Richter
Wir sind falsch und Du, nicht sie
Liebe ihr Urteil, wende es an
Vielleicht wird dann das dunkle Tier
Sich räkelnd unter einem Bett
Oder schnurrend an einer Straße geduckt
Sein unmenschliches Tagwerk
Menschlich verrichten
Dich nicht
In einer Gaskammer fressen.

Zwischen der ersten und der zweiten Fassung des Schlusses der Erzählung „Der Tunnel" liegt eine deutlich nachzeichenbare Entwicklung im Denken von Friedrich Dürrenmatt. Er hat die theologische Dimension der Sinnfrage nie ausgeklammert, im Gegenteil, alles, was er geschrieben hat, zielt auf sie hin.

Das Böse

Die erste Fassung spiegelt den Stand des theologischen Denkens von Friedrich Dürrenmatt bis zu „Ein Engel kommt nach Babylon" und dem „Besuch der alten Dame". Das Böse wird verstanden als eine Realität. Es ist nicht bloß die Abwesenheit des Guten, sondern es ist wirklich und wirksam wie das Gute. Das Böse kam in die Welt durch den Riß in der Schöpfung, der dadurch entstand, daß der Mensch in seiner notwendigen Kontingenz sein wollte wie der absolute Gott. Er wurde aus dem Paradies vertrieben, und zugleich wurde ihm die Erlösung versprochen. Diese Erlösung versteht Friedrich Dürrenmatt im Sinn der protestantischen Theologie. Die Welt, das Reich zur Linken Gottes ist heillos verderbt. Die Erlösung kann nur geschehen durch die von Christus durch seinen Tod am Kreuz erworbene Gnade. Der Mensch kann, um gerettet zu werden, nichts weiter tun, als sich der Gnade Gottes zu überantworten, sich auf ihn zufallen zu lassen. Diese Gnade erwirbt er, indem er, wie Ill im „Besuch der alten Dame", seinen Egoismus, seinen Mangel an Liebe, seine Verblendung durch die materiellen Güter der Welt erkennt, seine Schuld einsieht und sich rückhaltlos der Gnade Gottes überliefert. So wird er Teil des Heils- und Erlösungsplans Gottes, der dem Menschen seine Gnade nicht aufzwingen kann, sondern sie nur dem zukommen läßt, der sich ihr bedingungslos ausliefert. Indem der Mensch seinen Mitmenschen ohne Einschränkung liebt, tut er aus der Freiheit der Kinder Gottes heraus, was in Gottes ewigem Plan vorgesehen ist, wozu uns Gott aber nicht zwingen kann, weil er die Quelle unserer Freiheit ist. Um seinen Heilsplan zu verwirklichen, bedarf er der Menschen.

Angesichts des absurden Weltbetriebs und der Leiden der Menschen wird dann Dürrenmatts bohrendes Fragen nach dem Warum der unvollkommenen Schöpfung immer schärfer und bissiger. Er fragt sich, ob Gott, weil er die absolute Liebe ist, die Welt nicht zugleich auch hassen muß und sie zerstören will, damit so ein Jüngstes Gericht möglich wird, das eine neue Schöpfung ohne das Böse, mit einem schuldlosen Menschen erlaubt. Dürrenmatt entfernt sich in diesen theologischen Spekulationen, die vor allem die für ihn typische erbarmungslose Logik kennzeichnet, immer weiter nicht nur von der katholischen, sondern auch protestantisch-evangelischen Schultheologie[8]. Für skrupulöse, auf Orthodoxie bedachte Schultheologen haben sie gewiß den Schwefelgeruch der Blasphemie. Aber man kann sie genausogut als eine verbissene, auf letzte logische Konsequenz bedachte Rechtfertigung Gottes, wie ihn das Alte und das Neue Testament darstellen, ansehen.

Das „Nichts!" des Zugführers in der Erzählung „Der Tunnel" kann auch bedeuten, daß falsches Denken den Menschen dahin geführt hat, wo die apokalyptische Katastrophe unvermeidbar geworden ist, weil der Mensch selbst zu seiner Rettung nichts mehr zu tun vermag und nur noch das Hoffen auf die Gnade

Gottes oder die, sei es resignierte, sei es revoltierte Abwendung von Gott übrigbleiben. Die Katastrophe geht aber nicht auf das Konto Gottes, der, würde er in seinen von Ewigkeit her gegebenen Plan eingreifen, sich selbst in seiner Absolutheit aufheben würde. Die Menschen müssen ihr falsches Denken selbst korrigieren. Das Böse können sie nicht aus der Welt schaffen. Es ist die Folge der Endlichkeit und Bedingtheit der Welt und des Menschen, die durch die Absolutheit Gottes, ohne die er nicht Gott ist, gegeben ist. Die apokalyptischen Reiter aufzuhalten, geht über menschliches Vermögen. Den Tod kann der Mensch nicht abschaffen. Aber er kann ihn menschlich machen. Er kann, indem er sich weigert, dem Tod auf irgendeine Weise zu Diensten zu sein, den Herrschaftsbereich des Todes einengen und seine Schrecken lindern. Er kann dafür sorgen, daß der Tod und die Not den Menschen nicht seiner unveräußerlichen Menschenwürde entkleiden und daß das apokalyptische Tier „sein unmenschliches Tagwerk menschlich verrichtet".

Menschlichkeit

Dürrenmatt gibt dem Begriff „menschlich" wieder seinen konkreten, existentiellen, einfachen, bescheidenen, aller humanistischen Großtönerei entkleideten Sinn. Aber gerade diese bescheidene Menschlichkeit verlangt vom Menschen mehr als der großspurige Humanismus, weil sie sich nicht damit abfindet, daß das Böse zum Menschen gehört und die Unmenschlichkeit menschlich ist. Vielmehr macht der Schweizer Moralist Triumphalisten und vollmündige Propheten der Humanität lächerlich, die im Namen des christlichen Abendlands und der Treue zu „ewigen" Werten die Unmenschlichkeit als notwendig erklären und Menschen unmenschlich auf dem Altar der Menschlichkeit opfern. In dem schon zitierten Gedicht „Gott und Péguy" ruft Gott aus:

> Ich bin der Gott derer, die erschlagen am Boden liegen.
> Darum will ich auch nichts mehr von ihren Kreuzzügen
> hören und ihren besten Soldaten
> In wessen Namen sie auch kämpfen. Es klingt mir
> zu sehr nach Bartholomäusnacht und der
> Inquisition.
> Charles Péguy schweige davon. Sie stinken mir zum Himmel.

Gesehen im Kontext des Gesamtwerks von Friedrich Dürrenmatt ist die Neufassung des Schlusses der Erzählung „Der Tunnel" nicht zwingenderweise als resignierter oder zorniger Rückzug in ein atheistisch-absurdistisches Weltverständnis zu deuten. Es kann auch so verstanden werden, daß die Menschen umdenken und einsehen lernen müssen, daß man wohl von einem Zug, der mit verschlossenen Türen und ohne Lokomotivführer dahinrast, nicht abspringen kann. Aber

statt sich wie eine Herde von verängstigtem Vieh in hilfloser Angst in den letzten Abteilen zusammenzudrängen, statt sich, wie der mit der Nimzowitsch-Verteidigung beschäftigte Schachspieler, jeder zwischenmenschlichen Kommunikation zu verweigern, kann man Gedanken darüber austauschen, wie die Katastrophe noch zu verhindern ist, was man tun kann, um ihre Folgen zu mindern. Und im schlimmsten Fall kann man sich durch menschliche Wärme gegenseitig stützen und aufrichten, um in Würde unterzugehen, einsehend, daß man zwar nichts dafür kann, daß man im falschen Zug sitzt, daß dies aber ein Grund mehr ist, sich als Mensch unter Menschen, das heißt als Leidensgefährte unter Leidensgefährten zu benehmen. Anders ausgedrückt: Daß die Welt unvollkommen ist, daran trägt der Mensch keine Schuld. Daß er sich aber nicht bemüht hat, sie in aller Bescheidenheit und im Bewußtsein seiner Unvollkommenheit wohnlicher zu machen, daran ist ganz allein der Mensch in seiner sträflichen Hybris schuld.

Es sind nie die Galionsfiguren der Geschichte gewesen, die den Versuch unternahmen, die Erde wohnlicher zu machen. Es waren nicht die strahlenden Heldenfiguren, sondern die scheinbaren Versager vom Schlag des Kaufmanns Ill im „Besuch der alten Dame" oder des Romulus, des letzten römischen Kaisers, denen die richtigen Gedanken gehörten. Und es sind die scheinbar leichtfertigen und doch so tief ernsten Komödianten des Welttheaters vom Schlag eines Friedrich Dürrenmatt, die machen, daß sie nicht vergessen werden:

Wer die Erde wohnbar
machen will
Und freundlicher
Den lacht man aus
Jagt ihn fort
in stinkende Sümpfe
Dann vergißt man ihn
Doch sein Werk ist nicht verloren
Den fernen Nachfahrn
bringen es
Leichtfertige Komödianten.

ANMERKUNGEN

[1] In: Die Stadt. Prosa (Zürich 1952).
[2] In: Friedrich Dürrenmatt Lesebuch (Zürich 1978).
[3] Ges. Werke, Bd. 5 (Zürich 1988) 215–231.
[4] Ges. Werke, Bd. 7, 538.
[5] Ebd. 193–197. [6] Ebd. 196. [7] Ebd. 539. [8] Ebd. 195–197.

Hans Zirker

„Sagt nicht Drei!"

Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam

Mit aller verbalen Macht wehrt sich Karl Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik" gegen die theologische „Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus' ein Gemeinsames hätten"[1]. Energisch hält er dagegen, daß sich der Islam seinen einen Götzen „gewissermaßen in Potenzierung allen sonstigen Heidentums" aufbaue – nur in „noch größerer Primitivität"; deshalb sei es völlig verfehlt, hier Christen und Muslime in ihrem Glauben einander verbunden zu sehen: „Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, mit der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!"[2] Doch noch der gereizte Ton dieser polemischen Abwehr läßt auf seine Weise eine Nähe der beiden Glaubenspositionen erkennen – in der Furcht, verwechselt oder auch nur ernsthaft aufeinander bezogen zu werden.

Im kontrastierenden Hintergrund steht letztlich die in der Aufklärung verbreitete Hochschätzung des islamischen Monotheismus, nach der „alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe"[3], „die mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war, und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weil vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zuschulden kömmt"[4].

Wenn wir von unserem christlichen Verständnishorizont her auf den Islam schauen, sehen wir uns in eine Lage versetzt wie gegenüber keiner der großen Religionen sonst in unserer Welt: Nur der Islam formuliert sein Bekenntnis in ausdrücklicher Wahrnehmung des Christentums und letztlich in der Absetzung von ihm. Damit ist das Verhältnis vergleichbar dem der Christen gegenüber den Juden: Wie sich die neutestamentlichen Schriften immer wieder auf Israel und die Juden zurückbeziehen, so auch der Koran außerdem noch auf die Christen. Dabei sind diese für ihn nicht nur Gegenstand der Verkündigung – er spricht nicht nur über sie –, sondern sie sind immer wieder auch Adressaten – er spricht sie unmittelbar an. So auch an der Stelle, die in der Überschrift zitiert ist: „Ihr

Leute des Buchs, treibt es in eurer Religion nicht zu weit, und sagt über Gott nichts als die Wahrheit! Der Christus Jesus, der Sohn Marias, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten! Sagt nicht: Drei! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott" (4, 171).

Grundlegende Voraussetzung des Koran ist dabei, daß er keinerlei neue Lehre bringen will, sondern nur das ins Bewußtsein rufen und bekräftigen, was die Menschen vom Anfang der Schöpfung an schon wissen müßten. Nach Sure 7, 172 waren alle Menschen schon vor ihrer irdischen Existenz von Gott zum Bekenntnis aufgefordert worden. „Bin ich nicht eurer Herr?" Und alle sagten: „Doch, wir bezeugen es." So sollten sie sich ein für allemal festlegen – „damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.'"

An dieses einfache Bekenntnis zu dem einen Herrn erinnerten die Propheten aller Völker und Zeiten, wenn es in Vergessenheit zu geraten drohte. Dementsprechend sagt Gott im Koran mit Blick auf die Christen: „Wir ließen nach ihnen [den früheren Propheten Israels] Jesus, den Sohn Marias, folgen, damit er bestätige, was von der Tora vor ihm war. Wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält und das bestätigt, was von der Tora vor ihm war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herabgesandt hat; und diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler" (5, 46f.).

Mohammed schließt sich demnach in seiner Verkündigung nicht nur an die vorhergehenden Propheten an, sondern er will inhaltlich auch in keiner Weise über sie hinausführen – entsprechend der Aufforderung von Sure 2 an alle Gläubigen: „Sagt: ‚Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist, und an das, was den Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied'" (2, 136). Daraus zieht der Koran schließlich die Konsequenz, daß die Muslime den „Leuten des Buchs" trotz aller Differenzen sagen sollen: „Unser Gott und euer Gott ist einer" (29, 46).

Freilich ist das christliche Bekenntnis zum dreifaltigen Gott für muslimische Theologie in doppelter Hinsicht eine „offenkundige Verderbnis"[5]: zum einen ein Abfall von „der *Natur*, in der Gott die Menschen erschuf" (30, 30) – nämlich den einen Herrn anzuerkennen und sich selbst als dessen Diener zu verstehen –, und zum anderen von der *Verkündigung der Propheten*, die Gott sandte – auch von der Verkündigung Jesu.

Daß es den Juden und Christen zumeist nicht möglich war, die ursprüngliche Identität ihres Glaubens mit der Verkündigung des Koran zu erkennen, war die große Enttäuschung Mohammeds und führte faktisch zu der besonderen Reli-

gion „Islam" – nach unserem üblichen Verständnis dieses Wortes. Aus islamischer Sicht dagegen müssen wir uns alle vom Anfang unserer Existenz her zunächst als „Muslime" begreifen, das heißt in wörtlicher Übersetzung als Menschen, „die sich (Gott) anheimstellen"; Christen, Juden usw. werden wir dagegen erst durch die besonderen Bedingungen unserer Lebensgeschichte.

Dieses innerhalb des Spektrums der Religionen unserer Welt einmalige Selbstverständnis des Islam bedeutet für das Christentum eine unvergleichliche Herausforderung. In seinem Glauben an die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist für einen weiteren Propheten, für eine neue korrigierende Prophetie, die faktisch die Religionsgeschichte wieder öffnet und zu einer konkurrierenden Religion führen muß, kein Platz.

Das Mittelalter hindurch suchte man die gegebene Situation durch gewaltige Karikaturen Mohammeds und des Islam zu bewältigen; doch auch heute noch liegen die Verlegenheiten offen zutage: Das Zweite Vatikanische Konzil konnte bei seiner so bemerkenswert hochschätzenden Würdigung des Islam nichts sagen zu Mohammed, nichts zum Koran – noch nicht einmal die Wörter kommen vor (und im übrigen ist selbst vom „Islam" als der Glaubensgemeinschaft nicht die Rede, sondern nur von den gläubigen „Muslimen")[6].

In der Theologie führt die unsichere Zurückhaltung gegenüber dem Islam weithin dazu, daß gerade diese eine der nichtchristlichen Religionen mehr oder minder unausgesprochen auf einem religiös und intellektuell relativ geringen Rang eingestuft wird. Da der Islam schon in seinen ersten Urkunden über das Christentum spricht – und besonders über dessen Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der Trinität Gottes –, ist die christliche Theologie von Anfang an bis heute geneigt, dem Islam ein kräftiges Maß theologischer Ignoranz oder Verständnislosigkeit zu unterstellen. Die Gegensätze werden dann vor allem auf flüchtige Kenntnisnahme des christlichen Glaubens zurückgeführt, auf mangelnde Vertrautheit mit den biblischen Traditionen, auf unzuverlässige Gewährsmänner und ähnliches mehr. Aber auch wenn all dies faktisch mit im Spiel ist, kann es der christlichen Theologie nicht hinreichen, sich darauf zu berufen.

Die Ablehnung der Trinität als Abwehr von Polytheismus

Wenn der Islam sich im Blick auf Gott mit aller Macht gegen irgendeine Dreiheit wendet, dann wehrt er in erster Linie die Vielheit von Göttern überhaupt ab. Polytheismus war in seiner ursprünglichen religiösen Umwelt ein selbstverständlicher Tatbestand. Da gab es nicht nur *„den* Gott", *Allah*, sondern auch eine im Namen schon entsprechende Göttin *Allat*; daneben aber noch viele andere himmlische Akteure. Interessanterweise berichtet uns eine zuverlässige Überlieferung, daß im Heiligtum zu Mekka, als es durch Mohammed von den „Götzen-

standbildern" gereinigt wurde, auch ein Bildwerk Marias und Jesu beseitigt wurde – mit angemessener Ehrfurcht[7]. Offensichtlich war die religiöse Landschaft Arabiens zur Zeit Mohammeds stark synkretistisch geprägt. Bestimmte Orte hatten ihre Schwerpunkte der Verehrung, besonders wenn sie wie Mekka Wallfahrtszentren waren; demnach waren auch bestimmte Stämme mit dem Kult besonderer Gottheiten verbunden. Wer reiste – und dies war die Lebensform sowohl der Nomaden wie der Handelsleute –, kam also immer wieder in den besonderen Einflußbereich anderer Götter. Dies schwächte zugleich das Ansehen und die Geltung jedes einzelnen. Deshalb scheint schließlich der Glaube an ein anonymes „Schicksal", an den unerbittlichen Lauf der „Zeit" (dahr), mächtiger gewesen zu sein als die Bindung an jeweils verehrte Gottheiten. So heißt es im Koran von den Ungläubigen: „Sie aber sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben; nur die Zeit läßt uns verderben.' Aber sie haben kein Wissen darüber; sie stellen nur Mutmaßungen an" (45, 24).

In der Umwelt Mohammeds gab es jedoch auch einzelne Fromme, die – ohne einer konkreten Religion anzugehören, also auch ohne Christ oder Jude zu sein – nur einen einzigen Gott bekannten. Man nannte sie *Hanife*. Für den Islam sind sie die Zeugen dafür, daß sich die Menschen allen geschichtlichen Religionen voraus schon dem einen wahren Gott anheimstellten, das heißt „Muslime" waren. So hält der Koran Juden und Christen kritisch entgegen: „Ihr Leute des Buchs, warum streitet ihr über Abraham, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? ... Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war ein gottergebener Anhänger des reinen Glaubens [oder: ein muslimischer Hanif], und er gehörte nicht zu denen, die [Gott noch jemanden anderen] beigesellen" (3, 65.67).

Mohammeds Botschaft schloß sich also dieser „Religion" der Hanife an; doch im Unterschied zu deren Beschränkung auf die private Frömmigkeit ging es ihm darum, seine soziale Umgebung zu verändern. Dies rief den energischen und aggressiven Widerstand der Mekkaner hervor, wohl aus verschiedenen Gründen: Zum einen konnten sie die Bedeutung ihrer Stadt als Wallfahrtszentrum gefährdet sehen (doch die spätere Geschichte zeigte, daß diese Furcht letztlich nicht gerechtfertigt war); zum andern aber – vielleicht vor allem – sahen sich die Mekkaner durch die drohende Gerichtspredigt Mohammeds in ihrem Selbstbewußtsein getroffen. Mit den vielen Göttern hatte man sich auch moralisch günstiger arrangiert. Die Verkündigung des einen Gottes ließ diese selbstgefällige Beruhigung nicht mehr zu. Denen, die sagten: „Es gibt nur unser diesseitiges Leben; wir sterben, und wir leben, und wir werden nicht auferweckt" (23, 37), hielt Mohammed die Worte des Koran entgegen: „Jeder wird den Tod erleiden. Ihr werdet euern Lohn am Tag der Auferstehung zugeteilt bekommen. Wer vom Feuer entfernt und in den Garten geführt wird, der hat das Ziel erreicht. Das diesseitige Leben ist nichts als eine betörende Nutznießung" (3, 185).

Diesem Ernst des Gerichts gegenüber sollte es keinen Ausweg geben. Dafür stand das Bekenntnis zu dem einen Gott, der keinen anderen neben sich hat. Denn wo mehrere sind, können sie untereinander in Rivalität geraten, um ihre jeweiligen Einflußsphären streiten, und sich so ihre Macht selbst ruinieren. „Es gibt keinerlei Gott neben ihm, sonst würde jeder Gott das für sich wegnehmen, was er geschaffen hat, und die einen von ihnen würden sich gegen die anderen erheben“ (23, 91).

In die traditionelle Theologie ging dieser Gedanke als „der Beweis aus der wechselseitigen Behinderung“ ein: In der polytheistischen Welt müßten die Folgen des himmlischen Widerstreites über „den Lauf von Himmel und Erde, über die Bahnen von Sonne, Mond und Sternen und die Berechnung des Tages, der Nacht und der Stunden“ sichtbar sein, doch „da all dies harmonisch arbeitet, ist bewiesen, daß das Universum einen weisen und wissenden Lenker hat, dem niemand sein Lenken streitig macht und gegen dessen Berechnungen sich niemand stellt“ [8].

Wo Juden und Christen nicht unzweifelhaft mit gleicher Radikalität auf der Einzigkeit Gottes bestehen wie der Koran, sieht dieser sie im Bannkreis des Polytheismus. Die massivsten Vorwürfe treffen dabei die Christen: „Sie sagen: ‚Gott hat sich ein Kind genommen.‘ Nein! Ihm gehört, was im Himmel und auf der Erde ist. Alle sind ihm ergeben“ (2, 116). „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Christus, der Sohn Marias.‘ Der Christus sagte: Ihr Kinder Israels, dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn! Wer Gott beigesellt, dem verwehrt Gott den Garten. Seine Heimstatt ist das Feuer. Die Unrecht tun, werden keine Helfer haben. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhafte Strafe treffen“ (5, 72f.).

So unterscheiden sich die Christen nach der Überzeugung des Koran in ihren Vorstellungen nicht von den Polytheisten, die meinen, Gott würde sich mit einer Frau paaren, um so ein Kind zu bekommen. Auf sie trifft also auch zu, was Sure 6 allgemeiner sagt: „Sie haben Gott Teilhaber gegeben: ... sie haben ihm Söhne und Töchter angedichtet ohne Wissen. ... Der Schöpfer der Himmel und der Erde – woher soll er ein Kind haben, wo er doch keine Gefährtin hat?“ (V. 100f.).

Wir finden im Koran nicht den geringsten Ansatz dafür, die christliche Rede vom Sohn Gottes von dieser polytheistischen abzuheben. Bezeichnenderweise lautet ein Argument in Sure 5, 75: „Der Christus, der Sohn Marias, ist nichts anderes als ein Gesandter. .... Seine Mutter ist eine aufrichtige Frau. Beide aßen Speise ...“ Damit scheint der nichtgöttliche, ganz menschliche Charakter bewiesen. Dementsprechend verweist der mittelalterliche muslimische Theologe Al-Ghazâlî (gest. 1111) in seiner „Schrift wider die Gottheit Jesu“ auf Jesu „Sprache,

Müdigkeit, Hunger, Durst, Schlaf, die Geburt von einer Mutter und – wie sie meinen, daß es sich bei der Kreuzigung gezeigt habe – Schmerzempfindung, wenn er sagte: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"; und die Folgerung scheint hier eindeutig: „Das alles macht unmöglich, daß er Gott ist"[9].

So wird schließlich in Sure 5 Jesus selbst von Gott zur Rechenschaft gezogen: „‚Jesus, Sohn der Maria, warst du es, der zu den Menschen sagte: Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?' Er sagte: ‚Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, so wüßtest du es... Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!'" (5, 116f.).

Nun könnte man es sich gerade mit Berufung auf dieses Zitat leichtmachen und in ihm den Beweis dafür finden, daß hier Mohammed in völliger Unkenntnis des christlichen Dogmas einem massiven Irrtum unterlegen sei; denn selbstverständlich trifft dies nicht die christliche Trinität. Aber zum einen wissen wir nicht, ob sich hier der Koran nicht doch gegen Vorstellungen wendet, die zur Zeit Mohammeds faktisch unter bestimmten christlichen Gruppen verbreitet waren und ihre Frömmigkeit prägten; zum andern – und dies ist erheblicher – entspricht das, was Jesus in dieser Sure als sein Bekenntnis bekräftigt („Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!"), in der theologischen Struktur letztlich dem, was wir aus den neutestamentlichen Evangelien als Glauben Jesu entnehmen können; selbst das Johannesevangelium läßt ihn noch beten: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast" (17, 3).

Muslimische Theologen entnehmen heute mit Zufriedenheit und nicht selten auch mit einer gewissen Schadenfreude den Veröffentlichungen unserer Exegeten das Eingeständnis, daß Jesus sich nicht selbst als Gott verkündet habe[10]; und sie weisen darauf hin, daß man dies schon immer hätte wissen können, wenn man nur auf den Koran gehört hätte. Selbst in religiösen Kleinschriften, wie sie etwa an den Buchständen vor Kairos Moscheen ausgelegt sind, registriert man in polemischer Vereinfachung die Ergebnisse christlicher Bibelwissenschaft.

Aber erheblicher als eine solche vordergründige Herausforderung ist der Tatbestand, daß es dem Christentum mit seiner Entfaltung der Christologie – und den vielfältigen Streitigkeiten darüber, die auch der Koran registriert – nicht gelang, von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so zu sprechen, daß der Vorwurf des Polytheismus erst gar nicht aufkommen konnte. Sein Bekenntnis zu Christus erfährt vielmehr bis heute gerade aus der unmittelbaren religionsgeschichtlichen Umgebung deutlichen Widerspruch: „Die von Judentum und Islam an die Adresse des Christentums gerichtete Frage lautet: Ist das Christentum mit seinem trinitarischen Bekenntnis dem Bekenntnis zum einen Gott nicht doch wieder untreu geworden?"[11] Freilich können wir auf eine derartige rhetorische Frage theologisch leicht antworten: Nein, die christliche Gotteslehre ist selbst-

verständlich nicht polytheistisch. Die Frage könnte jedoch auch anders lauten: Hat die christliche Dogmengeschichte für viele Menschen – insbesondere Juden und Muslime, aber vielleicht auch für zahlreiche Christen, die sich im Lauf der Geschichte dem Islam anschlossen – das Bekenntnis zu dem einen Gott verdunkelt, gefährdet, belastend kompliziert? Dann werden wir uns mit der Beantwortung der Frage schwerer tun.

Das Bekenntnis zur Einheit Gottes in den Konsequenzen muslimischen Glaubens und Lebens

Das muslimische Bekenntnis „Es gibt keinen Gott außer dem einen Gott“ ist eine negative Formulierung, wendet sich also gegen andere Annahmen. Dies haben wir gerade gesehen. Doch gewinnt es seine eigentliche Bedeutung nicht aus solchem Gegensatz, nicht aus der Ablehnung von anderem. Die Verkündigung des Koran artikulierte sich in dem Maß nachdrücklicher monotheistisch, als sie die Mekkaner von der *Unausweichlichkeit des Gerichts,* von der *uneingeschränkten Macht des Schöpfers* überzeugen wollte.

Wie der jüdisch-christliche Glaube setzt der muslimische sein Vertrauen darauf, daß die gesamte Welt, die Geschichte aller Völker und das Leben jedes Menschen in der Hand und im Blick einer einzigen Macht liegt; kein Raum und keine Zeit soll sich ihr entziehen, sich ihr gar entgegenstellen können. Darin besteht letztlich der Kern jedes monotheistischen Bekenntnisses. In Ps 139, 7–12 lesen wir: „Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich nieder am äußersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen. Würde ich sagen ‚Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben‘, auch die Finsternis wäre für dich nicht finster, die Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre wie Licht.“ Und ganz ähnlich verkündet der Koran: „Gottes ist der Osten und der Westen. Wohin immer ihr euch wendet, dort ist das Antlitz Gottes. Gott ist umgreifend und wissend“ (2, 115). Die Wirklichkeit soll im Grund nicht bestimmt sein von Abgrenzung und Zwiespalt, von Widerspruch und Rivalität, sondern sie soll ihren Bestand haben in umfassender Ordnung, aus der Einheit eines Willens.

In diesem Sinn sagt der berühmte „Thronvers“ von Sure 2, für Muslime eine der bekanntesten Stellen des Koran: „Gott – es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebenden, dem Beständigen. Nicht überkommt ihn Schlummer und nicht Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es, der bei ihm Fürsprache einlegt, außer mit seiner Erlaubnis? Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, sie aber begreifen nichts von seinem Wissen, außer was er

will. Sein Thron umfaßt die Himmel und die Erde, und es fällt ihm nicht schwer, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Gewaltige" (2, 255). Dementsprechend bindet Sure 3, 18 das Bekenntnis zum einen Gott an das Vertrauen, daß durch ihn die Welt die erhoffte soziale Ordnung gewinne: „Er setzt die Gerechtigkeit durch. Es gibt keinen Gott außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen."

Damit hat das monotheistische Bekenntnis für den Islam zugleich auch eine eminent *politische Dimension:* Es ist Ausdruck für den entschiedenen Willen, Einheit herzustellen und zu wahren, letztlich die gesamte Menschheit zusammenzuführen. Goethe faßte deshalb Mohammeds Wirken in das pointierte Wort: „Nur durch den Begriff des Einen / hat er alle Welt bezwungen."[12] In der für den Islam programmatischen Vokabel „at-tawhīd" – „die Einigung"[13] – ist der Blick auf Gott mit dem auf die gesellschaftliche Realität untrennbar verbunden.

Diejenigen, die Gott noch jemanden „beigesellen", setzen auf die Partikularität ihrer Sondergruppen; sie wollen nicht das eine Haus des Friedens, sondern den Zwiespalt. „Viele von den Leuten des Buchs möchten euch gern, nachdem ihr gläubig geworden seid, wieder zu Ungläubigen machen, aus dem Neid ihrer Seelen, nachdem ihnen die Wahrheit deutlich wurde" (2, 109). „Sie sagen: ‚Nur die werden den Garten betreten, die Juden oder Christen sind.' Das sind ihre Wünsche. Sag: ‚Bringt euren Beweis, falls ihr wahr redet!' ... Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keine Grundlage'; und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keine Grundlage.' Dabei lesen sie das Buch. So reden diejenigen, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das urteilen, worüber sie uneins waren" (2, 111.113). Gott will die Einheit der Menschen – „aber sie spalteten sich in ihrer Sache untereinander nach Büchern auf, und jede Partei freute sich über das, was sie hatte. Laß sie für eine Weile in ihrem Abgrund" (23, 53 f.).

Demgegenüber setzt der Koran auf die eine muslimische Glaubensgemeinschaft – die „*Umma*" –, die dem einen Gott entspricht und in der die Zersplitterung der Menschheit überwunden sein müßte: „Haltet alle am Seil Gottes fest, und spaltet euch nicht! Gedenket der Gnade Gottes euch gegenüber, als ihr Feinde wart und er Vertrautheit zwischen euren Herzen stiftete, so daß ihr durch seine Gnade Brüder wurdet; und als ihr euch am Rande einer Feuergrube befandet und er euch davor rettete. So macht euch Gott seine Zeichen deutlich ... Seid nicht wie diejenigen, die sich spalteten und uneins wurden, nachdem die klaren Beweise zu ihnen gekommen waren. Bestimmt ist für sie eine gewaltige Strafe" (3, 103.105).

Es ist für Muslime ein gewaltiges Trauma, daß auch unter ihnen bald nach dem Tod des Propheten die Zerwürfnisse einsetzten und sie bis heute ein Bild der Zerstrittenheit abgeben. Gegenwärtig wird es angesichts mancher politischer, kultureller und religiöser Aufbrüche etwas von Zuversicht überdeckt; aber der melancholische Rückblick in die Vergangenheit des Ursprungs in Mekka und

Medina liegt immer nahe. Schon vom Propheten überliefert seine erste Biographie aus dem 8. Jahrhundert, daß er unmittelbar vor seinem Tod beim Gang über den Friedhof ausgerufen habe: „Friede sei über euch, o ihr Volk der Gräber! Freut euch, daß ihr nicht mehr seid, wo die Lebenden sind! Wie Fetzen der finsteren Nacht nahen die Versuchungen [oder nach späterem Sprachgebrauch: Bürgerkriege, Spaltungen der Gemeinde], eine nach der anderen, die letzte schlimmer als die erste."[14] Der Glaube an den einen Gott verlangt nach muslimischer Überzeugung auch in den irdischen Verhältnissen die Anerkennung letztlich nur einer einhelligen Autorität; aus dem Bekenntnis: „Das Urteil liegt allein bei Gott" (6, 57) folgt als religiös-politische Konsequenz: „Ihr Gläubigen, gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und denen von euch, die den Befehl haben! Wenn ihr über etwas streitet, so bringt es vor Gott und den Gesandten, falls ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt. Das ist besser und führt zu einem schöneren Abschluß" (4, 59)[15].

So kann sich der Islam infolge seines radikalen Monotheismus auch nicht den neuzeitlichen Vorstellungen einer säkularen Welt mit einer Pluralität religiös-weltanschaulicher Standorte und einer Trennung von religiösem und staatlichem Zuständigkeitsbereich anschließen. „Säkularisierung" ist im muslimischen Raum durchweg ein schlimmes Schmähwort für die westlich dekadenten Verhältnisse, in denen das Christentum seine prägende Kraft verlor und die Gesellschaft dem moralischen Ruin überließ[16]. Wer dagegen bekennt, daß es einen Gott gibt, dem alles untersteht, der wird seinem Willen keinen Lebensbereich entziehen. Der Satz des Koran „Gott gehört die Herrschaft der Himmel und der Erde" (9, 116) hat wohl auch wie die ähnliche Bitte des Vaterunsers eine eschatologische Dimension – Gott wird seine Herrschaft durchsetzen –, aber weit mehr als im neutestamentlichen Zusammenhang wird hier ein Anspruch erhoben über die gegenwärtige Welt in all ihren Dimensionen.

Zugleich wird Gott selbst jedoch mit dem Bekenntnis zu seiner absoluten Einzigkeit aller weltlichen Wirklichkeit radikal entzogen. Er läßt ihr seine Weisungen zukommen, teilt sich ihr aber selbst nicht mit; denn nichts Welthaftes könnte ihn vermitteln; nicht einmal im Vergleich kann ihm etwas zur Seite gestellt werden. „So führt für Gott keine Gleichnisse an! Gott weiß; ihr aber wißt nicht" (16, 74). Alle Offenbarung Gottes gewährt uns nur eine Sprache über ihn, die für uns zuverlässig hinreicht, ohne daß wir zu sagen wüßten, wie sie auf Gott zutrifft. Deswegen kann muslimische Theologie beschwörend sagen: „Denkt über alles nach, nur nicht über das Wesen Gottes!"[17] Über dieses Problem der Leistungsfähigkeit religiöser Sprache gab es in muslimischer Theologie heftige Auseinandersetzungen.

Der radikal eine Gott ist zugleich der absolut Verborgene. Er ist uns nahe; aber wir haben keinen Zugang zu ihm. Nur wer ihm etwas oder jemanden beigesellt, meint, es gäbe zu ihm Vermittlungen. Deshalb betont der Koran: „Gäbe es

neben ihm noch Götter, wie sie [die Ungläubigen] sagen, dann würden sie nach einem Weg suchen, zum Herrn des Thrones zu gelangen" (17, 42). Dieser Weg aber ist verwehrt.

Deshalb kann man jedoch keinesfalls sagen – wie man dies gelegentlich auf christlicher Seite tut –, daß Gott für den Islam „der starre, unbewegte, einsame Gott" wäre, für den biblischen Glauben dagegen „der lebendige Gott in liebender Gemeinschaft"[18]; daß man Gott außerhalb des trinitarischen Glaubens für „ein höchst einsames Wesen" hielte, „das als Gegenüber notwendig der Welt bedürfte und das eben damit sein Gottsein verlieren würde"[19]. Eine solche Alternative ist viel zu grob. Auch nach dem Koran ist Gott „barmherzig und liebevoll" (11, 90); er wendet sich den Gläubigen zu als denjenigen, „die er liebt und die ihn lieben" (5, 54)[20]. Freilich hebt dies nach muslimischer Überzeugung nicht die Distanz von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf in einer sie umgreifenden Gemeinschaft auf; und keinesfalls macht er gar Gott der Menschen bedürftig.

Die Anerkennung der Einheit und Einzigkeit Gottes ist demnach für den Islam die unabdingbare Voraussetzung und Forderung des rechten Glaubens schlechthin – von seiner spirituellen und theologischen Bedeutung bis zu seinen politischen Konsequenzen. Alle menschlichen Vergehen dürfen mit der Barmherzigkeit Gottes rechnen, nicht aber die Verweigerung dieses Bekenntnisses: „Wahrlich, Gott vergibt nicht, daß ihm beigesellt wird; doch er vergibt, was darunter ist, wem er will. Aber wer Gott beigesellt, der hat eine gewaltige Sünde ausgeheckt" (4, 48). Nach der uns christlich gewohnten Sprache wäre dies also „die Sünde wider den Heiligen Geist", von der es im Evangelium ebenfalls heißt: „Aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben" (Mt 12, 31).

Das christliche Bekenntnis zu Gott angesichts des muslimischen Monotheismus

Für das Verhältnis des christlichen und des muslimischen Glaubens an Gott ergab sich im Vorhergehenden, daß zwar einerseits die im Koran abgelehnte Dreiheit Gottes und Gottessohnschaft Jesu dem christlichen Bekenntnis nicht entspricht und deshalb das, was Christen mit ihrem trinitarischen Gottesbild meinen, im Koran nirgends auch nur andeutungsweise im Blick ist; daß aber andererseits die Verkündigung des Koran trotzdem der christlichen Lehre vom dreifaltigen Gott prinzipiell entgegensteht; eine versöhnende Vermittlung ist nicht in Sicht.

Diese Situation läßt aber immer noch die Frage zu, ja macht sie sogar dringlich, ob und wie sich der christliche Glaube angesichts des muslimischen Monotheismus überhaupt verständlich formulieren kann. Dies ist nicht erst ein Problem des interreligiösen Dialogs, sondern schon des christlichen Selbstverständ-

nisses in der Wahrnehmung des Islam[21]. Vor allem drei Gesichtspunkte sind dabei erheblich, die gewiß nicht die ganze Trinitätstheologie ausmachen, aber im Gespräch mit dem Islam beachtet werden sollten – zum Gewinn vielleicht auch für ein einfacheres christliches Reden von Gott:

1. Christen bekennen auf der Grundlage der neutestamentlichen Zeugnisse, daß sie selbstverständlich und ohne Einschränkung im Glauben Israels stehen wollen.

„Niemand ist gut außer Gott, dem einen“, lesen wir als ein Wort Jesu in den Evangelien nach Markus (10, 18) und Lukas (18, 19). „Gott ist einer“, schreibt Paulus in zweien seiner Briefe (Röm 3, 30; Gal 3, 20). „Du glaubst: Es gibt nur den einen Gott – und damit hast du recht“, lesen wir im Jakobusbrief (2, 19), einer relativ späten Schrift des Neuen Testaments. Was immer Christen darüber hinaus noch sagen mögen, es darf nicht gegen diese Grundüberzeugung stehen, die sie vom jüdischen Glauben gewonnen haben. Das zentrale biblische Wort „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einziger Herr“, dieses Wort, das als Rede von Mose an sein Volk überliefert ist (Dtn 6, 4), greift im Neuen Testament Jesus auf, als ihn einer der Schriftgelehrten fragt: „Welche Weisung ist die allererste?“ – „Da antwortete Jesus: Die erste ist: Höre Israel: Der Herr, unser Gott, ist einziger Herr“ (Mk 12, 28 f.).

2. Daß sich Gott offenbart, heißt nach biblischem Glauben letztlich: Er teilt sich uns selbst mit.

Im Verständnis der Bibel läßt Gott den Menschen nicht nur seine Weisung zukommen; er sagt ihnen nicht nur etwas, sondern er geht selbst auf sie zu, damit sie mit ihm Gemeinschaft haben; er will also nicht nur unter den Menschen Gemeinschaft stiften, sondern mit ihnen. Dementsprechend vergleicht der Prophet Hosea die Beziehung Israels zu Gott mit einer Ehe und läßt ihn zu seinem Volk sagen: „Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen; ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen“ (2, 21 f.). Und beim Propheten Jeremia mahnt Gott sein Volk mit den Worten: „Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist“ (2, 2).

So sieht die christliche Theologie – in der Entfaltung der biblischen Glaubenszeugnisse – auch die *Gnade* Gottes letztlich nicht als bloße Unterstützung, Leitung, Rettung durch Gott, sondern als Gegenwart Gottes selbst: Er läßt die Menschen an seiner eigenen Wirklichkeit, seinem Leben teilhaben, so daß schließlich der 2. Petrusbrief – in einer sehr gewagten Sprache – den Gläubigen sagen kann, daß „ihr ... an der göttlichen Natur Anteil erhaltet“ (1, 4). Der christliche Glaube hat mit der Formulierung des Paulus das Ziel vor Augen, daß am Ende „Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15, 28). Der Weg der Menschen führt demnach nicht nur in die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern zugleich über

diese hinaus zu Gott selbst. (In der islamischen Welt finden wir dieses Denken bei der Mystik und dem von ihr ausgehenden Strom einer Frömmigkeit, die erfüllt ist von der alles umgreifenden Wirklichkeit Gottes.)

In solcher Sicht liegt es nahe, daß die Bibel Gott nach dem Bild familiärer Beziehungen auch *Vater* nennen kann, nicht nur im Blick auf Jesus von Nazaret, sondern auch schon für das Volk Israel und seinen König, etwa David und Salomo. Sie alle können „Söhne" Gottes heißen. In diesem Sinn nennt Paulus Jesus den „Erstgeborenen von vielen Brüdern" (Röm 8, 29); in Gemeinschaft mit ihm sind sie also alle „Kinder Gottes". Damit steht Paulus schließlich auch der Sprache Jesu selbst nahe, der für Gott die Anrede „Vater" wählte, dabei sogar recht ungewöhnlich das besonders familiär-innige Wort „Abba"; der seine Jünger aufforderte, ebenso zu beten, und in der Bergpredigt seinen Zuhörern sagt: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet" (Mt 5, 44 f.).

Damit die Unvergleichlichkeit Gottes dennoch nicht vergessen werde, lehrt Jesus in einem der Evangelien: „Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel" (Mt 23, 9). So ist die biblische Rede vom „Vater" und seinen „Kindern" deutlich abgesetzt von den irdischen Beziehungen, die auf geschlechtlicher Zeugung und biologischer Abstammung beruhen.

Gelegentlich wird dies auch von muslimischen Theologen gesehen, aber den Christen gerade apologetisch entgegengehalten unter der offensichtlichen Annahme, daß diese sich nach ihrer dogmengeschichtlichen Vergangenheit einer solchen übertragenen Bedeutung keinesfalls mehr anschließen könnten[22]. Hier müßte eigentlich eine weiterreichende Verständigung möglich sein, zumal man auch von muslimischer Seite schon darauf verwiesen hat, daß der Koran der biblischen Benennung Gottes als „Vater" nicht völlig fernstehe, wenn er seinerseits Gott immer wieder den „Barmherzigen und Erbarmenden" nennt[23]. Doch trotz alledem sind an dieser Stelle die Differenzen der religiösen Sprache letztlich theologisch und spirituell so erheblich, daß man nicht mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus sagen kann: „Das Bekenntnis zum einen Gott, dem allmächtigen Vater, ist Christen und Juden, in etwa auch den Muslimen, gemeinsam." [24]

3. Nach biblischem Glauben läßt Gott seine Nähe erkennen in der Liebe der Menschen.

Nirgends in den Evangelien sagt Jesus selbst, daß er „Gott" sei; aber diejenigen, die sahen, wie er für sie da war, wie er sie lehrte, mit ihnen lebte und schließlich am Kreuz starb, sie erkannten in ihm die Zuwendung, die Nähe, die Offenbarung Gottes. Der Mensch Jesus wurde für sie die Stelle, an der sie sagen konnten: Wir haben erfahren, daß Gott mit uns ist.

Dies macht gerade das Johannesevangelium deutlich, das in seiner Weise, über

Jesus Christus zu sprechen, am weitesten geht. Wo sich hier zunächst Jesus betend an den „einzigen wahren Gott" wendet, ist er selbst also gerade nicht „Gott", sondern „der Gesandte" (17, 3); Gott steht ihm als der andere gegenüber. Wenig später aber bekennt im selben Evangelium einer der Jünger seinen Glauben, indem er sich Jesus mit den Worten zuwendet: „Mein Herr und mein Gott" (20, 28). Damit soll jedoch das vorhergehende Gebet Jesu nicht aufgehoben sein, sondern erfüllt werden: daß Menschen durch den Mitmenschen Jesus und in ihm „den einzig wahren Gott" erkennen.

Deshalb hängen in christlicher Theologie *Gotteslehre* und *Anthropologie* eng miteinander zusammen: Von Gott zu sprechen verlangt, daß man dabei auf den Menschen schaut. Die eine Perspektive ist nicht ohne die andere zu haben; beide erhellen einander. Für muslimische Theologie ist ein solcher Zusammenhang nicht gegeben; es kann ihr nur darum gehen, den *Willen* Gottes zu erkennen, nicht *ihn selbst* – gar vermittelt über das Selbstverständnis des Menschen. Wo dieser Unterschied übersehen wird, kann Theologie geradezu „als Dialoghindernis"[25] wirken.

Demgegenüber wäre es für das komplizierte Verhältnis von Christentum und Islam schon ein Gewinn, wenn sich die schlichte Einsicht durchsetzte, daß es bei dem trinitarischen Glauben der Christen nicht um die Zahlen „eins" und „drei" geht; schon gar nicht (wie muslimische Apologetik vielfach immer noch anzunehmen scheint) darum, daß Jesus ein Mensch war – diese Überzeugung müßte allen Seiten eine selbstverständliche Gemeinsamkeit sein –, sondern daß nach christlichem Glauben ein Mensch als Zeichen Gottes, als seine Sprache, seine Gegenwart erfahren werden kann. Dann wird allerdings auch „der Gegensatz zwischen dem eschatologischen Anspruch Jesu einerseits (mit der christlichen Theologie und Trinitätslehre als Folge) und der Prophetie Mohammeds andererseits (mit der Folge der Unüberholbarkeit des Korans)"[26] um so deutlicher hervortreten.

ANMERKUNGEN

[1] Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1 (Zollikon 1948) 505. [2] Ebd.

[3] G. E. Lessing, Von der Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten (1774), in: Lessings Werke, Bd. 18 (Berlin 1970) 46.

[4] Ders., Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit, ebd. Bd. 17, 186, von Lessing offensichtlich genußvoll referierend wiedergegeben.

[5] So der muslimische Theologe Ibn Taymiyya (gest. 1328): Das ist die aufrechte Religion. Brief des Ibn Taymiya an den König von Zypern (Würselen 1984) 26.

[6] Vgl. H. Zirker, Christentum und Islam (Düsseldorf 1989) 46–52.

[7] Vgl. A. J. Wensinck, Ka'ba, in: Handwörterbuch des Islam (Leiden 1976) 240.

[8] F. Kholeif, Der Gott des Korans, in: Der Gott des Christentums und des Islams, hrsg. v. A. Bsteh (Mödling 1978) 72.
[9] Zit. in: Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie. Jesus der Offenbarer I, bearb. v. F.-J. Niemann (Graz 1990) 119.
[10] Vgl. Salâh al-'Adjmâwî, nasrâniyya îsâ wa masîhiyyat bûlus (Das Christentum Jesu und das Christentum des Paulus) (Kairo 1409/1989) 199–234 („Die Reden der Wissenschaftler des Westens über die Verkündigung der Inkarnation Gottes im Christus, dem Herrn").
[11] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 294.
[12] J. W. von Goethe, West-östlicher Diwan, in: Weimarer Ausg., Bd. 6, 289.
[13] Vgl. aus der Neuzeit vor allem M.'Abduh, Risâlat at-tawhîd (Kairo 1897), engl.: The Theology of Unity (London 1966).
[14] Ibn Ishâq, Das Leben des Propheten (Tübingen 1976) 147.
[15] Zum Zusammenhang von Monotheismus und politischer Herrschaft vgl. T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 2 (München 1981) 101.
[16] Vgl. P. Antes, Ethik und Politik im Islam (Stuttgart 1982) 15–17; B. Tibi, Die Krise des Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter (München 1981) 162f.
[17] Ibn 'Abbas (gest. 688), zit. bei F. Kholeif (s. Anm. 8) 70.
[18] Ev. Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens (Gütersloh 1975) 411.
[19] W. Kasper (s. Anm. 11) 295, im Vergleich von Judentum, Christentum und Islam rhetorisch fragend.
[20] Vgl. A. Falaturi, Der Islam – Religion der Rahma, der Barmherzigkeit, in: Universale Vaterschaft Gottes, hrsg. v. dems. (Freiburg 1987) 67–87.
[21] Vgl. R. Caspar, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung, in: Concilium 21 (1985) 46–54.
[22] Vgl. Hâmid 'Abd al-Qâdir, al-islâm, zuhûruhu wa-ntisâruhu (Der Islam – sein Erscheinen und sein Sieg) (3. Aufl., Kairo o. J.) 45; S. al-'Adjmâwî (s. Anm. 10) 114.
[23] Vgl. A. Falaturi (s. Anm. 20).
[24] Kath. Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Kevelaer 1985) 75.
[25] Vgl. P. Antes, Theologie als Dialoghindernis, in: „Ihr alle aber seid Brüder", hrsg. v. L. Hagemann u. E. Pulsfort (Würzburg 1980) 29–39.
[26] W. Pannenberg, Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, hrsg. v. A. Bsteh (Mödling 1987) 194.

UMSCHAU

Ignatius feiern

Bücher zu den Jubiläen des Jesuitenordens

Die Gesellschaft Jesu feiert 1990/91 zwei Jubiläen: den 500. Geburtstag ihres Gründers, Ignatius von Loyola, und das 450. Gründungsjahr des Ordens. Solche Gedenktage, die in früheren Zeiten Anlaß boten, eher triumphalistisch den Zeitgenossen die eigene Geschichte bedeutsam vorzuführen, dienen heute der Selbstvergewisserung und einer moderaten Selbstdarstellung, die die Kontinuität der Sendung in vergangenen Jahrhunderten auch in der Gegenwart aufweisen will. Aus der Vielzahl der Publikationen sollen vier wichtige vorgestellt werden[1].

Grundlegend für jede weitere Beschäftigung mit Ignatius, mit seinem Leben und mit seinem Werk, wird der von Andreas Falkner SJ und Paul Imhof SJ herausgegebene, stattliche Band „Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556" sein. Dieses Opus zeichnet sich nicht nur durch wissenschaftlich präzise Beiträge aus, die zudem die Ergebnisse der neueren Ignatiusforschung aufgreifen. Es wird vor allem die Geschichte des Ignatius und seiner Gemeinschaft immer im Blick auf die heutige Zeit geschrieben. Nicht tote Vergangenheit, lebendige Gegenwart als Herausforderung und kritischer Maßstab ist gefragt – und diese steht immer unter dem Charisma des Anfangs. Die 38 von Jesuiten verfaßten Beiträge stellen geschichtliche Miniaturen dar, so zu den Studienjahren des Ignatius in Paris (1528-1534), zum Armutsideal der Jesuiten, über Peter Faber, den ersten Jesuiten in Deutschland, über die frühen Kollegien der Jesuiten, über das Testament des Ignatius in den Satzungen der Gesellschaft Jesu und nicht zuletzt im Exerzitienbuch. Dabei werden die spirituellen Quellen des Ordens immer wieder herausgehoben: der Geist der Exerzitien, die Mystagogie in das Geheimnis des je größeren Gottes, das Finden des göttlichen Willens, der demütige Dienst in der Kirche. Die Themenvielfalt, deren Bedeutung durch gut ausgewählte Bilder und Skizzen zusätzliches Gewicht gewinnt, wird zusammengehalten durch das Schreiben von Papst Johannes Paul II. an den Orden vom 31. Juli 1990 und den Brief von P. General Peter-Hans Kolvenbach vom 2. Februar 1989. Beide unterstreichen die zeitgemäße Option: Die Jubiläen sollen auf die Entdeckung des Willens Gottes in der heutigen Zeit und darin auf den je größeren Dienst in Kirche und Welt vorbereiten.

Anders als der große Gedenkband setzt Josef Stierli SJ an, wenn er in einem Taschenbuch „Ignatius von Loyola" auf der Suche nach dem Willen Gottes darstellt. Aus der guten Kenntnis der autobiographischen Texte des Ignatius und der Dokumente aus der Gründungszeit des Ordens heraus entwickelt er ein faszinierendes Bild des Heiligen, das, auf das Wesentliche beschränkt, in den beiden großen Lebensetappen – der Pilger, der Vater vieler Söhne – aufleuchtet. Das geistliche Profil des Heiligen steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Das Buch ist übersichtlich gegliedert und bringt jene Informationen, die man angesichts der entfalteten Quellenlage erwarten kann. Der besseren Lesbarkeit wegen wurde wohl auf einen wissenschaftlichen Apparat ebenso verzichtet wie auf eine kritische Problematisierung von Einzelheiten in der Lebensgeschichte: Alles in allem ein Taschenbuch, das erste grundlegende Informationen über Ignatius vermitteln will, Erkenntnisse, die durch das Zeugnis der geschichtlichen Quellen abgesichert sind und deren Geheimnischarakter eher in der Sachlichkeit verborgen ist.

Wieder eine Kurzfassung der Lebensgeschichte des Ignatius enthält sozusagen als Herzstück das Taschenbuch „Der Jesuitenorden heute", herausgegeben von Klaus Mertes SJ und Georg Schmidt SJ, das im übrigen mehr die heutige Ge-

stalt des Ordens in organisatorischen und geistlichen Strukturen und in der konkreten Lebenspraxis in den Blick nimmt. Besonders lesenswert sind die Berichte zu „aktuellen Tendenzen" und zu „neuen Aufgaben und Arbeiten", in denen auch das Verhältnis der Jesuiten zur Hierarchie und ihr neues Engagement für Glaube und Gerechtigkeit zur Sprache kommen. Der Text ist flüssig geschrieben und selbstkritisch; das ordenstypische Vokabular wird übersetzt. Der kleine Band enthält dazu eine Fülle von aktuellen Informationen, die den interessieren werden, der sich über die gängigen Vorurteile hinaus sachlich und aus kompetenter Quelle unterrichten will.

Endlich legt Heinz-Joachim Fischer, Korrespondent der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" in Rom, in seinem Taschenbuch eine kleine Summe seiner Studien über den Jesuitenorden und über seine Erfahrungen mit Jesuiten in Rom vor. Er schreibt in Kenntnis der Fakten und mancher Hintergründe. Was er zur Lebensgeschichte des Ignatius sagt – auch zu den Satzungen und zur Spiritualiät der Exerzitien – ist ebenso im Rückgriff auf die geschichtlichen Quellen aufgewiesen wie die Aufarbeitung der Geschichte. Es werden Themen behandelt wie: Reform und Reformation, der Jesuitenstaat in Südamerika, Barock und Theater im Dienst des Ordens, die Moral der Jesuiten. Ein langes Kapitel geht den Gründen der Aufhebung des Ordens (1773) nach, ein weiteres berichtet über das Engagement des Ordens „unter den Pius-Päpsten (1775-1958)", in einer Zeit, in der Licht und Schatten heute offensichtlich anders fallen als früher. Der Gegenwart gilt der letzte Teil des Buchs. Was heute an sachlich-kritischer Information über den Orden möglich ist, trägt Fischer zusammen, u.a. Strukturen des Ordens, Profil der Jesuitengeneräle Pedro Arrupe und Peter-Hans Kolvenbach, bedeutende Jesuiten: Karl Rahner, Kardinal Carlo Maria Martini und Bartolomeo Sorge, das Engagement der Jesuiten in den auch kirchlich schwierigen Erdteilen wie Lateinamerika, Asien und Afrika. Bei letzteren Berichten ersetzt zuweilen die Darstellung des bunten Kolorits den Einblick in die eigentliche Arbeit von Jesuiten. Wenn auch der Titel des Buchs insoweit in die Irre führt, als es sich nicht um einen „heiligen Kampf", sondern eher um einen „geistlichen Kampf" handelt, so muß man Fischer durchaus zugestehen, daß er das Wesentliche zur Gesellschaft Jesu in Geschichte und Gegenwart klärend, ausgewogen und wohlwollend dargestellt hat.

Ignatius feiern? Am Ende wird es darum gehen, seine Gestalt und seine Sendung aus der Gegenwart heraus zu befragen, ob sie eine Antwort auf die Fragen der Jetztzeit sein können. Über die sachliche Information hinaus kann am Ende nur die Nachfolge auf dem Weg des Ignatius – in seinem Orden oder/und in den Exerzitien – zur existentiellen Evidenz über die bleibende Gültigkeit seines Charismas führen.

Roman Bleistein SJ

[1] Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Hrsg. von Andreas Falkner und Paul Imhof. Würzburg: Echter 1990. 486 S., 89 Abb. Lw. 98,-; Stierli, Josef: Ignatius von Loyola. Auf der Suche nach dem Willen Gottes. Mainz: Matthias-Grünewald 1990. 174 S. Kart. 12,80; Mertes, Klaus-Schmidt, Georg: Der Jesuitenorden heute. Mainz: Matthias-Grünewald 1990. 228 S. Kart. 12,80; Fischer, Heinz-Joachim: Der heilige Kampf. Geschichte und Gegenwart der Jesuiten. München: Piper 1987. 284 S. Kart. 17,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Geschichtlichkeit und Glauben. Zum 100. Geburtstag Johann Joseph Ignaz von Döllingers. Hrsg. v. Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück. München: Wewel 1990. 498 S. Kart. 68,–.

Die hier anzuzeigende Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers ist für jeden, der sich künftig mit diesem Theologen befassen will, geradezu unentbehrlich wegen der neunseitigen, den äußersten Winkel aufspürenden Bibliographie. Der Herausgeber Georg Denzler hat 14 Autoren versammelt, dankenswert zumeist nicht Großordinarien, und die Beiträge geordnet in vier Kapitel: „Universität und Forschung", „Kirche und Staat, Tradition und Progression", das mit 275 S. zu Recht umfangreichste Kapitel „Geschichte und Theologie" und das mit „Religionen" etwas zu universal betitelte Kapitel über Döllingers Beurteilung des Judentums und des Islam. Er selbst steuerte „statt eines Schlußwortes" die Abschiedsrede des Theologen an seine Studenten vom 11. März 1871 bei.

Die Frage, wie es zur Wende „von ultramontanen zum liberalen Döllinger" kam, interessiert angesichts gegenwärtiger „Wenden" auch von Theologen (so oder anders herum) ganz besonders. H. Schwedt, der 1980 eine wichtige Studie über G. Hermes vorgelegt hat, konnte die Entwicklung Döllingers mit beachtlichen Hinweisen aufhellen, aber doch nicht ganz nachvollziehbar machen (entgegen seinem Vorsatz, Döllinger in den Mittelpunkt der Konflikte in der Mitte des Jahrhunderts zu stellen – des Streits um J. B. Hirscher, der Vorbereitung des „Syllabus" – legt er diese in 60 S. ausführlich auf Grund gewiß sehr wichtiger Quellenforschung dar). O. Weiss (Historisches Institut der Redemptoristen in Rom) betrachtet den Rombesuch im Jahr 1857 als „ein Schlüsselerlebnis" und stellt die öffentlichen Konfliktfälle von 1861 und 1863, die Vorträge über den Kirchenstaat und die Münchener Gelehrtenversammlung, in diesen Horizont. Der wohl bedeutendste Beitrag stammt von W. Klausnitzer (Regens des Bamberger Priesterseminars) mit seiner behutsamen Analyse der „Theologierede" Döllingers beim Münchener Kongreß.

Es geht dabei nach den Worten Döllingers einerseits um das „Prophetentum" des Theologen, der aber andererseits im „Akt der Wahl sich einmal für immer der Führung und Lehrautorität der Kirche überlassen hat". Die Brücke in diesem Dilemma sollte für Döllinger die Kirchengeschichte sein. Doch gerade das Geschichtsverständnis des Kirchenhistorikers war sein theologisches Problem. Er will in der Abschiedsrede seine Studenten nicht auf eigene Interpretationen festlegen, vertraut aber zuversichtlich darauf, daß ein kritisches Studium der „Quellen" ein „ganz unabhängiges Urteil" ermöglicht. Dies ist der „Historismus" des 19. Jahrhunderts (der schwerlich mit W. Klausnitzer pauschal als „ungeschichtliche Aneinanderreihung von Fakten" zu bezeichnen ist). Zugleich aber hatte Döllinger in seiner Rede von 1863 „den gesamten Verlauf der Kirche" im Sinn des 450 gestorbenen Vinzenz von Lérins als das Wachstum eines Baums aus dem Kern der apostolischen Zeit verstanden.

Die Kontinuität der Kirche in all ihren historischen Diskontinuitäten, dies ist das Problem der universalen Geschichte und so auch der Kirchengeschichte. Es war das wissenschaftliche Problem des Kirchenhistorikers Döllinger – und es war sein ganz persönliches, das als solches weder in einer Harmonisierung noch in einer Kontrastierung des „ultramontanen" und des „liberalen" Mannes aufzuklären ist. Die Gedenkschrift gibt wichtige Anregungen für sehr aktuelles Bedenken an der „Wende" zum dritten Jahrtausend. *O. Köhler*

GAILLOT, Jacques: *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.* Erfahrungen eines Bischofs. Freiburg: Herder 1990. 191 S. Kart. 26,–.

Jacques Gaillot, 1935 geboren, seit 1982 Bischof von Evreux (Normandie), ist wegen seines unkonventionellen Verhaltens umstritten wie kaum ein anderer Bischof in Frankreich. So distanzierte er sich von der positiven Stellungnahme der französischen Bischofskonferenz zur atomaren Abschreckung (1983), bedauerte es, daß sich die Kirche bei den Demonstrationen für die katholischen Schulen beteiligte (1984), unterschrieb eine Zeitungsanzeige mit der Warnung vor einem „Begräbnis des Konzils" (1985), reiste mit französischen Kommunisten nach Südafrika (1987) oder plädiert für die Priesterweihe verheirateter Männer.

In diesem Buch berichtet er über seine Erfahrungen und die Motive, die sein Handeln leiten, zunächst in einer autobiographischen Skizze, dann in einem Interview. Den Schluß bildet eine Dokumentation aus französischen Zeitungen. Das Buch hilft dem Leser, sich sein Urteil aufgrund der Aussagen Gaillots selbst zu bilden. Er begegnet hier einem Bischof, dessen Ideal eine dienende Kirche ist, die sich für alle Menschen einsetzt und sich von allen Verstrickungen mit den Reichen und Mächtigen löst. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Vor vierzig Jahren, am 12. März 1951, verabschiedete der Bundestag das Gesetz, mit dem das Bundesverfassungsgericht errichtet wurde, das am 7. September 1951 seine Arbeit aufnahm. GOTTFRIED LEDER, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, würdigt die Bedeutung des Gerichts im Gesamtgefüge des Grundgesetzes und seine bisherige Rechtsprechung.

AVERY DULLES, Professor an der Fordham University, gibt einen Überblick über die Diskussion der Katholiken in den USA, wie man am besten den Herausforderungen der zeitgenössischen Kultur begegnen solle. Er identifiziert vier grundlegende Strategien und bringt sie in Beziehung zueinander.

Ehe und Familie sind einerseits erstaunlich stabile Größen, unterliegen aber auch einem tiefgreifenden Wandel. ANNETTE SCHAVAN, Geschäftsführerin der Bischöflichen Studienstiftung Cusanuswerk, analysiert die gesellschaftlichen Entwicklungen, die hier ihre Wirkung entfalten.

Ist Ethik ein System von vorgegebenen Geboten, nach denen sich der einzelne einfach zu richten hat, oder ist die Erkenntnis des jeweils richtigen Handelns eine Aufgabe der menschlichen Vernunft selbst? JOSEF FUCHS, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, macht deutlich, daß eine Moral immer innovativ sein muß.

Im Werk Friedrich Dürrenmatts (1921–1990) spielt theologisches Denken eine zentrale Rolle. FERNAND HOFFMANN, Professor für deutsche Literatur an der Universität Luxemburg, zeigt dies exemplarisch an der Erzählung „Der Tunnel".

Zwischen dem islamischen Monotheismus und dem christlichen Bekenntnis zum dreifaltigen Gott bestehen unüberbrückbare Gegensätze. Trotzdem stellt sich die Frage, ob und wie sich der christliche Glaube hier verständlich formulieren kann. HANS ZIRKER, Professor für systematische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Duisburg, geht diesem Problem nach.

Notwendigkeit der Mission

Viele Christen werden sich bei der Erwähnung von Mission zunächst an ihren Geldbeutel erinnert fühlen, und diese Reaktion wird, wohl nicht zu Unrecht, als eine Art Gewissensentlastung des Wohlstandsbürgers angesichts weltweiter Not eingeschätzt. Tatsächlich haben ja die Sammlungen finanzieller Mittel für die Tätigkeiten der Missionare, seien diese auf Orden bezogen oder bischöfliche Aktionen, immer wieder großen Erfolg.

Würde man hingegen die Frage nach dem Sinn und der Notwendigkeit von Mission überhaupt stellen, wäre der so Gefragte wohl schnell in Verlegenheit. Vielleicht würde er sich weniger auf die Behauptung versteifen, man solle den „Heiden" doch in seiner angestammten Religion lassen. Wer so argumentiert, dokumentiert seine Unwissenheit hinsichtlich vieler Naturreligionen, die in einer Welt von Geistern nur Ängste und deren Abwehrversuche hervorbringen. Oder aber er betrachtet – etwas intellektueller – die Christianisierung der nichtchristlichen Welt als nachkoloniale Vergewaltigung traditionell gewachsener Bräuche und Kulturen, die es um jeden Preis zu erhalten gilt. Vielleicht könnte ein Christ auch – fälschlicherweise – noch immer der Überzeugung huldigen, ohne den christlichen Glauben sei das übernatürliche Heil nicht zu erlangen.

Diesen Vorstellungen von Mission ist durch die jüngste Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über die bleibende Notwendigkeit der Glaubensverkündigung an alle Völker ein Riegel vorgeschoben. Dieses Rundschreiben ist ein gelungenes Dokument zeitgemäßer Theologie, selbst wenn hie und da kritische Anmerkungen vorgebracht werden. Was nämlich in vielen Theologien, in Predigt und Katechese weder hinreichend gesehen noch gesagt wird, ist die Tatsache, daß es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine unübersehbare Akzentverschiebung zwischen Glaubensvollzug einerseits und Glaubensinhalt andererseits zugunsten des Glaubensvollzugs gibt. Die Aussagen des Konzils, die die Heilsmöglichkeit eines Menschen, selbst des Atheisten, von dessen Gewissensentscheidung und einem entsprechenden Leben abhängig machen, lassen keine andere Interpretation zu, als daß der Glaubensvollzug heilsentscheidend ist (die „fides qua"), und nicht das Geglaubte, also der Glaubensinhalt (die „fides quae"). Ist es dann aber, und das päpstliche Dokument weicht dieser Frage nicht aus, nicht gleichgültig, welchem Glauben (oder welcher Weltanschauung) ein Mensch sich verpflichtet weiß? So sehr, daß Mission letztlich überflüssig würde?

Auch diesbezüglich wird in der Enzyklika die einzig richtige Antwort gegeben. Die „missio ad gentes" ist nicht deshalb notwendig, weil der Nichtchrist sonst sein ewiges Heil nicht erlangen könnte. Vielmehr geht es darum, hier und

jetzt, das heißt in diesem Leben, in christlichem Glauben, christlicher Hoffnung und christlicher Liebe, kurz im Reichtum christlicher Offenbarungsgewißheit das Dasein besser zu bewältigen. Es ist eben doch nicht gleichgültig, nach welcher Gewissensüberzeugung – jetzt inhaltlicher Art – ein Leben in seinen Freuden und Härten angenommen und gelebt wird. Für den Christen sollte es eine Selbstverständlichkeit sein, seinen Glauben weitergeben zu wollen, auch den anderen teilhaben zu lassen an dem, was nach dem Heilswillen Gottes für alle Menschen nicht nur sein, sondern auch gewußt sein soll. Deshalb ist die Notwendigkeit von Mission und Evangelisation zwingend.

Hier stellen sich freilich Schwierigkeiten ein, die theoretisch unbedeutsam, praktisch jedoch wichtig sind. Enzykliken haben einen eigenen Sprachstil, der dem heutigen Menschen nicht vermittelbar ist. Von der Kanzel verlesen wären sie langweilig. Folglich muß zum einen der Inhalt der Enzyklika in eine dem modernen Menschen zugängliche Sprache „übersetzt" werden. Dies mag mühsam sein, ist aber immerhin noch möglich. Weit problematischer hingegen ist die Präzisierung dessen, was in der Enzyklika zwar auch als Aufgabe der Mission (die in der Heimat beginnen muß) erklärt wird, dennoch aber nicht konkret genug ist. Es bleibt gerade in traditionell christlichen Ländern schwer zu erweisen, wo nun im Alltag des Lebens der christliche Glaube angesichts der Institution Kirche ein wirklicher „Gewinn" des Menschen ist. Gelingt eine solche Konkretisierung nicht, wird eine Einsicht in die Notwendigkeit von Mission – und Evangelisation auch im neuheidnischen Europa – nicht zu vermitteln sein. Hier steht die Theologie vor einer neuen Aufgabe, die ihr nicht gestellt war, so lange man der Überzeugung war, das ewige Heil des Menschen hänge von der Zugehörigkeit zum christkatholischen Glauben und damit von der Taufe ab.

Bezüglich der Inkulturation – an deren Beginn wir erst stehen, wie auch die Enzyklika sagt – und einem neuen, konziliaren Missionsverständnis wäre sicher noch die eine oder andere Anmerkung fällig. Nachdenklich allerdings stimmt, daß in der Enzyklika die jahrhundertelang geltende Lehre von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche ohne jede Erwähnung bleibt. So heißt es zum Beispiel in einer dogmatischen Aussage des Konzils von Florenz (1442), daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird. Diese Lehre ist dem Inhalt nach vielen christlich erzogenen Menschen noch bekannt; sie möchten vielleicht jedoch auch wissen, wie sich die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der neuen Enzyklika auf das Dogma des Florentiner Konzils reimen. Die Stärke der päpstlichen Enzyklika zur Mission liegt in den positiven Aussagen. Negativ gilt, daß, wie üblich, stillschweigend lehramtliche und autoritäre Probleme übergangen werden. Trotzdem ist die Enzyklika ein begrüßenswertes Dokument, dem nicht nur für die Mission Bedeutung zukommt. *Karl-Heinz Weger SJ*

Johannes Müller SJ

Internationale Schuldenkrise

Kirchliche Stellungnahmen zur ethischen Dimension

Seit August 1982, als Mexiko seiner hohen Schuldenlast nicht länger gewachsen war und seine Zahlungsunfähigkeit erklärte, ist von einer internationalen Schuldenkrise die Rede. Das Ausmaß dieser Krise zeigte sich in den folgenden Jahren, als immer mehr Entwicklungsländer in eine ähnliche Situation kamen. Seitdem ist dieses Problem ein Dauerthema internationaler Finanz- und Entwicklungspolitik, auch wenn es gegenwärtig weniger öffentliche Aufmerksamkeit erfährt.

Seit 1982 gibt es auch ein internationales Krisenmanagement, das bisher insoweit erfolgreich war, als es die damals reale Gefahr eines Zusammenbruchs des internationalen Finanzsystems abwenden konnte und den Ländern der Dritten Welt immer wieder – wenn meist auch nur vorübergehend – zur Zahlungsfähigkeit verhalf. Andererseits versagte dieses Krisenmanagement, da seine Maßnahmen weithin zu Lasten der Entwicklungsländer gingen, was zur Verelendung der Armen in diesen Ländern führte. Sogenannte „Brotrevolten" mit Hunderten von Todesopfern in vielen dieser Länder sind unübersehbarer Ausdruck dieser Notlage[1].

Diese Tatsache zeigt, wie sehr die Nord-Süd-Beziehungen und damit auch die internationale Verschuldung nicht nur ein wirtschaftliches, sondern auch ein ethisches Problem darstellen. Es ist daher nicht überraschend, daß sich die christlichen Kirchen wiederholt zu dieser drängenden Frage geäußert haben. Im folgenden sollen die wichtigsten Aussagen dieser Stellungnahmen im Rahmen eines systematischen Überblicks über Ursachen, Folgen und Lösungsvorschläge zur weltweiten Verschuldungsproblematik vorgestellt und kritisch gewürdigt werden.

Wichtige kirchliche Stellungnahmen

In den letzten Jahren gab es eine kaum mehr überschaubare Zahl kirchlicher Dokumente zur Verschuldung, was die Dringlichkeit dieses Problems zeigt. Eine ökumenische Studie zählte bis Ende September 1987 mehr als 250 Stellungnahmen von Bischofskonferenzen, einzelnen Bischöfen und ortskirchlichen Gruppen[2].

Weltweite Aufmerksamkeit fand die Erklärung der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax: „Im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise" vom 27. Januar 1987 (JP)[3]. Sie ist um eine sehr ausgleichende Sicht bemüht, was ihrer Akzeptanz zugute kam, aber auch eine gewisse Unbestimmtheit zur Folge hat. Ein Hinweis auf das Schuldenproblem findet sich auch in der Sozialenzyklika „Sollicitudo Rei Socialis" Johannes Pauls II. (SRS 19)[4].

In der Bundesrepublik meldet sich seit vielen Jahren die ökumenische Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) mit Stellungnahmen zu diesem Problemkreis zu Wort, meist aus Anlaß öffentlicher Anhörungen des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit[5]. Dabei versteht sich die GKKE ausdrücklich als Sprecher der Partnerkirchen und der Ärmsten in den Ländern der Dritten Welt. Die wichtige und sehr positive Funktion dieser Konferenz, katholischerseits von Justitia et Pax vertreten, ist leider auch in der kirchlichen Öffentlichkeit wenig bekannt.

Die Jahresversammlung von IWF (Internationaler Währungsfonds) und Weltbankgruppe im September 1988 in Westberlin war Anlaß für die Erklärungen der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz „Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung" (KW)[6] und der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst: „Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen" (EKD)[7]. Beide zeichnen sich durch sachliche Analyse und klare Gedankenführung aus und versuchen, die spezifische Verantwortung der Bundesrepublik Deutschland herauszuarbeiten.

Die internationale Schuldenkrise als finanztechnisches Problem

Die Gesamtschuldenlast der Entwicklungsländer hat sich seit Anfang der siebziger Jahre verzehnfacht und liegt seit 1987 ziemlich konstant bei ungefähr 1300 Milliarden Dollar. Für ihren Schuldendienst (Zins- und Tilgungszahlungen) mußten sie 1989 171 Milliarden Dollar aufbringen, davon 91 Milliarden nur für Zinsen[8]. Hiervon abweichende Zahlen erklären sich daraus, daß nicht immer alle Schuldnerländer und Schuldenarten berücksichtigt sind.

Aussagekräftiger als diese absoluten Zahlen sind sogenannte *Schuldenkennzahlen*, welche die Schulden zur wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit eines Landes in Bezug setzen. So liegt zum Beispiel die Schuldendienstquote (Schuldendienst im Verhältnis zu Exporterlösen) in den meisten hochverschuldeten Ländern bei mindestens 40 Prozent. Selbst zahlungsfähige Länder wie Indonesien mit Auslandsschulden von 55 Milliarden Dollar verwenden mehr als 30 Prozent ihres Staatshaushalts für den Schuldendienst. Eine wichtige Rolle spielt dabei die von Land zu Land sehr verschiedene Schuldenstruktur. Je nachdem, ob es sich um

günstige Kredite aus öffentlicher Entwicklungshilfe oder aber private Kredite zu Marktbedingungen handelt, unterscheiden sich Zinssätze, Freijahre und Laufzeiten ganz erheblich.

Die damit verbundene Belastung ist kaum mehr verkraftbar. So haben sich etwa allein die langfristigen Schulden der Entwicklungsländer in den Jahren 1980 bis 1986 von 430 auf 775 Milliarden Dollar fast verdoppelt, obwohl sie im gleichen Zeitraum 658 Milliarden Dollar für ihren Schuldendienst aufbrachten[9]. All dies hat dazu geführt, daß immer mehr Länder der Dritten Welt seit 1983 per Saldo mehr Geld in die Industrieländer transferieren als umgekehrt. In einer besonders kritischen Lage befinden sich Lateinamerika und die allerärmsten Länder, vor allem die Länder Afrikas südlich der Sahara.

Die enorme Zunahme der Verschuldung in den letzten fünfzehn Jahren hat finanztechnisch eine einfache Ursache. Wenn ein Land mehr importiert als exportiert, sei es für lebensnotwendige, entwicklungsbedingte oder auch fragwürdige Güter (Rüstungsimporte), oder wenn es Investitionen über das eigene Sparvermögen hinaus tätigen will, dann entsteht eine Devisen- bzw. Sparlücke. In diesem Fall muß es Kredite aufnehmen, dafür Zinsen zahlen und nach einer bestimmten Zeit die Schulden tilgen.

All dies schlägt sich in der *Zahlungsbilanz* nieder, die sich aus Leistungsbilanz und Kapitalbilanz zusammensetzt. Während erstere die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit (Außenhandel) widerspiegelt, gibt letztere Auskunft über Schuldenstand und Privatinvestitionen. Jedes verschuldete Land muß daher, wenn es nicht eines Tages zahlungsunfähig werden will, versuchen, durch eine positive Leistungsbilanz die Mittel für die Tilgung seiner Schulden aufzubringen. Anderenfalls verliert es seine Kreditwürdigkeit und ist dem Wohlwollen seiner Gläubiger ausgeliefert[10].

In diesem Fall muß es sich an die Gläubiger wenden und um ein *Umschuldungsverfahren* bitten, um neue Kredite zu erhalten[11]. Die damit verbundenen, für jedes Land getrennten (case by case) Verhandlungen finden in der Regel parallel auf drei Ebenen statt. Wichtigstes Teilstück ist ein Abkommen mit dem IWF, was immer voraussetzt, daß sich das Schuldnerland in einer Absichtserklärung (letter of intent) zu *Strukturanpassungsmaßnahmen* verpflichtet, wie vor allem Abwertung der Währung, Inflationsbekämpfung, Abbau von Staats- und damit Sozialausgaben, marktwirtschaftliche Reformen und Exportförderung. Diese Maßnahmen sollen kurzfristig seine Zahlungsfähigkeit und längerfristig seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit wiederherstellen. Verbunden damit ist die Zusage von IWF-Krediten. Gleichzeitig finden Verhandlungen statt über Umschuldungen und neue Kredite mit den Regierungen der Gläubigerländer (Pariser Club) und den privaten Gläubigern, in der Regel vertreten durch ein Bankenkonsortium (Londoner Club). Meist sind damit Umschuldungsgebühren und Strafzinsen verbunden.

Politische Ursachen der Verschuldung

So bedeutsam diese finanztechnischen Aspekte sind, noch wichtiger sind die komplexen, eng miteinander verwobenen politischen Ursachen der Verschuldung, die eine sehr differenzierte Betrachtungweise verlangen, wie alle kirchlichen Dokumente zu Recht hevorheben. Dabei lassen sich *interne Ursachen* in den Entwicklungsländern selbst und externe globale Ursachen unterscheiden.

Nur etwa 50 von mehr als 120 Entwicklungsländern mußten in den achtziger Jahren Umschuldungen vornehmen. Dies ist zumindest auch eine Folge ihrer sehr unterschiedlichen Schuldenpolitik. Für eine falsche Wirtschafts- und Finanzpolitik, unrealistische Wachstumsprogramme, entwicklungspolitische Fehlentscheidungen, unrentable Prestigeprojekte, Kapitalflucht und Korruption sind hauptsächlich die hochverschuldeten Länder selbst bzw. ihre Staatseliten verantwortlich. Diese Mitschuld spricht gegen eine einseitige Kündigung ihrer Verbindlichkeiten wie auch gegen einen unterschiedslosen Schuldenerlaß.

Die Schuldenkrise ist freilich wesentlich mitverursacht durch ein ungerechtes *Weltwirtschafts- und Weltfinanzsystem,* von dem die einzelnen Länder in sehr ungleichem Maß abhängig sind und das von den Industrieländern dominiert wird. Seine Strukturen haben sich aufgrund verschiedener Entwicklungen der achtziger Jahre höchst ungünstig auf die Entwicklungsländer ausgewirkt und ihre internen Fehlentscheidungen erheblich verstärkt.

Extreme Schwankungen der Ölpreise und der drastische Verfall der Rohstoffpreise auf dem Weltmarkt hatten vor allem für die ärmsten Länder verheerende Folgen. Mit sinkenden Exporterlösen mußten sie steigende Importpreise bezahlen, was zu einer generellen Verschlechterung des Austauschverhältnisses zwischen Export- und Importpreisen (terms of trade) führte. Gleichzeitig errichteten die Industrieländer wegen eigener Wirtschaftsprobleme wachsende Handelsschranken (Protektionismus), besonders gegen verarbeitete Importgüter aus der Dritten Welt. Die Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft und das Welttextilabkommen sind zwei besonders unrühmliche Beispiele. Mitverantwortlich sind die Industrieländer auch für Waffenexporte in teils schon hochverschuldete Länder, die sie bestenfalls verbal verurteilten.

Die durch den Ölpreisanstieg ausgelöste „Geldschwemme" der siebziger Jahre führte auf dem internationalen Kapitalmarkt zu scharfer Konkurrenz unter den Banken und verleitete viele von ihnen zu einer unsoliden Geschäftspolitik, einer „Politik des leichten Geldes". Sie drängten die Entwicklungsländer geradezu in Schulden, indem sie auch risikoreiche und sinnlose Projekte ohne übliche Sicherheiten finanzierten.

Als Anfang der achtziger Jahre die Vereinigten Staaten ihr – infolge von Rüstungsausgaben – hohes Haushaltsdefizit durch Kreditaufnahme deckten, führte dies zu extrem hohen internationalen Zinssätzen. Dies mußten einmal mehr die

Entwicklungsländer mit hohen Schuldzinsen und Kapitalabflüssen bezahlen. Es steht zu befürchten, daß die Politik der Bundesrepublik, die „Kosten der Einheit" durch Staatsverschuldung statt Steuern zu finanzieren, sowie die Kosten des Golfkriegs ähnliche Folgen haben werden. Ein Anstieg des internationalen Zinsniveaus um nur zwei Prozent, wie ihn die Weltbank prognostiziert, würde aber die gesamte Schuldenentlastung der Entwicklungsländer durch Umschuldungen von 30 bis 35 Milliarden Dollar im Jahr 1990 zunichte machen[12].

Hinter diesen Entwicklungen steht „ein zügelloser technologischer und wirtschaftlicher Wettbewerb, der immer mehr einem erbarmungslosen Krieg gleicht, in dem man sich nicht um die zerstörenden Auswirkungen auf die Schwächsten kümmert" (JP 18). Die Schuldenkrise ist daher Ausdruck und nicht Ursache der Störanfälligkeit der Weltwirtschaft.

Scheitern des bisherigen Schuldenkrisenmanagements

Die anfangs mit der Schuldenkrise verbundenen Risiken für das internationale Finanzsystem und die Industrieländer gelten heute als gering. Sehr viel härter betroffen waren von Anfang an die Entwicklungsländer, die fast ausnahmslos zu harten Sparmaßnahmen gezwungen waren, Hauptkritikpunkt aller kirchlichen Erklärungen. Sichtbarster Ausdruck dessen ist die vom IWF auferlegte Sanierungspolitik mit ihren einschneidenden Anpassungsmaßnahmen[13].

Diese Sparpolitik löste fast immer Rezessionen mit verheerenden wirtschaftlichen Kettenreaktionen aus: Nichtauslastung von Produktionskapazitäten, Versorgungsengpässe, Arbeitslosigkeit, Verzicht auf Entwicklungsprojekte, einseitige Exportorientierung, Kapitalabfluß und ökologischer Raubbau. Dies wiederum hatte schwerwiegende soziale Auswirkungen, denn die Hauptlast von Arbeitslosigkeit und sinkenden Einkommen hatten die Armen zu tragen und mit wachsender Verelendung zu bezahlen. Die gleichzeitige Kürzung schon geringer Sozialleistungen verschärfte die bestehenden sozialen Klüfte. All dies konnte politisch nicht ohne Folgen bleiben. Die Regierungen der betroffenen Länder hatten immer weniger innenpolitischen Spielraum und mußten auf geplante Entwicklungsvorhaben verzichten. Daraus erwuchs ein Gefühl nationaler Demütigung und kollektiver Hoffnungslosigkeit, das ein gefährliches Konfliktpotential schuf, noch schwache Demokratien gefährdete und totalitäre Tendenzen förderte. Sinkende Reallöhne bei rapid steigenden Preisen für Grundnahrungsmittel und öffentlichen Verkehr lösten in vielen Ländern „Brotrevolten" aus, die unter zahlreichen Todesopfern blutig niedergeschlagen wurden.

Die Rückwirkungen dieser rigorosen Sparpolitik bekommen zunehmend auch die Gläubigerländer zu spüren. Die bedrohliche Umweltzerstörung in der Dritten Welt, besonders die Abholzung tropischer Regenwälder, ist zu einem guten

Teil Folge der Notlage verarmter und landloser Bauern sowie des Schuldendrucks, den die Schuldnerländer durch den Export devisenträchtiger Hölzer zu vermindern suchen. Ähnliches gilt für das Drogenproblem. All dies löst nicht nur in der Dritten Welt gewaltsame Konflikte aus, sondern bedroht auch den Weltfrieden.

Die vor allem von den Industrieländern verlangte Auflagenpolitik des IWF ist sicher nicht einfach das Ergebnis bösen Willens oder blanker Willkür. Es gibt vielmehr manche gute makroökonomische und finanztechnische Gründe für sie. Wie aber die Folgen dieser Politik immer deutlicher zeigen, „hat sich das Instrument, das bestimmt war, die Entwicklung voranzutreiben, in einen *Mechanismus* verwandelt, der das *Gegenteil* bewirkt" (SRS 19). Trotz mancher Korrekturen in den letzten Jahren ist das Schuldenproblem nach wie vor ungelöst, und die Notlage der Entwicklungsländer hat sich eher verschärft[14].

Wirtschafts- und finanzpolitisch ist dieser Politik der Vorwurf zu machen, daß sie nur die kurzfristige Zahlungsfähigkeit der Schuldner sicherte, mit dem Ergebnis, daß die meisten dieser Länder in immer kürzeren Abständen neue Umschuldungen brauchten. Auch das lange verfolgte Konzept „Wachstum mit Schulden" bietet keinen Ausweg, nachdem inzwischen unbestreitbar ist, daß viele Schuldnerländer „nicht in einer vorübergehenden Liquiditätskrise, sondern in einer Krise ihrer Zahlungsfähigkeit (Solvenzkrise) schlechthin" (EKD 11) stehen, die sich nur durch Abbau der Grundschulden bewältigen läßt. Eine theoretische Modellrechnung zeigt, daß der Schuldenberg nur unter völlig unrealistischen Annahmen jemals abgebaut werden kann[15]. Das Scheitern dieser Politik ist wesentlich darauf zurückzuführen, daß sie die Lasten zwischen reichen und armen Ländern sehr ungerecht verteilte, indem sie einseitig schuldnerorientiert war und die Privatbanken ungenügend in die Pflicht nahm.

Unter entwicklungspolitischer Rücksicht ist dem bisherigen Schuldenkrisenmanagement vorzuwerfen, daß es „zu einer Bremse geworden (ist), in gewissen Fällen sogar zur Ursache einer *verschärften Unterentwicklung*" (SRS 19). Es entzog den Entwicklungsländern nicht nur dringend notwendige Ressourcen, sondern verhinderte auch Eigenleistungen, ohne die jede „Hilfe zur Selbsthilfe" scheitern muß. Die Hauptlast hatten die Ärmsten zu tragen, die am wenigsten verantwortlich sind. Angesichts wachsender weltweiter Interdependenzen schadet sie aber auch den wohlverstandenen Eigeninteressen der Industrieländer, wie das wachsende Problem der Armutsflüchtlinge zeigt.

Ethische Gesichtspunkte zur Verschuldung

Angesichts der Ursachen und Folgen des Schuldenproblems, die auch die kirchlichen Erklärungen mehr oder weniger ausführlich entfalten, „bedarf es ei-

nes Ansatzes, der über finanztechnische und ökonomistisch verengte Lösungen hinausgeht" (EKD 4). Für alle politischen Entscheidungen gilt „die ethische Grundforderung ..., neue Wege zu suchen, die auf den bisherigen Maßnahmen aufbauen, über sie aber qualitativ und quantitativ hinausgehen" (KW 18). Daraus leiten die Kirchen ihre *Mitzuständigkeit* für dieses Problem ab. Ihr Selbstverständnis verpflichtet sie, ethische Kriterien vorzulegen und an das Gewissen der Verantwortlichen zu appellieren, „ohne jedoch Aktionsprogramme vorzuschlagen, da dies außerhalb ihrer Zuständigkeit liegt" (JP 9). Als Anwälte der Armen und Stimme ihrer Partnerkirchen in der Dritten Welt wollen sie dazu beitragen, einen sich breitmachenden Fatalismus und Ohnmachtsgefühle unter den Menschen und Völkern zu überwinden und den Ärmsten Hoffnung und Zuversicht zurückzugeben.

Im Mittelpunkt aller kirchlichen Erklärungen stehen daher *ethische Leitlinien,* die folgende Grundsätze umfassen:

1. Ausgangspunkt ist die *allen Menschen gemeinsame Würde* und die darin wurzelnde „Gleichheit der Würde aller Völker" (JP 11). Dieser Würde entspricht das Ziel umfassender und ganzheitlicher Entwicklung, auf die alle Menschen Anspruch haben. Besonderen Schutz müssen die am härtesten betroffenen Menschen und Völker erhalten.

2. Eine solche Entwicklung ist dem Gemeinwohl der ganzen Menschheit verpflichtet und verlangt daher *weltweite Solidarität,* die Vorrang vor wirtschaftlichen Zielen und nationaler Wirtschaftspolitik haben muß. Es gilt der Grundsatz, „daß die Wirtschaftsstrukturen und Finanzmechanismen dem Menschen dienen sollen und nicht umgekehrt" (JP 5). Wachsende internationale Interdependenzen machen neue Formen der Solidarität immer dringlicher.

3. An die Stelle von Einzelinteressen und kollektivem Egoismus muß darum die *Zusammenarbeit und Teilhabe* aller treten, was den Dialog über gemeinsame Lösungen und das konkrete Bemühen, Vertrauen zwischen allen Beteiligten aufzubauen, voraussetzt.

4. Alle müssen ihre Mitverantwortung für die gegenwärtige Krise anerkennen und ihre gegenseitigen *Rechte und Pflichten* beachten. Daher sind bestehende Verträge einzuhalten und einseitiger Schuldenboykott abzulehnen. Obwohl Anstrengungen und Opfer gemeinsam getragen werden müssen, gibt es doch eine abgestufte, „größere Verantwortung der reichen Länder" (KW 22). Darum ist auf der Grundlage des Vergleichsprinzips „eine gerechte, die prioritären Bedürfnisse der ärmsten Völker berücksichtigende Verteilung der Last der Anpassung und der notwendigen Opfer" (JP 12) zu suchen.

5. Es ist ein Gebot der *Gerechtigkeit*, keine unerfüllbaren Forderungen zu erheben; „auch wenn sie rechtmäßig sind, können solche Forderungen ungerechtfertigt sein" (JP 13). Dasselbe gilt für ungerechte Schulden, die durch Vereinbarungen zwischen völlig ungleichen Partnern zustande kamen und daher dem Ge-

bot der Vertragsgerechtigkeit widersprechen[16]. „Ein notwendiger Schritt ist darum eine Neubewertung der Schulden" (EKD 11).

6. Eine *Ethik des Überlebens* gebietet, daß elementare Grundbedürfnisse, besonders im Fall höchster Not, grundlegende Entwicklungserfordernisse und die Interessen künftiger Generationen in jedem Fall Vorrang haben, denn „keine Regierung kann moralisch gesehen von einem Volk Entbehrungen verlangen, die mit der Würde des Menschen unvereinbar sind" (JP 4). Ebensowenig dürfen Schulden bedient werden, wenn der Preis dafür die Abwürgung der Wirtschaft eines Landes ist. Notwendige Sofortmaßnahmen dürfen sich jedoch nicht in reiner Nothilfe erschöpfen, sondern müssen mit langfristigen wirtschaftlichen und sozialen Reformen verbunden werden. Wer diesen Überlegungen nicht folgen kann, sollte zumindest das Gebot der Barmherzigkeit gelten lassen.

Einige kirchliche Erklärungen gehen über diese primär ethische Sichtweise hinaus und versuchen, das Schuldenproblem *biblisch und theologisch* zu reflektieren. Sie fordern eine zumindest teilweise Schuldenamnestie, meist unter Hinweis auf das „alttestamentliche Ordnungsmodell des Erlaßjahres" (Lev 25; Dtn 15), das dem Ziel diente, „die Ausbreitung und Verfestigung struktureller Armut zu verhindern" (EKD 4). Manche verweisen auch auf neutestamentliche Texte zur Vergebung von Schuld (Mt 6, 12; 18, 23 f.; Lk 4, 19)[17].

Die Tatsache, daß die gegenwärtige Schuldenpolitik hauptsächlich zu Lasten der Ärmsten geht, ist auf dem Hintergrund dieser Kriterien ein Skandal. Alle kirchlichen Dokumente halten daher weitreichende institutionelle Reformen und Verhaltensänderungen für dringlich geboten. Entsprechend ihres jeweiligen Handlungsspielraums müssen vor allem die kollektiven *Hauptakteure* Verantwortung übernehmen. Im einzelnen angesprochen werden Industrie- und Entwicklungsländer (Parlament und Regierung, Unternehmer und Gewerkschaften), Gläubiger- und Schuldnerländer, internationale Handelsbanken und transnationale Unternehmen sowie die multilateralen Finanzorganisationen (Weltbank, IWF). Eine spezifische Aufgabe haben auch die Kirchen zu erfüllen. Schließlich sind alle Bevölkerungsschichten in angemessener Weise zu beteiligen, da ohne ihr Mitwirken alle Reformen zum Scheitern verurteilt sind.

Nicht weniger wichtig sind Auswahl, Bildung und Einstellung jener Personen, die beruflich an der Lösung der Schuldenprobleme beteiligt sind, besonders der Verantwortlichen in den Entwicklungsländern. Sie sollten bestimmte menschliche Qualitäten und Eigenschaften haben, so zum Beispiel Erfahrung im Umgang mit Menschen und ihren Interessen, moralischen Mut zur Wahrheit, Zivilcourage, Sachverstand, Uneigennützigkeit, Aufgeschlossenheit für andere Kulturen, Einfallsreichtum und einen glaubwürdigen Lebensstil. Nur auf diesem Weg nämlich kann das für die Lösung der zahlreichen Probleme notwendige gegenseitige Vertrauen entstehen.

Handlungsorientierungen und Lösungsvorschläge

Die Komplexität der Schuldenproblematik erlaubt keine schnelle und einfache Lösung. Es braucht vielmehr ein Bündel sowohl kurz- wie langfristiger Maßnahmen und ein konzertiertes Vorgehen aller Beteiligten. Diese Maßnahmen sollten mehr final als kausal orientiert sein, das heißt, sie sollten weniger die Schuld an den Schulden bestrafen wollen als das Ziel verfolgen, die Schuldenlast auf ein erträgliches Maß zu reduzieren.

1. *Kurzfristige Erleichterung des Schuldendienstes*

Kurzfristig muß eine Erleichterung des Schuldendienstes einschließlich einer Revision der Auflagenpolitik des IWF Priorität haben. Dafür bietet sich eine ganze Reihe von Sofortmaßnahmen an, auf die auch die kirchlichen Stellungnahmen verweisen und die heute teilweise schon praktiziert werden:

Der aktuelle Schuldendienst läßt sich vor allem durch Umschuldungen zu besseren Bedingungen begrenzen, zum Beispiel das Einfrieren der Grundschulden für eine vereinbarte Zeit (Moratorium), mehrjährige Umschuldungen ohne Gebühren und Strafzinsen, Schuldendienstobergrenzen entsprechend wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit (z. B. 20 Prozent der Exporterlöse) oder Festschreibung bisher flexibler Zinssätze auf niedrigem Niveau.

Im Fall der ärmsten Länder ist es geboten, daß die Gläubigerländer alle oder wenigstens einen Großteil der Schulden erlassen, da diese Länder auf unabsehbare Zeit keine Schulden begleichen können, ohne die „Ethik des Überlebens" zu verletzen.

Unverzichtbar ist eine Beteiligung der Privatbanken an diesen Maßnahmen, was durch die Weitergabe der von ihnen bereits vorgenommenen Abschreibungen geschehen könnte. Einen wichtigen, wenn auch noch keineswegs ausreichenden Anstoß in diese Richtung gab die „Brady-Initiative" des amerikanischen Finanzministers. Die Umwandlung von Bankforderungen in Unternehmensbeteiligungen in der Dritten Welt (debt-equity-swaps) kann im Einzelfall sinnvoll sein, ist aber aus ökonomischen Gründen nur sehr begrenzt anwendbar und wegen der Gefahr zu großer Fremdbestimmung umstritten.

So wenig es zur Auflagenpolitik des IWF eine grundsätzliche Alternative gibt, so notwendig bedarf sie einer gründlichen Überprüfung und Revision ihrer Kriterien. Diese müssen politisch zumutbar, sozial- und umweltverträglich sowie entwicklungsfördernd sein. Ergänzt werden sollten sie durch Auflagen bezüglich Militärausgaben. Für besondere Fälle sollten Sonderregeln gelten.

2. *Längerfristiger Schuldenerlaß*

Das durch die Solvenzkrise vieler Schuldnerländer bedingte Scheitern der bisherigen Umschuldungspolitik zeigt, daß es keine realistische Alternative zu ei-

nem beträchtlichen Abbau und damit Erlaß von Schuldenforderungen gibt, was heute auch die meisten Experten einräumen[18]. Besonders zu diesem Gesichtspunkt enthalten die kirchlichen Erklärungen bedenkenswerte Vorschläge:

Die Rechtmäßigkeit wie Billigkeit der ursprünglichen Schuldenaufnahme wie auch die Anhäufung zusätzlicher Schulden durch extreme Zinslasten sollte durch neutrale Vermittler geprüft werden, um dann eine entsprechende Neubewertung vorzunehmen.

Da ein Schuldenverzicht nur durch einen einvernehmlichen Vergleich möglich ist, braucht es ein international anerkanntes „Schlichtungs- oder Schiedsverfahren" (JP 25) mit einem entsprechenden Verhaltenskodex. Zu berücksichtigen ist dabei „die Schutzfunktion, die die Rechtsordnung gerade für die Schwachen hat". Daher ist eine Fortentwicklung des Völkerrechts anzustreben mit dem Ziel, „den Grundgedanken des Pfändungsschutzes und des Vergleichsrechts auch in den internationalen Rechtsbeziehungen wirksam werden zu lassen" (KW 23).

Eine „internationale Fachkonferenz zur Verschuldung" (KW 27) sollte eine Rahmenstrategie und einheitliche Kriterien für eine langfristige globale Entschuldung festlegen. Auf dieser Grundlage sollten dann die Einzelfallverhandlungen entsprechend der spezifischen Schuldenlage jedes Landes stattfinden.

Eine Reform der internationalen Finanzorganisationen, zum Beispiel eine demokratischere Stimmverteilung im IWF, sollte den Schuldnerländern die Möglichkeit bieten, sich aktiv an den Entscheidungsprozessen zu beteiligen. Besonders bei IWF-Verhandlungen über Strukturanpassungen müssen sie ihre eigenen Vorstellungen besser zur Geltung bringen können. Eine Trennung von Berater- und Überwacherfunktion bei der Durchführung der Beschlüsse würde deren Akzeptanz und Durchsetzbarkeit noch erhöhen. Im Rahmen des IWF wäre vielleicht auch die „Errichtung eines internationalen Frühwarnsystems" (KW 46) zur Vorbeugung von Krisen möglich.

Wünschenswert ist eine Umwandlung eines Teils der Schulden in Entwicklungshilfe. Die Schuldner würden nach diesem Modell ihre betreffenden Verbindlichkeiten in eigener Währung in einen Gegenwertfonds für Entwicklungsvorhaben zahlen, etwa für Kinderhilfsprogramme unter Aufsicht der UNICEF[19]. Die Industrieländer könnten diesen Fonds aber auch dazu verwenden, „die bisher kostenlose Erbringung von Leistungen der Entwicklungsländer zugunsten der internationalen Staatengemeinschaft"[20] finanziell zu honorieren. Zu denken wäre dabei etwa an den Erhalt tropischer Regenwälder[21] (debt for nature-swaps), die Bekämpfung des Drogenhandels oder die Aufnahme von Flüchtlingen.

3. *Langfristige weltwirtschaftliche Reformen*

Die kirchlichen Erklärungen sind sich einig, daß all diese Finanzmaßnahmen ohne weitreichende Strukturreformen des Weltwirtschaftssystems wenig bewirken werden. Diese Reformen sollten sich am „Leitbild einer ‚*sozialen Marktwirt-*

schaft' auf internationaler Ebene"[22] orientieren, mit dem Ziel, die Entwicklungsländer als wirklich gleichberechtigte Partner zu integrieren und eine internationale Sozialpolitik zu ermöglichen. Als notwendige Maßnahmen der Industrieländer auf diesem Weg nennen die kirchlichen Dokumente: Konzessionen im handelspolitischen Bereich, zum Beispiel Abbau des Protektionismus in seinen vielfältigen Formen und Stabilisierung der Rohstoffpreise; vorausschauende Strukturanpassungspolitik in den Industrieländern selbst, auch wenn dies unvermeidlich mit Problemen und Opfern verbunden ist; Berücksichtigung der Folgen innenpolitischer Maßnahmen auf die Entwicklungsländer; entwicklungsadäquate Investitionen in der Dritten Welt sowie Reinvestition der Gewinne; internationaler Politikdialog; Informationen, um die Öffentlichkeit für diese Reformen zu gewinnen.

4. *Strukturreformen in den Entwicklungsländern*

Selbstverständlich sind auch einschneidende Strukturreformen der Entwicklungsländer selbst unerläßlich, wenn sie ihre zumindest teilweise selbst verschuldete Krise meistern wollen. Dieser Aspekt wird in allen wichtigen kirchlichen Stellungnahmen betont, sieht man von vereinzelten Stimmen aus der Dritten Welt ab. Ziel muß eine eigenständige Entwicklung entsprechend den spezifischen Gegebenheiten jedes Landes sein. Notwendige Schritte in diese Richtung wären: Mobilisierung aller verfügbaren eigenen Ressourcen; Förderung wirtschaftlicher Eigeninitiative; arbeitsintensive Investitionen; eine armuts- und grundbedürfnisorientierte Entwicklungspolitik; Haushaltsdisziplin der Regierungen; weniger Rüstungsausgaben; verteilungspolitische Reformen zur Überwindung interner Ungleichheiten wie Landreformen; Abbau eines übertriebenen Nationalismus; mehr politische Partizipation; Solidarität und Zusammenarbeit unter den Entwicklungsländern.

Die kirchlichen Erklärungen zur Schuldenfrage fanden ein weitgehend positives Echo und werden immer wieder zitiert, obwohl ihnen auch vorgehalten wurde, sie seien zu undifferenziert und böten wenig konkrete Vorschläge. Die Entwicklung der letzten drei Jahre und die neueste Fachliteratur bestätigen jedoch, wie notwendig und aktuell eine ethische Sichtweise der Schuldenproblematik ist. Die entscheidende Frage wird freilich bleiben, was die Kirchen außer Erklärungen und Aufrufen tun können, damit es zu wirklichen Reformen kommt, zumal in einer Zeit, da der politische Umbruch in Deutschland und Europa und der Golfkrieg diese Fragen immer mehr an den Rand drängen.

Der vermutlich wichtigste Beitrag, den vor allem christliche Gemeinden leisten müssen, ist innerkirchliche Bewußtseinsbildung und ein glaubwürdiges Zeugnis mit dem Ziel, „anders zu leben, damit andere überleben" (KW 40). Wie schwer dieses Umdenken ist, zeigen manche Erklärungen, wenn sie noch immer für „ein dauerhaftes und nachhaltiges Wachstum in den Industrieländern" (JP 18) ohne

jede Qualifikation eintreten. Was es statt dessen braucht, ist die Umwandlung der „ökonomistischen Wertordnung" und „Überentwicklung" (SRS 28) der Konkurrenz- und Wachstumsgesellschaft der reichen Länder mit ihren kurzsichtigen Eigeninteressen. Nur so läßt sich eine solidarischere Welt schaffen, in der Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung Frieden für alle Menschen ermöglichen.

ANMERKUNGEN

[1] Einen aktuellen Überblick in das Schuldenproblem geben: A. L. Ims, Die Schuldenkrise der Dritten Welt (Bonn [3]1990); F. Nuscheler, Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik (Bonn [3]1991) 143–170; N. Wagner, M. Kaiser, F. Beimdiek, Ökonomie der Entwicklungsländer (Stuttgart [2]1989) 161–225.

[2] Die unentwirrbare Hypothek. Christl. Reflexionen über die Schuldenkrise (Pro Mundi Vita Studien 1, Jan. 1988); vgl. auch: Geld für wenige oder Leben für alle? Ökumenisches Hearing zum Internationalen Finanzsystem, hrsg. v. U. Duchrow u. a. (Oberursel 1989).

[3] Hrsg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf. (Arbeitshilfen 50, Bonn 1987), zit. JP.

[4] Schon die Sozialenzyklika „Populorum Progressio" Pauls VI. erwähnte das Schuldenproblem, vgl. Nr. 54.

[5] Der Internationale Währungsfonds, die Weltbank und die Armen (Bonn 1987); Schuld und Verschuldung. Ein kirchlicher Dialog zwischen Nord und Süd (Bonn 1988); Die internationale Verschuldungskrise geht uns alle an (Bonn 1988); Gemeinsam mit Institut der Deutschen Wirtschaft: Zwischenbilanz der internationalen Schuldenkrise. Erfahrungen und Neuansätze (Köln 1989).

[6] Hrsg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf. (Erklärungen der Kommissionen 7, Bonn 1988), zit. KW.

[7] Hannover 1988 (EKD-Texte 23), zit. EKD.

[8] OECD, Financing and External Debt of Developing Countries. 1989 Survey (Paris 1990).

[9] South 85 (Nov. 1987) 4, auf der Basis von Daten der Weltbank (Developing Country Debt 1986–87).

[10] Vgl. zu diesen Zusammenhängen: J. Altmann, Internationale Wirtschaftsbeziehungen (Opladen [2]1984).

[11] M. Bohnet, Umschuldungen öffentlicher und privater Forderungen an Entwicklungsländer (Hamburg 1990); R. Tetzlaff, Weltbank und Währungsfonds als umstrittene „Krisenmanager" in den Nord-Süd-Beziehungen, in: Aus Politik und Zeitgeschehen 33–34 (1988) 36–46.

[12] St. Fischer, I. Hasain, Schuldenkrisenmanagement in den 90er Jahren, in: Finanzierung und Entwicklung 27 (1990) Nr. 2, 26.

[13] Vgl. GKKE 1987; J. Altmann, IMF Conditionality: The Wrong Party Pays the Bill, in: Intereconomics 25 (1990) 122–125; J. Betz, Soziale Auswirkungen der Sparprogramme von Weltbank und IWF in Entwicklungsländern, in: Aus Politik und Zeitgeschehen 30–31 (1990) 24–31.

[14] B. Nowzad, Lehren des Schuldenjahrzehnts. Werden wir lernen?, in: Finanzierung und Entwicklung 27 (1990) Nr. 1, 9–13.

[15] Th. Kampffmeyer, Die Verschuldungskrise der Entwicklungsländer. Probleme und Ansatzpunkte für eine Lösung auf dem Vergleichswege (Berlin 1987), bes. 1–15.

[16] Vgl. die grundlegenden Überlegungen in Populorum Progressio Nr. 59. Zu denken wäre hier z. B. an Schulden für betrügerische Projekte oder infolge von Wucherzinsen.

[17] Vgl. z. B. K. Füssel u. a., „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen". Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise (Fribourg 1989); P. J. Henriot, Forgive Us Our Debts ..., in: America, 9. 12. 1989, 418–425. Zur praktischen Umsetzung vgl. J. Bruhin, 1991 – Halljahr für die Schweiz, in: Orientierung 54 (1990) 241–243.

[18] Th. Kampffmeyer, a. a. O., bes. 124–144; A. Herrhausen, Die Zeit ist reif – Schuldenkrise am Wendepunkt, in: Handelsblatt, 30. 6. 1989.

[19] R. Jolly, R. v. d. Hoeven, Kindeswohl und Schuldenlast, in: Vereinte Nationen 36 (1988) 173–177.

[20] GKKE 1987, 23.

[21] D. Oberndörfer, Schutz der tropischen Regenwälder durch Entschuldung (München 1989). [22] GKKE 1987, 26.

Annette Schavan

Neue Perspektiven für Ehe und Familie

In den Strukturen des Zusammenlebens werden heute immer mehr Unentschiedenheitszeiten zu Entscheidungszeiten[1]. Ehe und Familie sind gleichsam Produkt schöpferischer Eigenleistung, Gestaltungsraum freier Selbstentfaltung und mündiger Verantwortung. Die Entlastung aus vielfachen sozialen Zwängen hin zur freien Partnerwahl hat ihre eigene Logik. „Wo alles offen ist, muß alles ausgehandelt werden."[2] Das gilt für die Verständigung über Sinn und Motive der Verbindung ebenso wie über nahezu alle Einzelheiten der Beziehung. Wo Ehe nicht mehr vom Familienverband oder von der lokalen Öffentlichkeit arrangiert wird, wo als Auswahlprinzipien bei der Partnerwahl nicht mehr Herkunft und Stand bestimmend sind, da sinkt die Wahrscheinlichkeit, daß Menschen mit ähnlichen Gewohnheiten, Standpunkten, Erwartungen und Lebensregeln aufeinandertreffen. Und also ist die faktische Fremdheit voreinander sehr viel größer als in der Vergangenheit. Entsprechend umfangreich sind dann auch die notwendigen Vereinbarungen, zumal unter dem Postulat einer partnerschaftlichen Ehe.

Wie immer im einzelnen die Motive sind, sie müssen in der Ehe, verstanden als personal-sittliche Lebensgemeinschaft, „Ausdruck der liebenden, verantwortenden Sorge um den anderen werden, wenn dessen Person nicht mißachtet und das Verhältnis zueinander human bleiben soll". Das heißt auch, daß immer mehr investiert werden muß, als die Motive im einzelnen hergeben. „Gerade Ehe als Partnerschaft, als personale Beziehung, als Subjekt-Subjekt-Beziehung setzt voraus, daß man bereit ist, sich auf das Unvorhergesehene, Nichtverrechenbare, die Inkommensurabilität des anderen einzulassen. Nur so wird man seiner Würde gerecht." Von daher ist auch ein christliches Eheverständnis geleitet von der Einsicht in die „letzte Unverrechenbarkeit jeglicher Partnersuche"[3], die nur durch den unbedingten Willen zur Treue überbrückt werden kann.

Aus alledem folgt, daß gerade eine sittlich-personale Eheauffassung, die von jeder Form einer objektivistischen Verzweckung der Ehe abzugrenzen ist[4], eine hohe persönliche Kompetenz und Gestaltungsverantwortung voraussetzt und auch ein kulturelles und gesellschaftliches Umfeld braucht, in dem ein so hohes Maß an Entscheidungszumutungen geleistet werden kann. Um so schwerwiegender ist dann die Selbstaussage vieler junger Menschen, die kaum mehr daran glauben, daß dies leistbar ist, wenngleich eine solche Eheauffassung ihren Wünschen entspricht. Hier muß öffentliche Nachdenklichkeit einsetzen, bevor man vorschnell vom Rückgang der Bindungsbereitschaft spricht.

Es ist ein Trugschluß zu glauben, die „Bindungsproblematik" könne allein individuell bewältigt werden, und es ist wenig problembewußt, wenn mit Hinweis auf diverse Individualisierungsschübe erklärt wird, die Entwicklung zu einer mehr und mehr von Singles bestimmten Gesellschaft sei unaufhaltsam. Viele Indizien sprechen für eine solche Entwicklung. Aber extrem dagegen steht, daß zu den Selbsterfahrungen des Menschen sein Wille zur Bindung gehört, der sich nicht erschöpft in mehr oder minder funktional bestimmten und vorübergehenden Beziehungen. Auch hinsichtlich der Frage nach dem Willen zur ehelichen, also institutionalisierten Bindung sei vor vorschnellen Thesen gewarnt. Nach der einzigen bislang vorliegenden Längsschnittstudie in den 80er Jahren „erweist sich die nichteheliche Lebensgemeinschaft vorwiegend als ein Durchgangsstadium ... Unter Berücksichtigung des erklärten Ehewillens erscheinen 56 Prozent der 1981 bestehenden nichtehelichen Lebensgemeinschaften als Übergangsphänomen zur Ehe (erklärter Ehewille), 37 Prozent als Prüfstadium vor der Ehe (die Frauen dieser Gruppe waren sich nicht darüber im klaren, ob sie ihren Partner heiraten wollten) und nur in 6,4 Prozent aller Falle als Äquivalent zur Ehe (keine Absicht, den Partner zu heiraten). Das tatsächliche Heiratsverhalten entspricht tendenziell diesen Absichten."[5] Eine entsprechende Studie des Bundesfamilienministeriums erbringt ganz ähnliche Ergebnisse[6].

Anders liegt die Sache, wenn gefragt wird nach der Notwendigkeit der Ehe bzw. danach, ob eine formelle Eheschließung Einfluß auf die moralische oder emotionale Qualität einer Beziehung habe im Sinne „wirklich erlebbarer" Wirkungen. „Die Meinung, die Ehe sei ‚grundsätzlich notwendig', fand bei 14- bis 29jährigen Männern und Frauen 1949 und 1963 eine Zustimmung von annähernd 90 Prozent; sie fand 1978 bei der entsprechenden Altersgruppe nur noch 40 Prozent Zustimmung bei den befragten Männern und 42 Prozent bei den Frauen."[7] Diese Daten und die Feststellung, daß niemand mehr daran glaubt, daß der formelle Eheschluß „wirklich erlebbare" emotionale oder moralische Wirkung habe, ist zunächst nicht mehr und nicht weniger als die empirische Bestätigung für die bereits beschriebene Umakzentuierung der entscheidenden ehetragenden Gesetzlichkeiten von der rechtlichen auf die moralische, von der institutionellen auf die personale Ebene. Sie lassen keineswegs den Schluß genereller Unwilligkeit zur dauerhaften Bindung zu.

Wenn man den Gründen für die Skepsis gegenüber der Ehe vor allem bei jungen Frauen nachgeht, so stößt man offensichtlich auf die bewußter werdenden Konflikte gut ausgebildeter Frauen, die sich bei ihrem Wunsch nach Vereinbarkeit von Berufs- und Familienorientierung ergeben. Dennoch waren 1981 90 Prozent der über 30jährigen Frauen verheiratet. Die Skepsis wird also nicht unmittelbar umgesetzt in Heiratsunwilligkeit; die sich ergebenden Konflikte bei der Verwirklichung sowohl beruflicher wie familiärer Wünsche zeigt aber einerseits Wirkungen im Blick auf das dauerhafte Gelingen der ehelichen Beziehung

und zeigt darüber hinaus in jüngster Zeit auch Auswirkungen im Blick auf das Heiratsalter der Frauen, das sich immer mehr in die 30er Jahre hinein verschiebt. Für die Lebenskonzepte von Frauen wird im Blick auf ihre Entscheidung zu einer dauerhaften ehelichen Beziehung und der Verwirklichung des Kinderwunschs immer bedeutsamer, inwieweit beide Entscheidungen auf das Gesamt ihrer Biographie hin gesehen die Teilhabe am öffentlichen und beruflichen Leben nicht a priori verhindern. Wenn der Eindruck entsteht, daß mit Eheschließung und Mutterschaft alle bisherige Ausbildung und außerhäusliche Tätigkeit eigentlich nicht vereinbar ist bzw. zu latenten Überlastungssymptomen führen muß, dann wird dies vermutlich die bereits bestehende Skepsis verfestigen.

Entspannung des Verhältnisses zwischen Familie und Arbeitswelt

Damit kristallisiert sich als zentrale Herausforderung zur Stabilisierung dauerhafter Partnerschaftsbeziehungen die bereits seit vielen Jahren öffentlich diskutierte Entspannung in dem konfliktreichen Verhältnis zwischen Familie und Arbeitswelt heraus. Frauen akzeptieren nicht mehr die deutliche Geringschätzung der Familientätigkeit gegenüber der Erwerbstätigkeit. Vielmehr erwarten sie, daß die umfassenden werteschaffenden Leistungen der Familientätigkeit in den Blick kommen. Familienarbeit dient der Regeneration aller Familienmitglieder; sie ermöglicht den besonderen Dienst am Kind wie am alten Menschen und leistet insofern Produktionsarbeit, als in der Familie Güter und Dienstleistungen mit einem hohen qualitativen Wert produziert werden und sie der unmittelbaren Fürsorge für den einzelnen Menschen dienen. Deshalb gehört zu der heute vielfach geforderten humanen Strukturierung des Arbeitslebens nicht allein die stärkere Berücksichtigung dieser und jener familialer Bedürfnisse. Hierzu ist – vor allen Einzelmaßnahmen – ein anderes Verständnis von Arbeit nötig, das an grundlegenden menschlichen Bedürfnissen orientiert ist.

Hier könnte die katholische Kirche Impulse in die Gesellschaft einbringen, wenn sie Konsequenzen formuliert aus der Enzyklika „Laborem exercens" (1981) des jetzigen Papstes. Darin ist die Lehre von der menschlichen Arbeit ein Kernstück der Lehre vom Menschen überhaupt. Arbeit ist danach „eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden". Arbeit ist in einem umfassenden Sinn zu verstehen als das, wodurch der Mensch sich als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen zu einem Mehr an Menschsein gelangt. „Augenscheinlich sind hier in gewissem Sinne zwei Aspekte der Arbeit miteinander im Spiel: Der eine, welcher der Familie den Lebensunterhalt ermöglicht, und der andere, durch den sich die Ziele der Familie verwirklichen, vor allem die Erziehung. Diese beiden Aspekte der Arbeit sind jedoch miteinander verbunden und ergänzen einander in verschiedenen Punkten." [8]

Es besteht längst kein Zweifel mehr daran, daß Familientätigkeit und Erwerbstätigkeit als „gleichermaßen bedeutsam für das individuelle, familiale und gesellschaftliche Leben wahrgenommen“ [9] werden. Es sind daraus bislang aber nur selten strukturelle Veränderungen im Arbeitsleben im Sinn einer Angleichung an familiale Bedürfnisse in Angriff genommen. Vorherrschend sind bislang immer noch die Zweifel daran, ob denn tatsächlich eine größere Vereinbarkeit von Familie und Beruf überhaupt erreicht werden könne. Diese Zweifel mögen im einen oder anderen Fall berechtigt sein. Der Hinweis auf diese und jene Spitzenposition in Wirtschaft, Verwaltung, Wissenschaft und Politik, die schwerlich mit einem ausgeprägt gestalteten Familienleben vereinbar sei, täuscht darüber hinweg, daß bislang die Mehrheit eben nicht in solchen Spitzenpositionen tätig ist. Diese ist in der sogenannten breiten Masse der Arbeitsplätze anzusiedeln, über deren Umgestaltung im Sinn familienfreundlicherer Bedingungen sehr wohl gesprochen werden kann, wozu dann aber auch die Diskussion über finanzielle Neuregelungen bzw. gegebenenfalls auch Einbußen gehört.

Trotz jahrzehntelanger öffentlicher Debatte scheint auch die Frage nach familienergänzenden und familienbegleitenden Einrichtungen der Betreuung und Bildung ideologisch festgefahren. Dann wird nicht selten eher in Kauf genommen, daß schulpflichtige Kinder nach der letzten Schulstunde sich selbst überlassen bleiben, statt zu überlegen, welche Wege der kindgerechten Tagesgestaltung im Zusammenwirken von Familie und Schule möglich sind. Zu kindgerechter Gestaltung gehört auch, daß die Forderung nach familienbegleitenden Einrichtungen nicht zur Schaffung weiterer, von der Familie unabhängiger pädagogischer Sonderwelten führen darf; hier müssen Verknüpfungen versucht werden.

Schließlich setzt die gleichwertige Beurteilung von Erwerbsarbeit und Familienarbeit voraus, daß die nachwachsende Generation unabhängig vom Bildungsgrad, den sie erlangt, auf beide Aufgabenbereiche vorbereitet wird. Bislang steht im Vordergrund der institutionalisierten Erziehung die Bildung als Hinführung auf eine berufliche Existenz, während Grundhaltungen und Inhalte gelingender personaler Beziehungen und eine damit verbundene Vorbereitung auf Ehe und Familie eher vernachlässigt werden. Wenn überhaupt, erscheint ein Lernen im Hinblick auf Partnerschaft und Familienarbeit nur als Ziel der Mädchenbildung.

Wenn über Familie und Arbeitswelt diskutiert wird, dann geschieht dies oft allein unter dem Gesichtspunkt einer von Frauen im Zug ihrer Emanzipationsbedürfnisse gewünschten Erwerbsarbeit [10]. Weniger diskutiert aber wird die Tatsache einer zunehmenden ökonomischen Benachteiligung der Haushalte mit Kindern. Gegenüber früheren Zeiten basiert das Haushaltsbudget heute in der Regel auf zwei vollen Einkommen. Wenn mit der Geburt eines Kindes ein Elternteil aus dem Erwerbsleben ausscheidet, um sich ganz der Familienarbeit zu widmen, so ist dies eine erste einschneidende Veränderung für alle finanziellen Kalkulationen. Hinzu kommt, daß die Aufwendungen der Eltern pro Kind in den letzten

Jahrzehnten mit zunehmender Ausbildungszeit gestiegen sind. Anfang der 50er Jahre verließen 80 Prozent aller Kinder mit 15 Jahren die Schule; 1975 betrug der Anteil noch 30 Prozent. Die durchschnittliche Verlängerung der Ausbildungszeit in den letzten 30 Jahren ist um 4 Jahre gestiegen[11]. Alle Transferleistungen und Steuervergünstigungen erreichen keinen Einkommensausgleich. Eine Zweikinderfamilie hat heute nicht einmal 50 Prozent des Pro-Kopf-Einkommens eines kinderlosen Ehepaars gleichen Alters. Erschwerend kommt die für Familien ungeeignete und zu teure Wohnungssituation hinzu. Kaufmann stellt von daher zu Recht fest, daß der Wohlstandszuwachs der letzten Jahrzehnte sich zwar auch auf die Lebenslagen von Familien ausgewirkt hat, aber dies in sehr viel geringerem Maß als auf die Lebenslagen kinderloser und kinderarmer Haushalte.

Zur Förderung der Familie ist eine deutliche Erhöhung staatlicher Transferleistungen und eine sehr viel stärker familienorientierte Steuerpolitik (z. B. Familiensplitting) und eine gleichermaßen familiengerechte Infrastruktur zwingend, letzteres speziell im Blick auf den Wohnungsbau. Wenn dies nicht gelingt, dann wird gefragt werden, inwieweit die Gesellschaft sich ihren Verpflichtungen der Familie gegenüber schlicht verweigert. Dann bleibt die Vermutung, daß die werteschaffenden Leistungen, die in der Familie erbracht werden, eben doch nicht wirklich zur Kenntnis genommen und entsprechend gesellschaftlich honoriert werden. Dann wird die Gefährdung des Generationenvertrags weiter steigen, und es müssen die den Familien verweigerten finanziellen Investitionen anderweitig aufgebracht werden, um zum Beispiel das mit dem Generationenvertrag verbundene System der Alterssicherung aufrechtzuerhalten.

Situationen alleinerziehender Mütter und Väter

Noch schwieriger gestaltet sich die Situation, wenn man die Lebenslagen der rund 1,8 Millionen Alleinerziehenden in der Bundesrepublik Deutschland berücksichtigt – das sind 17 Prozent aller Familien.

Alleinerziehende sind verwitwete, geschiedene, ledige oder getrennt lebende „Elternteile". Ihre Lebenslagen sind so unterschiedlich wie die anderer Familien. Ihnen gemeinsam ist die Alleinzuständigkeit für ihre materielle Sicherung wie die Sorge um die Entwicklung ihrer Kinder. Für sie sind unzureichende Betreuungseinrichtungen und bestehende mangelnde Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit mit ganz besonderen Belastungen verbunden. Hier gilt alles Gesagte noch einmal zugespitzt. Nur 14 Prozent der Alleinerziehenden sind Väter, der Anteil der alleinerziehenden Mütter ist also erheblich. Erschreckend ist, daß ein Drittel der alleinerziehenden Mütter in „relativer Armut" leben, das heißt, abhängig sind von Sozialhilfe und Unterhaltszahlungen. Viele alleinerziehende Frauen haben keine abgeschlossene Berufsausbildung und sind arbeits-

los. 58 Prozent der alleinerziehenden Frauen arbeiten dennoch, meist halbtags mit entsprechend niedrigem Verdienst und geringen Aufstiegschancen[12].

Es ist davon auszugehen, daß der Anteil der Alleinerziehenden, der in den vergangenen 10 Jahren bereits von 10 auf 17 Prozent gestiegen ist, weiter steigen wird. Für die allermeisten von ihnen besteht eine Dauernotsituation, die besonders schmerzlich empfunden und gedeutet wird als anhaltende Gleichgültigkeit einer Gesellschaft, die in ihren Leistungen für die Familien immer weniger eingeht auf ganz konkrete Lebenslagen. „Sie sind hellhörig für hohl klingende Worte und Versprechungen. Was tut der Staat eigentlich für ihre Kinder? fragen sie sich. Warum müssen sie oft um das Notwendigste kämpfen, für das eine kinderfreundliche Gesellschaft doch eigentlich selbstverständlich zu sorgen hätte? Warum müssen sie den Offenbarungseid auf dem Sozialamt leisten, die Betteltour durch Amtsstuben auf sich nehmen, statt Hilfe zu erhalten, damit sie so schnell wie möglich auf eigenen Beinen stehen können?“[13]

Voraussetzungen einer weiterentwickelten Ordnung der Sozialstruktur

Zu den Ergebnissen der Studie Kaufmanns gehört seine These, daß es bislang zur Familie keine Alternative gibt und „ein glückliches Familienleben“ nach wie vor zu den erstrebenswertesten Lebenszielen gehört[14]. Er wertet die Pluralisierung familialer Lebensformen nicht primär als Signal einer neuen Familienauffassung; vielmehr seien damit Entwicklungs- und Übergangsformen sowie die Ergebnisse gescheiterter Beziehungen benannt. Ich schließe mich dieser Deutung an, wenngleich zuzugeben ist, daß aus den vorliegenden Daten möglicherweise noch keine endgültigen Schlüsse zu ziehen sind, da wir uns in einer Umbruchsituation befinden, deren Ergebnis noch nicht absehbar ist.

Wenn die im Vorangehenden mehrfach geäußerte Vermutung stimmt, daß einerseits der Wunsch nach dauerhaften Bindungen und einem glücklichen Familienleben nach wie vor quer durch alle Generationen existiert und andererseits die Pluralität familialer Lebensformen am ehesten als Symptom für zunehmende Schwierigkeiten steht, die personalen Beziehungsgemeinschaften der Ehe und Familie auch tatsächlich zu leben, dann werden mehrfache Voraussetzungen zu einer weiterentwickelten Ordnung der Sozialstruktur bedeutungsvoll.

1. Die nichteheliche Lebensgemeinschaft als Zeit der Prüfung und Klärung verlangt Respekt. Der Ruf nach der Eheschließung im Sinn eines moralischen Appells ist noch keine Hilfe zur Überwindung von Unsicherheit und tatsächlich bestehenden Problemen der Koordinierung zweier Leben, in denen sich Eigenstand entwickelt hat. Wenn die vielen Beobachtungen stimmen, wonach junge Menschen sich nicht nur schwertun bei ihrem Entschluß zur Ehe, sondern es auch aufgrund tatsächlicher Strukturen schwerhaben, wenn auch stimmt, daß nie

zuvor soviel persönliche Entscheidungskompetenz nötig war, um „auszuhandeln", was eben nicht aufgrund äußerer sozialer Stützen entschieden ist, dann muß auch die Zeit hierfür und die geeignete Form hierzu gegeben sein. Die Möglichkeit besteht aber nur wirklich, wo ihr gegenüber auch Respekt bezeugt und ihr eben nicht a priori alle moralische Qualität abgesprochen wird.

2. Die neuzeitliche Familie darf nicht wie bislang als ausgesprochen „frauenzentrierte Angelegenheit" (Kaufmann) gesehen werden. Es muß sich die Einsicht durchsetzen, daß eine Gesellschaft arm ist, die auf die aktive und verantwortliche Mitwirkung von Frauen verzichtet und ebenso die Familie arm ist, die ohne die Mitwirkung des Mannes auskommen muß. Änderung ist nur möglich, wenn Bewegung und Veränderung auch in den männlichen Lebenszusammenhang kommt. Dazu sind die Entspannung im Verhältnis von Familie und Arbeitswelt ebenso wichtig wie ein verändertes Bewußtsein bei Männern in dem Sinn, daß sie ihre Selbstdefinition nicht primär aus beruflichem Erfolg finden.

3. Die Gründung einer Familie darf nicht mit dem Hinweis darauf, daß Kinder Verzicht bedeuten, ökonomisch bestraft werden. Niemand bekommt Kinder, weil der Generationenvertrag dies verlangt. Ebenso kann niemand erwarten, daß „Kinderkosten" ausschließlich vom Staat getragen werden, zumal dies eine unsinnige Rede insofern ist, als mit diesen „Kosten" mehr gemeint ist als Finanzen. Wohl aber ist zu erwarten, daß die Belastungen gerecht verteilt werden.

4. Auch wenn die faktische Pluralität familialer Lebensformen noch nicht als Hinweis auf ein neues Leitbild gewertet wird, so sind damit verbundene tatsächliche Lebenslagen doch stärker als bislang in den Blick zu nehmen, wenn über die Zukunft der Familie und deren Förderung gesprochen wird. Immer da, wo konkrete Maßnahmen diskutiert werden, braucht es eine geschärfte Wahrnehmungsfähigkeit für Realitäten und auch hier Respekt vor Entscheidungen von Männern und Frauen, deren verantwortetes Entscheiden zu einer Lebensform geführt hat, die nicht „der Norm entspricht".

5. Wir brauchen Maßnahmen zur Förderung einer Familienkultur, wozu auch das gehört, was Liegle die „freie Assoziation von Familien" nennt[15]. Damit ist die Förderung von Eigeninitiative, Selbstorganisation und Selbstkontrolle der Familien untereinander gemeint und nicht zuletzt die Entwicklung sozial-integrativer Mitlebensformen im Alltag. Längst nicht alle Hilfen, die Familien heute brauchen, sind über den Sozialstaat zu organisieren. Der Zusammenschluß von Familien zur Bewältigung alltäglicher Aufgaben und damit verbundener Schwierigkeiten kann zu Modellen führen, die dann möglicherweise auch eine öffentliche Förderung erfahren. Zahlreiche Eltern-Kind-Initiativen haben das bereits bewiesen. Sie bieten einen Raum des Austauschs von Erfahrungen und ermöglichen familienbegleitende Angebote der Kinderbetreuung. Dies läßt sich weiterentwikkeln bis hin zu familiengerechten Formen des Wohnens sowie der Entfaltung von Familiensolidarität in schwierigen Lebenslagen. Aus solchen Familieninitia-

tiven sind nicht zuletzt neuartige familienpolitische Impulse denkbar, die aus einer unmittelbar erlebten Wirklichkeit erwachsen.

„Wo kommen wir denn hin, wenn...", so leiten wir manches Gespräch ein, in dem wir Klärung versuchen darüber, was Geltung und Gültigkeit beanspruchen kann und darf. Dann ist nicht selten der Vorwurf zu hören, man könne schließlich nicht jede Realität zur Norm erheben. Mit der Forderung nach Respekt und geschärftem Bewußtsein für tatsächliche Lebenslagen aber ist gemeint, daß sich über die Zukunft von Ehe und Familie in einer Umbruchsituation nicht allein und nicht primär vor dem Hintergrund der Unterscheidung von „normal und unnormal" in der Gleichung mit „moralisch und unmoralisch" reden läßt. Ohne auf alle damit verbundenen Probleme im Detail eingehen zu können, sei abschließend der Hinweis gegeben: Wir müssen uns bewußtmachen, daß zur christlichen Tradition die Überzeugung gehört, wonach der Ort der Wahrheitsfindung sich nicht auf die Lehre oder das Leben allein verkürzen läßt. Nur die Bereitschaft, beiden ihren je eigenen Ort im Ganzen der Erkenntnisformulierung und Wahrheitsfindung zu lassen, macht die gegenseitige Korrektur und die verantwortete Weiterentwicklung einer Ordnung der Sozialstruktur möglich, in der menschliche Freiheit als ein Modus der Bindung erfahren wird.

ANMERKUNGEN

[1] Zu den gesellschaftl. Entwicklungen vgl. A. Schavan, Zur Situation von Ehe und Familie, in dieser Zschr. 209 (1991) 172–180.

[2] E. Beck-Gernsheim, Freie Liebe, freie Scheidung. Zum Doppelgesicht von Freisetzungsprozessen, in: U. Beck, dies., Das ganz normale Chaos der Liebe (Frankfurt 1990) 131.

[3] W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (München 1985) 153.

[4] P. Mikat, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit (Paderborn 1987) 40.

[5] F.-X. Kaufmann, Die Zukunft der Familie (München 1990) 93 in Anlehnung an R. Simm, Partnerschaftsdynamik und Familienentwicklung (Bielefeld 1987) 50 f.

[6] Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe des BMJFFG, Bd. 170) (Berlin 1985). [7] Ebd. 113, unter Bezugnahme auf Daten des Instituts für Demoskopie Allensbach.

[8] Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Enzyklika über die menschliche Arbeit Papst Johannes Pauls II. (Freiburg 1981) 19, 40. [9] Familie und Arbeitswelt (Schriftenreihe des BMJFFG, Bd. 143) (Berlin 1984) 83.

[10] Schon dies ist eine Verkürzung der Diskussion, da eine Entspannung der Situation nur möglich ist, wenn zunehmend auch Männer mehr Raum für Familienarbeit wünschen und dies mit ihrer Erwerbsarbeit verbinden wollen. Nachweislich betrifft das aber bislang nur eine geringe Zahl der Männer. [11] F.-X. Kaufmann, a. a. O. 111 f.

[12] M. Frisé, Familien nicht ganz wie andere. Alleinerziehende zwischen Existenznot und neuem Selbstbewußtsein, in: FAZ, 6. 10. 1990. [13] Ebd.

[14] Kaufmann bezieht sich u. a. auf Allensbacher Umfragedaten, speziell auf: R. Köcher, Einstellungen zu Ehe und Familie im Wandel der Zeit (Stuttgart 1985) 5.

[15] L. Liegle, Freie Assoziationen von Familien. Geschichte und Zukunft einer „postmodernen" familialen Lebensform, in: Die „postmoderne" Familie, hrsg. v. K. Lüscher, F. Schultheis u. M. Wehrspaun (Konstanz 1988) 98–115.

Bernhard Irrgang

Sittliche Bewertungskriterien der Human-Gentechnik

Die Anwendung der Biotechnologie in der Medizin hat neue Ansätze und Erkenntnisse in der Grundlagenforschung, in der forensischen Medizin bei der Täteridentifikation oder beim Vaterschaftsnachweis[1], in der Analyse und Identifizierung von Krankheitsursachen, in der Arzneimittelforschung und bei der Impfstoffgewinnung[2] sowie in der Diagnose von Erbkrankheiten gebracht, allerdings bislang nicht in der Therapie. Das Programm zur Totalsequenzierung des menschlichen Genoms, in den USA, in Japan und auch von der EG projektiert, wird dieses Wissen insbesondere in der Grundlagenforschung weiter anwachsen lassen und die Diskussion um die Humangenetik verstärken.

Die Frage nach der ethischen Bewertung der Anwendung der Gentechnik auf den Menschen ist aus der Diskussion um den Sinn technisch-wissenschaftlich-medizinischen Fortschritts erwachsen. Man glaubt immer weniger, daß instrumentelles Wissen zu vermehrter sittlicher Kompetenz führt. Daher soll ein Stopp instrumenteller Rationalität Abhilfe schaffen. Allerdings ist ein generelles Nein keine Lösung des Steuerungsproblems des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts. Denn die Antwort auf die praktische Frage, was zu tun sei, hat immer sowohl eine instrumentelle wie eine sittliche Dimension, sofern nicht willkürlich eine der beiden Ebenen ausgeblendet wird. Zwar eröffnet die Gentechnik in der Medizin wachsende Handlungsspielräume. Zudem zeichnen sich gewisse Entwicklungstendenzen ab, die ethisch problematisch sind. Anderseits kann im Hinblick auf die Ansätze in der Entwicklung von Arzneimitteln und Impfstoffen sowie auf die Behandlungschancen potentiell von Erbkrankheiten Betroffener aus ethischer Perspektive ein völliger Verzicht in Forschung und Anwendung nicht gefordert werden. Denn Verantwortung trägt man nicht nur für die Entscheidung zu handeln, sondern auch für eine Unterlassung.

Nicht die Technik und die durch sie eröffneten Handlungsspielräume gefährden die Humanität des Menschen, sondern ihre Verwendung zu unsittlichen Zielen. Die Mißbrauchsmöglichkeit desavouiert nicht die legitime Anwendung. Allerdings gibt es Anwendungsfelder der Human-Gentechnik, die leichter einen Anreiz zu mißbräuchlicher Verwendung bieten als andere, zum Beispiel die pränatale Geschlechtsbestimmung, die nur in wenigen Fällen (bei geschlechtsgebundenen schwerwiegenden Erbkrankheiten) medizinisch gesehen sinnvoll ist. Diese Bereiche herauszufinden und als unsittlich auszuweisen ist Aufgabe der medizinischen Ethik.

Zum Ansatz der medizinischen Ethik

In der medizinischen Ethik lassen sich fundamentalistische und handlungstheoretische Ethikkonzeptionen unterscheiden. Zur Begründung der fundamentalistischen Position ziehen Robert Spaemann und Reinhard Löw naturrechtliche Argumentationen, wertethische Intuitionen und kategorische Denkweisen heran, die keine Ausnahme und keinen Dissens dulden. Das menschliche Leben wird zum absoluten, nicht mehr befragbaren Wert schlechthin. Dies klingt angesichts wachsender Bedrohungen für das menschliche Leben sympathisch[3]. Allerdings sind Wesensaussagen häufig strittig und neigen dazu, in Überzeugungskonflikte zu führen, wie die Diskussion um den § 218 zeigt. Gesinnungen dienen der Ausbildung einer Gruppenmoral; sie reichen aber zur Vorbereitung umfassender politischer Entscheidungen nicht aus.

Daher hat sich in der medizinischen Ethik weitgehend das Prinzip der informierten Zustimmung bzw. der Entscheidung der Betroffenen als letztgültige Instanz in Fragen der medizinischen Ethik herausgebildet[4]. Dieser Ansatz ist allerdings, obwohl er unserem Demokratieverständnis entspricht und unseren Autonomie- und Emanzipationsbestrebungen entgegenkommt, problematisch, weil Entscheidungen auch willkürlich, irrational, unüberlegt und unbegründet sein können. Zudem setzt das Prinzip der informierten Entscheidung sittliche Kompetenz und eine Überwindung der Furcht vor der Freiheit voraus. Wie schon die Sündenfallerzählung berichtet, kann Freiheit mißbraucht werden, so daß die Furcht vor der Freiheit nicht völlig unmotiviert ist. Modelle der Fremdsteuerung von Entscheidungen versuchen daher immer wieder, die autonome sittliche Selbststeuerung mit dem Hinweis auf die Mißbrauchsmöglichkeiten von Freiheit außer Kraft zu setzen.

Daher soll hier ein handlungstheoretischer Ansatz zur sittlichen Bewertung der Gentechnik beim Menschen entwickelt werden, der die Entscheidung der Betroffenen in der genetischen Beratung nicht verabsolutiert. Er spielt auch Fremd- und Selbststeuerung nicht gegeneinander aus, denn sie gehören in der medizinischen Praxis zusammen. Vielmehr entwickelt er eine Ethik der Folgenbewertung nach sittlichen Grundsätzen und Kriterien. Sie soll es den Handelnden erleichtern, angesichts der Fragen einer Risikobewertung der Human-Gentechnik ihre eigene Entscheidung zu finden. Eine Beschränkung auf die Risiken genügt jedoch nicht, vielmehr ist aus Fairneßgründen eine umfassende Folgenbewertung erforderlich.

Bei einer Ethik der Folgenbewertung sind drei Arten der Entscheidung zu differenzieren. Eine Entscheidung unter Sicherheit ist anders zu bewerten als eine unter Risiko oder unter Unsicherheit. In der deskriptiven Entscheidungstheorie, etwa der Spieltheorie, werden die beiden letztgenannten Fälle oft nicht unterschieden, indem für Unsicherheit ein statistisch beschreibbares Maß angegeben

wird. Da der mathematische Grenzwert, der für Entscheidungen unter Unsicherheit festgestellt werden kann, nur eine Wahrscheinlichkeitsverteilung und keine lineare Gleichung wie im Fall der Risikobestimmung ergibt, beharrt eine Ethik der Folgenbewertung auf der Unterscheidung aller drei Fälle. Unter Sicherheit ist – ethisch betrachtet – eine Optimierung der Handlungsfolgen anzustreben, unter Risiko ist der Handelnde zur Auswahl derjenigen Variante verpflichtet, die wahrscheinlich optimal ist. Unter Unsicherheit muß man sich darum bemühen, ein potentielles Schadensausmaß möglichst gering zu halten[5].

Das für die Folgenbewertung erforderliche Kriterien-Set kann die medizinische Ethik der allgemeinen Ethikdiskussion entnehmen. Hier werden im Rahmen prinzipienorientierter rationaler Verfahren und in Anlehnung an Kants Kategorischen Imperativ drei Grundprinzipien der sittlichen Bewertung genannt. Es handelt sich zuerst um den Grundsatz der Verallgemeinerbarkeit oder Universalisierung, oft auch als Unparteilichkeitsforderung oder Transsubjektivitätsprinzip konzipiert. Als zweiter Grundsatz gilt die Verpflichtung zur Gleichbehandlung aller Betroffenen unter vergleichbaren Bedingungen, und schließlich wird Gerechtigkeit und Fairneß unter die Grundprinzipien gezählt[6]. Diese Grundsätze und die aus ihnen abgeleiteten ethischen Kriterien können Prämissen in sittlichen Urteilen und praktischen Syllogismen und so zur Grundlage wertender Urteile werden.

Diesen formalen Grundsätzen und Konsistenzkriterien der Ethik an die Seite zu stellen sind die Menschenwürde und das Solidaritätsprinzip. Kant begründete die Menschenwürde in der sogenannten Selbstzweckformel. Gemäß dieser darf der Mensch niemals nur als Mittel zum Zweck benutzt, also vollständig instrumentalisiert werden[7]. Kant rechtfertigt den Gedanken der Personenwürde zudem in der Formulierung der sittlichen Autonomie des vernünftigen Subjekts[8]. Das Solidaritätsprinzip betont über die individuelle Komponente hinausgehend das Gemeinwohl und ist das Grundprinzip der katholischen Sozialethik für die technisch-industrielle Gesellschaft[9]. Insbesondere für Technikethik und medizinische Ethik ist Verantwortung für künftige Generationen heranzuziehen[10]. Solidarität, Personwürde und Verantwortung für zukünftige Generationen sind Grundsätze sittlicher Gesinnung[11] und darum, sollen sie konsensfähig sein und einen Basiskonsens für die Diskussion um den wissenschaftlich-technischen Fortschritt ermöglichen können, nicht zu eng auszulegen.

Der handlungstheoretische Ansatz unterscheidet zwischen Akteuren und Betroffenen. Er fragt: Wer handelt und wer ist betroffen? Im Hinblick auf die Humangenetik lassen sich auf seiten der Akteure professionell Fürsorgende wie Ärzte, Pflegepersonal, Forschende, Betroffene und potentiell Kranke, Eltern von potentiell Kranken, politisch und gesellschaftlich Verantwortliche und schließlich die Öffentlichkeit unterscheiden. Die Betroffenengruppe wiederum spaltet sich auf in erkrankte oder potentiell erkrankte Erwachsene, Kinder, die bereits

im Embryonalzustand behandelt oder abgetrieben werden sollen, und die Öffentlichkeit.

Nach dem Modell der informierten Entscheidung sind insbesondere die Fälle problematisch, bei denen Ärzte für ihre Patienten oder Eltern für ihre ungeborenen Kinder entscheiden, ohne deren faktische Zustimmung einzuholen oder einholen zu können. Eine informierte Zustimmung ist bei Ungeborenen nicht möglich. Sie ist für eine Ethik der Folgenbewertung auch nicht der letztlich entscheidende Gesichtspunkt. Denn nicht die faktische Zustimmung oder der faktische Konsens erzeugt Sittlichkeit, sondern gerechte, faire Folgen für möglichst viele Betroffene. Wichtig ist die Frage, ob sich eine Entscheidung angesichts der Folgen sittlich rechtfertigen läßt oder nicht. Wenn also heute entschieden würde, gewisse Methoden im Bereich der Humangenetik nicht anzuwenden, dann müßten auch die Folgen dieser Unterlassung abgeschätzt werden, für die Gesellschaft wie für die potentiell Betroffenen, die dann nicht geheilt werden können.

Die hier zugrundegelegte Ethik der Folgenbewertung geht von den gängigsten ethischen Prinzipien aus und legt ein einfaches handlungstheoretisches Modell zugrunde. Sie vermeidet Wesensaussagen, weil diese zu Überzeugungskonflikten führen und den Basiskonsens gefährden, ohne den eine gesellschaftliche Diskussion über die Steuerung des medizinisch-technischen Fortschritts keinen Erfolg haben kann. Um die Problematik dieses Basiskonsenses aufzeigen zu können, soll zunächst das Kriterium der Menschenwürde analysiert werden.

Die Argumentation mit der Menschenwürde

Unter den Prinzipien sittlicher Gesinnung spielt die Menschenwürde in der Diskussion um die Human-Gentechnik eine besondere Rolle. Das Menschenrechtsethos stellt eine Art Basiskonsens in der Diskussion der medizinischen Ethik dar. Um diese Funktion weiterhin erfüllen zu können, muß der Begriff der Menschenwürde bestimmte Bedingungen erfüllen. Als Begriff wurde er erst spät geprägt. Dennoch hat der zugrundeliegende Gedanke eine lange Tradition. Er verweist auf Cicero, der im ersten vorchristlichen Jahrhundert das Ideal der Humanitas, der Menschlichkeit, formuliert hatte. Cicero verstand unter der Würde einer Person ihren ehrenvollen Platz in der Gesellschaft und bestimmte Personwürde damit im Unterschied zu anderen Lebewesen [12].

Den Höhepunkt in der philosophischen Durchdringung des Themas Menschenwürde stellt Kants Bestimmung der Sittlichkeit dar. Für Kant ist die Sittlichkeit und die Menschheit allein das, was Würde hat. Die Autonomie des Menschen als eines freien und sittlichen Wesens drückt sich im Kategorischen Imperativ aus. Dieser erhebt die Verallgemeinerungsfähigkeit zum Prinzip universaler Geltung sittlicher Urteile und gebietet, daß der Mensch um seiner selbst willen

geachtet und nie nur als Mittel zum Zweck gebraucht werden dürfe. Friedrich Nietzsche hingegen hält den Begriff der Menschenwürde für eine Ausgeburt der Eitelkeit des Menschen. Eigentlich könne der Mensch seine unwürdige Existenz nur entschuldigen, sofern er der Vorbereitung des Übermenschen diene. Nach der Schreckensherrschaft des Dritten Reichs erfolgte eine Rückbesinnung auf die Menschenwürde. Auch verfassungsrechtlich handelt es sich um einen recht neuen Begriff.

Menschenwürde ist von ihrer philosophischen Begründung her Ausdruck für Sittlichkeit und Freiheit des Menschen. Daher würde eine zu enge Festlegung des Begriffs die Freiheit, die sie gerade ausdrücken sollte, aufheben. Dieser Begriff eignet sich nicht dazu, in seinem Bedeutungsgehalt festgelegt zu werden, um aus ihm Grenzen der Forschung oder der Anwendung der Gentechnik auf den Menschen deduzieren zu können. Wer von einem inhaltlich zu eng definierten Begriff von Menschenwürde aus argumentiert, erhebt das eigene, gruppenspezifisch, kulturabhängig oder religiös interpretierte Verständnis des Menschen zu einem allgemeingültigen Begriff. Damit wird die ethische Diskussion um die Humangenetik für ideologische Verkürzungen geöffnet. Um dies zu vermeiden, ist der Begriff Menschenwürde als Voraussetzung sittlichen Handelns in gewisser Weise offenzuhalten. Dann kann man zwar aus diesem Begriff keine klaren Forschungsbegrenzungen ableiten, aber es bleibt immerhin möglich, bestimmte Verletzungen oder Verstöße gegen die Menschenwürde zu vermuten oder namhaft zu machen, dann nämlich, wenn Forschung und Anwendung der Gentechnik unsittlich zu werden drohen. Der Begriff der Menschenwürde hat daher in der Diskussion um die ethische Bewertung der Human-Gentechnik negativ ausgrenzenden, nicht positiv festlegenden Charakter. Fundamentalistische Positionen mit ihren klaren Begriffsbildungen und absoluten Grenzziehungen erfreuen sich zwar in der Öffentlichkeit hoher Beliebtheit, ethischen Standards genügen sie jedoch nicht.

Die Einsicht in die Personwürde des Menschen und der damit verbundene Anspruch auf sittlich richtige Behandlung läßt von sich aus offen, worin diese jeweils besteht. Die Personwürde nivelliert nicht die Unterschiede zwischen den Menschen. Nicht selten wird zudem mit Blick auf Kants Selbstzweckformel behauptet, jede Instrumentalisierung des Menschen sei sittlich nicht zu verantworten. Doch Kants Formulierung fordert zu Recht allein, daß der Mensch nicht nur, nicht ausschließlich als Mittel zu vorgegebenen Zwecken benutzt werden dürfe. Denn was jemanden zu einem bestimmten Beruf qualifiziert, ist nicht seine Personwürde, sondern gewisse instrumentelle Fähigkeiten. Und bisweilen glaubt man sogar, man dürfe aus Gründen des Gemeinwohls über das Hab und Gut, unter Umständen über das Leben eines Menschen wie über bloße Mittel zu einem vorrangigen Zweck verfügen[13]. Es gibt also Formen des sittlich legitimen instrumentellen Gebrauchs des Menschen, wenn die Anerkennung der freien

Selbstbestimmung des anderen angesichts sittlicher Forderungen nicht angetastet wird. Die instrumentell-technische und die sittlich-kategoriale Dimension der praktischen Frage dürfen nicht auseinandergerissen werden.

Eines leistet also der Rückgriff auf die Personenwürde nicht, nämlich ein Entscheidungskriterium dann an die Hand zu geben, wenn das Wohl der einen Person im Konkurrenzverhältnis zum Wohl einer anderen Person steht. Und das sind die sittlich relevanten Fälle in der medizinischen Ethik. Denn wenn ich zum Beispiel angesichts einer Typhusinfektion den Infizierten isoliere, betrachte ich ihn als Instrument, falls nicht, dann die anderen, die von ihm infiziert werden. Bei derartigen Konflikten greift der Instrumentalisierungsvorwurf nicht. Sittlich relevant ist vielmehr die Frage, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt sein könnte, zugunsten der einen Betroffenen anderen Nachteile zuzumuten[14]. Um konkrete Güterabwägungen und Entscheidungen in Konfliktfällen vornehmen zu können, ist nach der Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit der Folgen einer Entscheidung zu fragen. Dies ist ein relatives und kein absolutes Kriterium. Es reicht vielen in der Diskussion um die Human-Gentechnik nicht aus, wie die Diskussion um den Beginn menschlich-personalen Lebens zeigt.

Die Diskussion um den Beginn menschlich-personalen Lebens

Eine Ethik der Folgenbewertung muß die Reichweite der Folgenberücksichtigung angeben. Eine Anwendung der Gentechnik auf den erwachsenen Menschen gegen dessen Willen bedürfte – wenn überhaupt – gemäß dem Grundsatz der Menschenwürde einer ausgesprochen guten Begründung, etwa absolut vorrangige Gemeinwohlinteressen. Strittiger jedoch ist, ab welchem Zeitpunkt dem Embryo Menschenwürde zugesprochen werden muß. Oft wird behauptet, daß sie dem Embryo zukomme, weil ihm menschlich-personales Leben zuzuschreiben sei. Reinhard Löw spricht in diesem Zusammenhang vom „kategorischen Fundament", da die befruchtete Eizelle alles enthalte, was die Persönlichkeit eines Menschen ausmache. Löw versucht die Zeitpunktsfrage an das für ihn einzig zweifelsfreie Kriterium zu knüpfen, nämlich seine Zugehörigkeit zur Gattung Mensch[15]. Die Begründung dafür bleibt dürftig.

Die Festlegung des Beginns menschlich-personalen Lebens zum Zeitpunkt der Verschmelzung von Samen und Eizelle bei Löw[16] rekurriert auf die Behauptung: Ein bestimmter DNS-Strang lege genetisch menschliche Individualität und Personalität fest. Diese Annahme ist unzutreffend, weil eineiige Zwillinge oder Mehrlinge trotz identischer genetischer Information nicht dieselben Organismen oder gar Personen sind. Genetische Einmaligkeit charakterisiert zumindest alle biparentalen Lebewesen, so daß dieser Begriff die Last einer Bestimmung menschlich-personaler Integrität, Individualität und Identität nicht tragen kann.

Hier muß anders als biologisch-reduktionistisch argumentiert werden. Zudem hat dieses Modell die Schwierigkeit, nicht genau sagen zu können, wann die Verschmelzung von Samen und Eizelle abgeschlossen vorliegt. Zur Diskussion stehen die Phase des Eindringens des Spermas in die Eizelle, die Bildung des Vorkerns oder die Aktivierung des elterlichen Genoms einige Stunden oder Tage nach Beginn dieses Prozesses[17]. Die Zeitpunktsfrage ist wohl falsch gestellt.

Der Begriffsinhalt von Personalität umfaßt neben der bereits genannten Sittlichkeit Bestimmungsmomente wie Individualität, Rationalität, Kommunikationsfähigkeit und Empfindungsfähigkeit. Für diese Eigenschaften gibt es leiblich unhintergehbare Vorbedingungen, die an die Entwicklung der Sprachorgane und des Gehirns geknüpft sind. Keiner der hier unverzichtbaren Faktoren liegt mit dem Verschmelzen von Samen und Eizelle vor. Potentiell können sie sich jedoch ausbilden. Eine einschneidende Zäsur in der Embryonalentwicklung scheint es nicht zu geben, obwohl auch diese Behauptung mit Hinweis auf die allgemeine Säugetierentwicklung bezweifelt wird[18]. Daher spricht eine vorsichtige Argumentation bei der Verschmelzung von Samen und Eizelle von artspezifischem menschlichem Leben. Und für die Bestimmung der naturalen Bedingungen menschlicher Personalität werden zwei weitere Modelle angeboten[19].

Organismische Identität des Embryos ist erst gegeben, wenn nach der Einnistung eine Mehrlingsteilung nicht mehr möglich ist. Zwar kann in seltenen Fällen auch nach der Nidation eine Teilung noch stattfinden, doch ist mit der Einnistung der Beginn der Schwangerschaft wohl eindeutig gegeben. Zudem ändert sich dann der hormonale Haushalt der Mutter und der Versorgungsmechanismus des Embryos[20]. Bei manchen Säugetieren, etwa bei Rehen, gibt es eine Ruhephase zwischen Pränidation und Nidation, um eine Geburt im Frühjahr zu ermöglichen. Erste Formen der „Kommunikation" im Sinn des gezielten Austauschs von Stoffen zwischen Embryo und Mutter wird nach der Nidation vollzogen. So läßt sich zumindest ein gewisser Abschnitt in der Embryonalentwicklung feststellen.

Allerdings sind die Vorausbedingungen für Empfindungsfähigkeit und Rationalität noch nicht gegeben. Erst nach Schließung des Neuralrohrs etwa am 35. Tag nach der Empfängnis, die verbunden ist mit der Entstehung der Großhirnrinde, kann sich nun allmählich aktuell Empfindungsfähigkeit entwickeln. Da jetzt Stimmungen der Mutter – Ablehnung oder Annahme des Kindes – sich positiv oder negativ auf die Ausbildung der neuronalen Verzweigungen des Gehirns auswirken, liegt auch Kommunikation mit der Umwelt nonverbaler Natur vor. Dieses Modell vertritt insbesondere Hans-Martin Sass[21].

Fragt man also nach den aktualisierten Vorbedingungen für menschlich individuelles und personales Leben, so liegen sie nicht vor dem 35. Tag nach der Konzeption vor (Modell 3). Legt man Wert auf organismische Individualität, so ist der 14. Tag nach der Konzeption – die Nidation – entscheidend (Modell 2). Reicht einem jedoch die Potentialität der Entwicklung, so ist die Verschmelzung

von Samen und Eizelle von Bedeutung (Modell 1). Der zeitliche Beginn menschlich-personalen Lebens läßt sich exakt nicht datieren, nicht einmal nach dem ersten Modell. Mit dem Eindringen des Spermas in die Eizelle beginnt ein Prozeß der Entwicklung zu einem neuen Menschen. Er ist in sich gegliedert, führt aber in 60 bis 70 Prozent der Fälle nicht zum Ziel, zur Geburt. Genauere Aussagen lassen sich bislang nicht machen, obwohl sie für die ethische Bewertung wünschenswert wären.

Die essentialistische Deutung des Beginns menschlich-personalen Lebens in der Verschmelzung von Samen und Eizelle bietet uns zur Bewertung der Human-Gentechnik keinen sicheren Boden. Auf unsichere Befunde lassen sich keine kategorischen Forderungen aufbauen. Daher sollte die eigene Unwissenheit eingestanden werden. Sittlich relevant wird dann die Frage nach den möglichen Folgen, zum Beispiel der Embryonenforschung für diese selbst, für deren Eltern und für die Idee eines humanen Zusammenlebens in der Gesellschaft. Aus Vorsichtsgründen verpflichtet eine Entscheidung unter Unsicherheit, artspezifisches menschliches Leben zu schützen, ohne zu wissen, ob es sich um eine menschliche Person handelt.

Oft wird zur Stützung des ersten Modells angeführt, daß im genetischen Programm die künftige Entwicklung des Individuums vorweg festgelegt und damit potentiell die Person bereits in ihren Genen vorhanden sei. Da die biologische Natur des Menschen und seine Personalität unterschiedlichen Ebenen angehören, ist methodisch Vorsicht geboten. Aus der Argumentation mit der Potentialität läßt sich keine absolute Verpflichtung inhaltlicher Art begründen. Zwar ist mit seiner Hilfe negativ ausgrenzend zu rechtfertigen, daß der Embryo beim Säugetier und beim Menschen anders zu bewerten und darum auch anders zu behandeln ist, aber nicht mehr. Personenwürde wird gemäß der Selbstzweckformel von Kants Kategorischem Imperativ sittlich handelnden Subjekten zugesprochen. Embryonen wie Neugeborene sind keine sittlich handelnden Subjekte. Aber sie haben immerhin die Anlage, bei normaler Entwicklung Adressat sittlicher Ansprüche zu werden. Der Embryo kann, sofern er weder durch die natürliche Entwicklung noch durch menschliche Eingriffe daran gehindert wird, ein Wesen entwickeln, dem wir Menschenwürde zubilligen, weil er Adressat sittlicher Forderungen werden kann. In den Fällen aber, wo diese Fähigkeit niemals ausgebildet werden kann, etwa beim Anenzephalus, sind wir nicht verpflichtet, dem Embryo Menschenwürde zuzubilligen, weil die Grundvoraussetzung für diese Zusprechung niemals gegeben sein wird[22].

Eine weitere Argumentationsstrategie zur Stützung des ersten Modells läuft darauf hinaus, daß auch die Mehrlingsbildung genetisch gesteuert sei. Sie kann auf das statistisch gehäufte Auftreten von Zwillingsgeburten in bestimmten Familien und auf die Ergebnisse von Tierversuchen verweisen. Dies aber zeigt wiederum nur, wie wenig ein angeblich individuelles Programm allein in der Lage

ist, organismische Individualität zu begründen. Denn wenn ein Programm genetisch gesteuert zwei Lebewesen hervorbringen kann, so ist es nicht berechtigt, es als individuell zu bezeichnen, wenn man vom Wortsinn des Begriffs ausgeht. Ein Mensch entwickelt sich nicht nur aus einem DNS-Faden, sondern in Interaktion mit dem mütterlichen Organismus. Personalität ist ein Integrationsbegriff verschiedener Eigenschaften und Anlagen des Menschen im Sinn individueller Identität. Die Personalität des Menschen ist nicht genetisch codiert. Reduktonistische Denkweisen führen hier nicht weiter.

Daher ist für die sittliche Bewertung der Human-Gentechnik entscheidend, ob der Betroffene einem Eingriff bzw. einer Diagnose zustimmen kann oder nicht. Diese Möglichkeit der Befragung besteht bei Embryonen nicht, so daß hier hypothetische Argumentationen herangezogen werden müssen. Es wäre jeweils zu überlegen, ob der Embryo später im Erwachsenenstadium vernünftigerweise es gewollt haben könnte, daß die zur Diskussion stehende Diagnose oder der Eingriff an ihm vorgenommen wurde oder nicht. Dies ist kein messerscharfes Kriterium, aber auch im Hinblick auf künftige Generationen und leidensfähige Tiere sind wir in keiner anderen Situtation und müssen hier ebenfalls stellvertretend eine Entscheidung treffen.

Die Genomanalyse als Mittel der Humangenetik

Die ethische Betrachtung einzelner Anwendungsfelder der Humangenetik kann sich also nicht mit dem Appell an die Menschenwürde begnügen. Vielmehr muß sie die Entscheidungen der Akteure und deren Folgen auf die unterschiedlichen Betroffenengruppen gegeneinander abwägen und hierzu Vorzugsregeln entwickeln. Hinsichtlich der Humananwendung gentechnischer Verfahren auf den Menschen erlauben uns Fortschritte bei der Analyse der Strukturen und Funktionen des menschlichen Erbmaterials immer mehr Tests, mit denen genetisch bedingte Krankheiten, besondere Anfälligkeiten für Umweltbelastungen und Risiken bei der Fortpflanzung prognostiziert werden können. Das sittlich relevante Problem für eine Ethik der Folgenbewertung besteht in der anwachsenden Kluft zwischen Diagnosemöglichkeiten und Therapiedefiziten. Viele schwere Erbkrankheiten können heute zwar diagnostiziert werden, lassen sich aber nicht behandeln. Eine Abtreibung aufgrund genetischer Indikation scheint der einzige Ausweg zu sein.

Aber entscheiden dann nicht Arzt oder Eltern über lebensunwertes Leben? Betrachtet man die Folgen einer schrankenlosen Abtreibung aufgrund genetischer Indikation, so stellen sich Abgrenzungsfragen, die nicht zu lösen sind. Was darf als genügend große Abweichung von der Normalität, vom gesunden Zustand gelten, daß eine Abtreibung gerechtfertigt ist? Mag die Frage bei Erb-

krankheiten noch zu beantworten sein, so beginnen kaum lösbare Schwierigkeiten dann, wenn genetische Prädispositionen für andere Krankheiten einschließlich der seelischen mit Mitteln der Humangenetik therapiert werden sollen. Zudem ist es sehr unsicher, wie sich eine zunehmende Abtreibung aufgrund genetischer Indikation auf die gesellschaftliche Einstellung zu den Behinderten auswirken wird. Die Humangenetik darf jedoch nicht in die Wiederkehr einer umfassenden Steuerung der Gesellschaft nach den Regeln der Eugenik führen.

Eine Abtreibung aufgrund von Erbkrankheiten im Umfeld der pränatalen Diagnose läßt sich sittlich nicht rechtfertigen, wenn sie auch derzeit in der Bundesrepublik aus Rücksicht auf die Mutter straffrei ist. Anders sieht die Bewertung aus, wenn die Art der Erkrankung so schwer ist, daß eine medizinische Indikation vorliegt. Als Mittel individueller Diagnose und zur Bereitstellung von Informationen, die einer persönlichen Lebensplanung dienen, ist die Genomanalyse sittlich nicht abzulehnen. In der genetisch motivierten Abtreibung liegt jedoch langfristig betrachtet eine Gefahr für die Humanität unserer Gesellschaft. Dies ist dann der Fall, wenn eine Erwartungshaltung, ein sozialer Druck auf die Betroffenen entsteht, ihre Entscheidungen an der genetischen Fitneß der Gesamtbevölkerung auszurichten. Aber andererseits scheint eine generelle Ablehnung der genetischen Indikation ebenfalls ungerecht zu sein, zum Beispiel in den Fällen, in denen bereits ein stark behindertes Kind in einer Familie lebt und diese voraussichtlich auseinanderbricht, wenn ein weiteres hinzukommt, ein durchaus nicht zu seltener Fall in der genetischen Beratung. Aus sittlicher Perspektive ist daher zu fordern, daß die genetische Beratung so gestaltet wird, daß sie eugenischem Denken und Handeln nicht Vorschub leistet. Zudem sollte Abtreibung durch genetische Beratung nicht verstärkt, sondern vermindert werden. Geeignete Therapieformen sind bevorzugt zu entwickeln.

Es ist grundsätzlich nicht auszuschließen, daß sittlich akzeptable Anwendungsformen der Gendiagnose durch die Ideologie eugenischer Menschenverbesserung überlagert oder gar ersetzt werden. Dieser Gefahr muß sich die Humangenetik bewußt bleiben. Um hier vorzubeugen, sind Kataloge mit Minimalforderungen zur sittlichen Bewertung und Auswahl von Formen der Gendiagnose und der Gentherapie zu entwickeln. Schließlich könnte auch eine Liste der Erbkrankheiten erstellt werden, für die eine Diagnose zulässig ist. Dies hemmt zwar möglicherweise die schnellere Anwendung der Gendiagnose. Doch könnte dieser Vorschlag ein akzeptabler Kompromiß sein bei der Berücksichtigung der Interessen derer, die behandelt werden sollten, und derjenigen, die potentiell von eugenischen Programmen betroffen werden könnten. Sie werden häufig aus derselben Risikogruppe stammen. Zu diesen Minimalbedingungen müßte zudem die Beschränkung auf Erbkrankheiten, die Verhinderung gesellschaftlichen Zwangs bei der Entscheidung der Betroffenen sowie die Verpflichtung zur Folgenabschätzung gehören.

Das Reden von Erbkrankheiten oder von Gendefekten ist nicht ungefährlich. Die Ethik hat hier vor heimlichen naturalistischen Fehlschlüssen zu warnen. Sie liegen vor, wenn aus einer Tatsachenbehauptung ohne weitere Begründung oder ohne Rückgriff auf einen sittlichen Grundsatz eine Norm abgeleitet wird. Daher darf nicht automatisch ein Gendefekt oder eine Erbkrankheit mit etwas sittlich Schlechtem identifiziert werden, woraus der Schluß gezogen wird, diese Erbkrankheit gelte es zu verhindern, und zwar um jeden Preis. Die Rede vom Gendefekt ist zumindest ungenau. Genetisch bedingte Krankheiten, meist Stoffwechselkrankheiten, beruhen darauf, daß ein Protein nicht gebildet wird und es daher zu Funktionsstörungen im Zellverbund und bei grundlegenden Funktionen im ganzen Organismus kommt. Dies ist eine klare Tatsachenbeschreibung ohne Verwendung des Begriffs „Defekt", der ein negatives Werturteil impliziert und somit einem naturalistischen Fehlschluß Vorschub leistet.

Eine saubere Analyse muß untersuchen, welche Auswirkungen diese Funktionsstörung auf das betroffene Individuum hat, wobei im Krankheitsbegriff immer subjektive Komponenten einfließen. Zudem ist nach dem Grad der Auswirkung der Erbkrankheit auf die Betroffenen zu fragen. Sie können leicht bis gravierend sein oder schon während der Schwangerschaft, bei der Geburt oder kurz danach zum Tod führen. Auch die möglichen Auswirkungen auf die Familie, in die ein Kind mit schweren Krankheitssymptomen hineingeboren wird, sind bei der Entscheidung zu berücksichtigen. Geht man methodisch vorsichtig vor, dann vermeidet man eine Diskussion im Sinn der Eugenik. Denn genetisch bedingte Funktionsstörungen sind nicht per se sittlich schlecht und so automatisch zu vermeiden. Zudem wird klar, daß jeder konstruierte Normalwert menschlicher Gesundheit willkürlich ist und damit keine sittlichen Ansprüche erheben kann.

Aber nicht nur gesamtgesellschaftliche Erwartungen bergen Gefahren in sich. Es können auch Elternwünsche sein, zum Beispiel das Geschlecht der eigenen Kinder betreffend, die sich bei wachsenden Möglichkeiten einmal auf andere Eigenschaften ausdehnen mögen. Es gibt aber keinen Anspruch, bloß gesunde und normale oder gar perfekte Kinder zu bekommen. Mutationen lassen sich nicht ausschließen. So könnte die Genomanalyse den bereits bestehenden Zwang zur Gesundheit verstärken. Mehr noch als bisher würden Krankheit, Behinderung und Tod der sozialen Ächtung verfallen. Grundsätzlich stehen zwei Strategien zur Verfügung, die Häufigkeit eines genetischen Defekts zu verringern. Man kann entweder die Mutationsrate senken oder den Selektionsdruck gegen den Träger des Defekts durch Sterilisation oder Abtreibung verstärken. Die erste Strategie verfolgen wir durch Kontrolle der Umweltbelastungen, Strahlenschutz und Mutagenitätsprüfung[23]. Die Möglichkeiten der Humangenetik dürfen nicht verhindern, daß dieser Weg den Vorzug erhält. Denn eugenische Maßnahmen im engeren Sinn schränken das Selbstbestimmungsrecht lebender oder das Lebensrecht ungeborener Menschen in unbilliger Weise ein oder mißachten es gar.

Bei der Genomanalyse an Erwachsenen darf kein Zwang zur genetischen Aufklärung mittels Reihenuntersuchungen etwa bei neuen Arbeitsverhältnissen oder zum Eintritt in Kranken- und Lebensversicherungen ausgeübt werden. Zwangsuntersuchungen ohne Therapiemöglichkeiten und gravierende Fremdgefährdung sind diskriminierend. In dieser Situation gibt es ein ethisch begründbares Recht des Betroffenen auf Wissen wie auf Nichtwissen um das eigene Genom. Doch selbst bei einer Beschränkung der genetischen Beratung auf die individuelle Beratung – zu Zwecken der Familienplanung, Zukunftsplanung und Berufswahl – sind Ungerechtigkeiten denkbar, etwa dann, wenn ein Versicherungsnehmer nach Bekanntwerden einer Anlage zu Chorea Huntington nach dem fünfunddreißigsten Lebensjahr eine hohe Lebensversicherung abschließt. Fair wäre es in dieser Situation, eventuell bekannt gewordene genetische Risiken für Erbkrankheiten, die das Leben, wie etwa bei Chorea Huntington oder Alzheimer unausweichlich verkürzen, auch anzugeben.

Nach dem konsenstheoretischen Modell ist jede individuelle Diagnose erlaubt, allerdings keine Reihenuntersuchungen, da hier nicht alle Betroffenen zustimmen. Doch auch die Beschränkung auf die individuelle Diagnose kann Folgen haben, die sittlich als ungerecht angesehen werden müssen, eben dann, wenn beim Abschluß einer Lebens- und Krankenversicherung ein Nachfrager ein bekanntes relevantes Risiko verschweigt. Daher ist individuelle genetische Beratung sittlich zu rechtfertigen sowohl bei der Familienplanung wie bei der Arbeitsplatzwahl. Allerdings ist es ethisch gesehen legitim, wenn Vorkehrungen getroffen werden, Versicherungen vor mißbräuchlicher Verwendung des Wissens um bestimmte Erbkrankheiten zu schützen. Dies kann das konsenstheoretische Modell nicht fordern. Aber auch bei den Formen der Gentherapie hat dieses Modell eindeutige Grenzen.

Heilung von Erbkrankheiten durch Gentherapie?

Gentherapie ist die Ersetzung mutierter, Krankheiten auslösender Gene durch normal funktionierende und damit ein weiterer Schritt hin zu einer direkten Anwendung auf den Menschen. In der Human-Gentechnik sind im strengen Sinn zwei Strategien einer Heilung von Erbkrankheiten möglich. Die somatische Therapie korrigiert genetische Defekte in den Körperzellen entwickelter Individuen. Dabei wird bestenfalls nur das betroffene Individuum geheilt, nicht auch das an die Nachkommen weitergegebene Erbgut. Die Keimbahntherapie hingegen könnte den Defekt im frühen Embryonalstadium korrigieren und dadurch auch die Nachkommen des betroffenen Individuums erfassen.

Bei beiden Arten von Gentherapie befinden wir uns derzeit im Experimentalstadium an Tieren, wobei im Rahmen der somatischen Therapie erste Anwen-

dungen etwa in der Richtung denkbar sind, krankhafte Veränderungen des Blutes durch das Einbringen gentechnisch veränderter Knochenmarkszellen des Erkrankten bei Sichelzellenanämie einzudämmen, bislang aber ohne Erfolg. Somatische Therapie soll einmal das Individuum heilen, nicht aber das an die Nachkommen weitergegebene Erbgut. Die Keimbahntherapie soll, wenn sie einmal beim Menschen möglich wird, defekte Gene austauschen. Es ist ein Eingriff nicht nur in die Gene des Betroffenen im frühesten Embryonalstadium, sondern auch dessen Nachkommen, über den nicht einmal der Betroffene entscheiden kann, sondern dessen Eltern.

Nach heutiger Einschätzung der meisten Human-Gentechniker wird die Fehlerquote der Keimbahntherapie mindestens am Anfang sehr hoch sein. Ein vollständig gezielter Gentransfer und ein umfassendes Wissen über die Genexpression müßte gegeben sein. Keimbahntherapie müßte sich zudem auf monogenetische Erbkrankheiten beschränken. Zudem legt ein Genom meist nicht nur eine Körpereigenschaft eines Menschen fest, sondern bestimmt mehrere mit, so daß eventuell von einem potentiellen Eingriff in das materiale Grundsubstrat der Persönlichkeit gesprochen werden kann, obwohl nach meiner Einschätzung durch genetische Manipulation Personalität nicht zerstört werden kann, da diese eine Integrationsleistung über sehr viele Eigenschaften- und Merkmalskomponenten hinweg darstellen dürfte. Dennoch wird ein Fehler bei der Behandlung das behandelte Individuum und seine potentiellen Nachkommen betreffen, so daß die Verantwortung des Arztes, der sich mit den Eltern zu einem solchen Schritt entschließt, aus gegenwärtiger Sicht als übergroß erscheint.

Zudem besteht hier die Gefahr des Einstiegs in Versuche zur Menschenzüchtung. Eine Entscheidung unter Unsicherheit verlangt, ein potentielles Schadensausmaß möglichst gering zu halten. Daher ist die Keimbahntherapie derzeit sittlich nicht zu verantworten. Dennoch soll hinsichtlich der Keimbahntherapie keine generelle Vorabverurteilung vorgenommen werden. Gelänge es, ihren therapeutischen Charakter vor allen Versuchen der Konstruktion des Menschen zu bewahren und das Fehlerrisiko äußerst niedrig zu halten, so müßte es zumindest grundsätzlich als erlaubt erscheinen, im gegebenen Fall die zu erwartenden Behandlungsfolgen gegen die potentiellen Risiken einer Nichtbehandlung abzuwägen.

Die somatische Gentherapie kann mit einer normalen Organtransplantation verglichen werden. Sie ist als Therapie vom konsenstheoretischen Modell aus nicht problematisch, da die zu behandelnde Person selbst zustimmen kann und entscheidet, ob sie die damit verbundenen Folgen auf sich nehmen will. Da nur ein Teil der Körperzellen betroffen ist, kann man vermutlich auch nicht von einem Eingriff in das materiale Substrat der Persönlichkeit sprechen. Erstmals erprobt werden könnte ein derartiges Verfahren beim Menschen bei der Sichelzellenanämie. Hier würde gentechnologisch verändertes Knochenmark des Patien-

ten reimplantiert, das normal funktionierende Blutkörperchen erzeugen soll. Dies erscheint durchaus wünschenswert. Unter den normalen Einschränkungen für medizinische Eingriffe sollte daher die somatische Therapie aus der Perspektive einer Ethik der Folgenbewertung als erlaubt gelten dürfen, vorausgesetzt, es treten keine vorhersehbaren Komplikationen auf. Das könnte aber bei einem derart schwerwiegenden Eingriff gerade in der Einführungs- und Erprobungsphase der Fall sein. Für diese wären gesonderte ethische Überlegungen anzustellen. Sie könnten darauf hinauslaufen, angesichts des hohen Risikos in der Erprobungsphase derartige Versuche nur bei Todesgefahr des Patienten vorzunehmen, wenn praktisch keine andere Wahl mehr besteht.

Betrachtet man rückblickend und zusammenfassend die Diskussion um die Humangenetik, so ist ein Verdacht nicht von der Hand zu weisen. Die ausgiebige Diskussion der Human-Gentechnik erfüllt eine ideologische Funktion. Diskutiert man auf einem Gebiet, in dem bislang die Forschungsmöglichkeiten begrenzt sind, so kann in anderen Bereichen unbehelligt geforscht werden. Es ist des weiteren nicht ausgeschlossen, daß hier Behandlungsmethoden, die noch in der Zukunft liegen, Sündenbockfunktion für unsere moderne Gerätemedizin übernehmen müssen, zur Entlastung von dringlichen Aufgaben einer Medizinreform, die hier und heute vorzunehmen wäre.

Oft wird auch das Argument des schlüpfrigen Pfads angeführt, der, einmal betreten, unaufhaltsam in den sittlichen Abgrund führen soll. Diese Behauptung unterstellt die Ohnmacht des Menschen. Es gibt Menschen, die der Versuchung widerstehen, weiterzumachen wie bisher, wenn sie eine Entwicklung nicht mehr verantwortlich mittragen können. Daher legitimiert diese Unterstellung ein generelles Verbot der Humangenetik nicht. Allerdings sollte es zur Vorsicht mahnen, nämlich Schritt für Schritt und nicht zu schnell bei der Einführung neuer Techniken vorzugehen[24]. Werden die Folgen jeweils sorgfältig abgewogen, läßt man Vorsicht walten und geht man schrittweise voran, so wird sich in den meisten Bereichen die Grundlagenforschung und Anwendung der Gentechnik auf den Menschen ethisch gesehen rechtfertigen lassen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Neitzel, Humangenetik: Aktuelle Möglichkeiten – zukünftige Perspektiven in: Biologie heute 370 (1989) 4.

[2] W. D. Schleunig, Die Bedeutung der Gentechnik für die Entwicklung neuartiger Arzneimittel, ebd. 8.

[3] B. Irrgang, Bewertung der Gentechnologie aus ethisch-theologischer Perspektive, in: Bioengineering 5 (1989) H. 1, 36–40; H. 2, 73–76; H. 3, 68–72.

[4] B. Müller-Hill, Was sollen die Gentechniker aus der Geschichte der Humangenetik lernen?, in: Biologie heute, a. a. O. 8.

[5] F. v. Kutschera, Grundlagen der Ethik (Berlin 1982) 27.

[6] W. Ch. Zimmerli, AIDS – ethisch betrachtet, in: Zschr. f. Ev. Ethik 32 (1988) 190–198, bes. 192; F. Ricken, Allgemeine Ethik (Stuttgart 1983) 90–116; J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979) 19–73.
[7] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66 f.
[8] Ders., Kritik der praktischen Vernunft, A 59.
[9] Johannes Paul II., Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis, komm. v. W. Korff u. A. Baumgartner (Freiburg 1988).
[10] D. Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen (Stuttgart 1988).
[11] B. Schüller, Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik, in: Theol. u. Phil. 53 (1978) 539–555, bes. 545.
[12] R. P. Horstmann, Art. „Menschenwürde", in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5 (1980) 1124.
[13] B. Schüller, a. a. O. 548. [14] Ebd. 552.
[15] R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral (München 1985) 154 f.
[16] Zur ausführl. Kritik an der Position von Löw und Spaemann vgl. B. Irrgang, Naturrecht als Entscheidungshilfe? Am Beispiel der Bewertung gentechnologischer Verfahren aus ethisch-theologischer Perspektive, in: Naturrecht im ethischen Diskurs, hrsg. v. M. Heimbach-Steins (Münster 1990) 67–98.
[17] J. M. Cummins, The embryo's right to protection, in: Nature 315 (1985) 92.
[18] F. Zimmer, Der Beginn des individuellen Lebens und der Schwangerschaft in biologischer Sicht, in: Der Beginn des Lebens, hrsg. v. M. Brandl (Stuttgart 1969) 7–20, bes. 9–13.
[19] J. Gründel, Möglichkeiten der Gentechnologie und Fortpflanzungstechnik und ihre theologisch-ethische Bewertung, in: Pol. St. 37 (1986) 70; ders., Die Kategorie ‚Natur' und ihr Stellenwert in der Theologie, in: Was lehrt uns die Natur, hrsg. v. V. Schubert (St. Ottilien 1989) 217–251; H. Ringeling, Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zu einer Fundamental- und Lebensethik (Freiburg 1988) 95–98.
[20] Vgl. F. Zimmer, a. a. O. 10
[21] H.-M. Sass, Extrakorporale Fertilisation und die ethische Diskussion um den frühen Embryo, in: Arzt und Christ 30 (1984) 166–177.
[22] W. Wolbert, Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach dem Beginn und Ende personalen Lebens, in: Moraltheol. Jb. 1 (1989) 27–29.
[23] W. van den Daele, Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie (München 1985) 163.
[24] R. M. Zaner, A Criticism of Moral Conservatism's View of In Vitro Fertilization and Embryo Transfer, in: Perspektives in Biology and Medicine 27,2 (1984) 200–212, bes. 208.

Raúl Fornet-Betancourt

Einheit in der Pluralität oder Spaltung?

Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Die Position dieses Beitrags läßt sich antizipatorisch in einer These zusammenfassen: Die Zukunft der katholischen Kirche in Lateinamerika im kommenden Jahrtausend hat ihre Bedingung in der Bekehrung der Kirche[1] von einem reduktionistisch totalisierenden, das heißt auf eine metaphysisch (europäisch) verstandene „Einheit" fixierten Evangelisierungsmodell zu einer radikal neuen Praxis der Evangelisierung, die durch konsequent plurale Inkulturation in der Lage wäre, der grundsätzlichen kulturellen Vielheit der Völker Lateinamerikas Rechnung zu tragen.

Diese Position geht jedoch von Voraussetzungen verschiedener Art aus, die hier deshalb kurz angesprochen werden sollen, weil dadurch auch der Hintergrund sowie der größere Zusammenhang, in dem diese Position steht, ersichtlicher werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei die erste Voraussetzung, die sich durchaus im erkenntnistheoretischen Bereich ansiedeln läßt und deren explizite Benennung hier darauf aufmerksam machen soll, daß ihre Kontextualität wohl bewußt ist. Es handelt sich um die Einsicht, daß dem Menschen kein *absoluter* Standpunkt zusteht. Die Endlichkeit des Menschen gerade in erkenntnistheoretischer Hinsicht muß sehr ernst genommen werden: Über das Absolute kann der Mensch nicht absolut sprechen. Die menschliche Endlichkeit verpflichtet somit zur Praxis der Toleranz.

Dies gilt auch für die Kulturen. Zwar entwickeln sich in jeder Kultur selbstbezogene, ja ethnozentrische Tendenzen, indem sie Traditionen bilden, die fast wie Gesetze fungieren und die für den jeweiligen Verstehenshorizont so etwas wie die äußersten Grenzen des Vertrauten bzw. Verstehbaren darstellen; aber gerade weil Kultur die menschliche Endlichkeit nicht aufhebt, sollte sich keine Kultur anmaßen, *ihre* Tradition für *die* menschliche Tradition schlechthin zu halten.

Dieser Anmaßung jedoch hat sich die abendländische Kultur schuldig gemacht, und besonders schmerzhaft kommt sie im kirchlichen und theologischen Bereich zum Tragen. Denn erst dadurch kam es zu dem verhängnisvollen Mißverständnis, die – weil historisch gewachsen – kontingente abendländische Form bzw. Gestalt der Kirche für eine universal notwendige Grundstruktur zu halten. Daraus erkärt sich übrigens auch die Missionspraxis vor allem in der Zeit der ko-

lonialen Expansion Europas, die für selbstverständlich hielt, den anderen, den Nichteuropäer der Chance zu berauben, von seiner eigenen Identität her Christ zu sein. Er mußte „europäisch" sein, um Christ zu werden. Die kulturelle Andersheit war ja nicht Reichtum, nicht Offenbarung der Größe und Güte Gottes, sondern ein Hindernis für die Verbreitung der „wahren" Religion. Vielleicht war hierbei allerdings die Einheit des Kaiserreichs das vorrangige Ziel, und nicht die Einheit des Reichs Gottes.

Theologisch gesehen hat dieses europäische Mißverständnis unter anderem die Konsequenz, daß die in der abendländischen Kirche verankerte Theologie mit dem Selbstbewußtsein wächst, alleinige Dolmetscherin und Verwalterin des Wortes Gottes zu sein. Gott, zumal der christliche Gott, gehört aus dieser Sicht sozusagen zum Kulturgut des Abendlands. Warum sollte man also tolerant sein und etwa einen interreligiösen Dialog suchen?

Die zweite Voraussetzung ist eine Ergänzung zu den sich aus der ersten ergebenden Konsequenzen für die Einschätzung der Entwicklung der katholischen Kirche im Abendland. So, wie die sogenannte Dynamik der Zivilisierung nach europäischen Vorstellungen (man nennt es nur ungern gewaltsame Eroberung) den lateinamerikanischen Völkern die Chance einer eigenen Entwicklung geraubt hat[2], genauso hat die Evangelisierung, die im Rahmen des spanischen und portugiesischen Kolonialsystems stattfindet und die – trotz der immer wieder zitierten Ausnahmen von Einzelkämpfern wie Las Casas – überwiegend aggressiv monokulturell abläuft, die autochthonen Kulturen Lateinamerikas um die Möglichkeit gebracht, den christlichen Glauben von ihren Traditionen her zu erfahren. Die koloniale Evangelisierung sah doch in diesen Kulturtraditionen, die ja zugleich stark religiös geprägte Traditionen waren und sind, nur Gefahren für den christlichen Glauben und für die „Einheit" der Kirche. Es galt also, diese Traditionen auszurotten.

Aus der Sicht dieser Voraussetzung ist deshalb folgendes zu bedenken: 1992 kann es nicht nur um die Feier der 500 Jahre Evangelisierung gehen. Es sind auch 500 Jahre einer der Evangelisierung widersprechenden Praxis, das heißt 500 Jahre Ausschließung und Verkennung der Präsenz Gottes in den Traditionen bzw. Religionen der Indios und Afroamerikaner[3]. Es darf eben nicht vergessen werden, daß die sogenannte Erstevangelisierung zum größten Teil auf der Basis der Verurteilung und Verteufelung der autochthonen Religionen geschah und somit einer der entscheidenden Faktoren für die Zerstörung der symbolisch-ritualen und kultischen Ordnung war, aus der Millionen von Menschen alle ihre notwendigen Bezugspunkte für den Umgang mit sich selbst, mit der Natur, aber auch in der Gemeinschaft und von dieser mit dem Göttlichen schöpften. So gesehen hat die Erstevangelisierung eine Kehrseite, die sich als eine Geschichte der Entstrukturierung von Religionen und Kulturen belegen läßt.

Die dritte Voraussetzung schließlich stellt im engeren Sinn eine Option dar. Es

gibt in der Tat viele Möglichkeiten, die Geschichte der (katholischen) Kirche bzw. des Christentums in Lateinamerika zu lesen; Möglichkeiten, die zudem zweifellos ihre historische und theologische Legitimation haben. So ist es zum Beispiel historisch und theologisch völlig legitim, die Geschichte der Kirche bzw. des Christentums in Lateinamerika aus der Sicht der Institution zu rekonstruieren, wobei sich dann natürlich die Aufmerksamkeit zwangsläufig auf die Prozesse der Implantation der Kirche, das heißt auf die Entwicklung der juristischen Struktur, die Gründung der Bistümer usw. richtet. Ebenso ist es historisch und theologisch legitim, die Geschichte der Kirche in Lateinamerika aus der Perspektive der Ordensgemeinschaften sehen zu wollen und dabei die pastoralen Erfahrungen bzw. die Verdienste um die Evangelisierung des Subkontinents von Franziskanern, Dominikanern, Augustinern, Jesuiten usw. in den Mittelpunkt zu stellen.

Man kann aber auch versuchen, die Geschichte des Christentums oder, genauer gesagt, der Evangelisierung in Lateinamerika von unten aus zu sehen, das heißt von den Armen aus. Das bedeutet allerdings nicht – wie man oft hört –, daß diese Geschichte bloß von den Besiegten her betrachtet wird. Die Armen sind zwar Opfer, aber sie haben von 1492 bis heute Widerstand geleistet. Das heißt: Die Geschichte von den Armen aus zu sehen, bedeutet auch und vor allem, sie nicht von einer vergangenen Situation her zu beurteilen, sondern im Licht der Widerstandsstrategien und der Überlebensprogramme der Armen neu zu sehen und sie von da aus verändern zu wollen. Diese Option bedeutet die Hypothek, nicht nur Lateinamerika vom Christentum her zu deuten, sondern auch das Christentum bzw. die Kirche von den lateinamerikanischen Armen her zu beurteilen. Auf diesen zweiten Aspekt soll nun im folgenden eingegangen werden.

500 Jahre Evangelisierung aus der Sicht der betroffenen Armen

Selbstverständlich kann es im Rahmen dieses Beitrags nicht darum gehen, die bald 500jährige Geschichte des Christentums in Lateinamerika aus der Sicht der Armen zu skizzieren. Versucht werden soll hier vielmehr lediglich, das vorhin Gesagte durch exemplarische Momente aus der Kehrseite der Evangelisierung zu ergänzen.

Zunächst aber soll auf eine Tatsache hingewiesen werden, die für eine kritische Beurteilung der Evangelisierung Lateinamerikas deshalb äußerst wichtig erscheint, weil sie die für die weitere Entwicklung bestimmende Ausgangssituation bildet. Es geht um die historische Tatsache, daß – im Unterschied etwa zur Verbreitung des Christentums im Römischen Reich, wo es als Religion der Benachteiligten und Erniedrigten ankommt – nach Lateinamerika ein Christentum

kommt, das mit imperialem Bewußtsein auftritt. Es kommt mit den Mächtigen. Es ist die Staatsreligion und wirkt deshalb nicht prophetisch als Gegengewicht zur Macht, sondern eher als sanktionierende Instanz von Herrschaftsstrukturen.

Diese Tatsache ist letztlich der Hintergrund, vor dem die exemplarischen Momente der Kehrseite der Evangelisierung Lateinamerikas zu sehen sind. Denn die Verquickung von imperialer Macht und christlichem Glauben bildet den Zusammenhang, in dem das eigentlich Unglaubliche geschehen kann: daß nämlich die Verkündigung der Frohbotschaft als eine Unglücksbotschaft erfahren wird. Und so empfinden die Betroffenen tatsächlich die Verkündigung des Evangeliums, wie sie im Rahmen des spanisch-portugiesischen Kolonialsystems praktiziert wurde. Diese Erfahrung, aus der heraus die bitterste Anklage gegen die Kirche der kolonialen Christenheit erhoben wird, belastet noch heute das Christentum in Lateinamerika, weil sie zur Erinnerung verschiedener Völker des Subkontinents gehört als der Moment, mit dem für sie eine *schlechte* Zeit begann.

Folgende Momente zeigen dies exemplarisch. Es sind zwar nur drei, aber für den angesprochenen Prozeß wirklich repräsentativ. Das erste Moment kann man unter dem Titel „Hatueys Sicht des Christentums" zusammenfassen. Hatuey, ein Taino-Kazique, der vor den Spaniern aus dem heutigen Haiti nach Kuba geflohen war, organisierte in Ost-Kuba den Widerstand gegen die Eroberer, wobei er vor allem von dem Kaziquen Guama unterstützt wurde. Nach einigen Monaten jedoch wurde Hatuey gefangengenommen und bei lebendigem Leib verbrannt. Während die Soldaten den Scheiterhaufen anzündeten, versuchte ein Franziskanerpater, Hatuey noch zum christlichen Glauben zu bekehren. Dabei erklärte er ihm, daß die Christen in den Himmel kommen. Woraufhin Hatuey antwortete, er wolle lieber nicht an einen Ort kommen, wo er so grausame Menschen antreffen würde.

Dieser Vorfall bewegt Las Casas zu einem lapidaren Satz, der jeden weiteren Kommentar überflüssig macht, weil er Hatueys Erfahrung mit den Christen reflektiert und seine Sicht auf den Punkt bringt. Las Casas schreibt nämlich: „Dies ist der Ruhm und die Ehre, die Gott und unser Glaube durch die Christen, die nach Westindien gekommen sind, erlangt haben."[4] Zur Verdeutlichung der Bedeutung dieses frühen Zeugnisses sei hier lediglich daran erinnert, daß Hatuey gerade aufgrund seiner Anklage gegen die grausame Praxis der spanischen Christen und seines Widerstands gegen die Eroberer zu einer zentralen Symbolfigur in der Befreiungstradition Lateinamerikas geworden ist. Mit ihm fängt sozusagen die Befreiungsgeschichte der lateinamerikanischen Völker an[5].

Das zweite Moment zeigt sich im Zeugnis des Inka-Nachkommen Guaman Poma de Ayala. Bekanntlich hat Guaman Poma um 1615 seine eigentlich für den spanischen König Philipp III. redigierte „Primer nueva crónica y buen gobierno" abgeschlossen. Diese Chronik, in der der Indio erstmalig zum Protagonisten wird, ist eine erschütternde Dokumentation dessen, was man heute eine Sicht der

Geschichte von unten her nennen würde. Aus der Sicht der armen Indios, die für Guaman Poma immer die Armen Jesu Christi sind[6], wird hier nämlich die Ausbeutungsstruktur der kolonialen Christenheit angeklagt, wobei – dies darf in dem vorliegenden Zusammenhang hervorgehoben werden – die Praxis der real existierenden katholischen Kirche als eine Praxis dargestellt wird, die „in diesem Königreich die armen Indios zerstört“[7]. Denn wie andere Vertreter der kolonialen Ordnung, etwa Gouverneure und Richter, leben auch die Priester und Prediger des Glaubens von der Ausbeutung der Indios. In einer sehr plastischen, aber zugleich auch sehr präzisen Sprechweise klagt deshalb Guaman Poma de Ayala diese kirchliche Praxis bzw. Machtstruktur mit den Worten an, daß sie „die Armen frißt“[8]. Deshalb auch zieht er das schmerzliche Fazit: „Alle sind gegen die Armen... Dies zu schreiben ist weinen.“[9]

Das dritte Moment ist die offene, grundlegende Kritik an dem aggressiven, destruktiven Verhalten der Christen, die die Kulturtradition der Mayas in einem ihrer sogenannten Chilam-Balam-Texte aus dem 16. Jahrhundert festgehalten hat. Im Chilam-Balam-Text von Chumayel heißt es: „Die ‚guten Christen‘ kamen hierher mit dem wahren Gott, dies aber war der Anfang unseres Elends, der Anfang des Tributs, der Anfang der Almosen, die Ursache dafür, daß die unbekannte Zwietracht ans Licht trat... der Anfang der Beleidigung, der Anfang der Ausplünderung von allem, der Anfang der Schulden... Als die Weißen ankamen, lehrten sie die Furcht, und sie kamen, um die Blumen zu zerstören. Um ihre Blume leben zu lassen, haben sie die Blume der anderen beschädigt und ihr den Lebenssaft ausgesaugt.“[10] Dem ist nichts hinzuzufügen: Man kann nur einsehen, daß „diese Kritik der Mayas sich ebenfalls auf die Ankunft eines mit der Unterdrückung verbundenen christlichen ‚Gottes‘ bezieht und daß es für Christen, sowohl für die vergangener Zeiten als auch für die von heute, höchst schmerzhaft ist, sich dieser Tatsache zu stellen“[11].

Diese Momente verdeutlichen und dokumentieren zugleich die oben erwähnte Erfahrung, insofern sie exemplarisch zeigen, wie der Indio das Einbrechen des kolonialen Christentums in seine Ordnung bzw. in seine Lebenswelt als den Anfang einer unglücklichen Zeit erlebt. Und es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man sagt, daß aus der Sicht der Indios diese Erfahrung für eine Art Bilanz der Erstevangelisierung stehen könnte. Eine Bilanz, die zugleich eine Diagnose bedeutet, insofern sie gerade das zur Sprache bringt, woran die erste, im Rahmen der kolonialen politischen Ordnung vollzogene Evangelisierung wirklich leidet, nämlich die krankhafte Orientierung an einem monokulturell verstandenen und vermittelten Christentum.

Diese Diagnose ist andererseits Ausdruck der zentralen Herausforderung, vor der die katholische Kirche in Lateinamerika am Ende unseres Jahrtausends steht. Denn gerade weil es eine kritische Diagnose ist, bedeutet sie doch weit mehr als die bloße Feststellung einer prekären Situation. Sie ist nämlich auch Hinweis auf

die Notwendigkeit, daß die Kirche sich beim Vollzug ihres Auftrags der Evangelisierung umorientieren muß, und zwar durch die Bekehrung zu den Armen in ihrer kulturellen Pluralität. Eine wesentliche Dimension der Option für die Armen ist ja die unbedingte Entscheidung für die achtungsvolle Anerkennung der Andersheit des Indios, Afroamerikaners etc. Um es in der metaphorischen Sprache des Chilam-Balam auszudrücken: Die katholische Kirche steht in Lateinamerika vor der Herausforderung, die Blumen der anderen pflegen zu lernen; das heißt den christlichen Glauben von der Kategorienwelt der abendländischen Rationalität loszubinden, damit der vom Abendland entlassene christliche Glaube in anderen Böden Wurzeln schlagen kann.

Eine Perspektive für die Zukunft

Die eben formulierte Herausforderung gibt die Perspektive wieder, die sich mit der Frage nach der Zukunft der katholischen Kirche in Lateinamerika verbindet. Sie ist die Perspektive der Bejahung eines pluralen Christentums, als Ergebnis der konsequenten Option für die Armen als multikulturelles Subjekt. Wird dieser Weg zur Pluralität nicht beschritten oder, genauer gesagt, wird diese Entwicklung, welche die zu den Armen und der Vielfalt ihrer Geschichten und Kulturen bekehrte Kirche der Armen in Lateinamerika bereits in Gang gesetzt hat, doch noch dadurch unterdrückt, daß man mit Hilfe bürokratisch-restaurativer Dekrete bzw. Einmischungsstrategien [12] eine monologische, nur zum reduktionistischen Uniformitätsmodell von Kirche fähige Autorität strukturell übermächtig macht, so würde dies zu einer zugespitzten Situation des Unbehagens im ganzen Volk Gottes führen, in der die Alternative einer de facto zu vollziehenden Spaltung nicht mehr als undenkbar erscheint. Denn gerade weil man sie diskreditieren und sozusagen zu einem Untergrunddasein zwingen will, könnte die historisch gewachsene gegenwärtige Inkulturationsentwicklung zur Einheit in der Pluralität in eine Tendenz zur Absonderung umgekehrt werden.

Entscheidend für die Zukunft wird es deshalb sein, daß man Einsicht darin gewinnt, daß „die Alternative zum Babel-Turm nicht die autoritäre Pyramide, sondern der eucharistische Tisch ist, in dem das Brot (aus Weizen, Mais oder Reis!) und das Wort in einer universellen Danksagung, in einer polyphonischen Epiklese und in einem freien Diskurs zwischen allen Völkern, Sprachen und Nationen verteilt werden“ [13]. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, zu verstehen, daß die gegenwärtige Entwicklung, in der der christliche Glaube zugleich mehrere Sprachen spricht, die Communio nicht behindert, sondern im Gegenteil die kulturgeschichtliche Bedingung dafür erst schafft. Denn – wie an Pfingsten – kommuniziert man mit dem anderen nicht trotz, sondern gerade wegen der Vielfalt der Sprachen.

Voraussetzung dafür, daß sich ein solches Verständnis im Bereich von Kirche und Theologie durchsetzt, ist allerdings der Vollzug eines hermeneutischen Paradigmenwechsels, in der Art etwa, wie es Johann Baptist Metz vorgeschlagen hat, indem er die Entstehung einer „Kultur der Konvivialität“ [14] auch davon abhängig macht, daß die vorherrschende Orientierung an dem griechischen Identitätsdenken durch eine Orientierung an „dem Bundesdenken der biblischen Traditionen“ [15] abgelöst wird. Hier liegt – so darf abschließend vermerkt werden – eine entscheidende Herausforderung, die für diejenigen, die sich ihr konsequent stellen, sicherlich mit komplexen Problemen theologischer Natur – wie etwa die Frage der Normativität in der theologischen Tradition – verbunden ist. Zugleich aber bedeutet sie die vielleicht zukunftsträchtigste Chance zum dialogischen Umgang mit der Frage von Einheit und Pluralität.

ANMERKUNGEN

[1] Dies gehört zur Dynamik der Wechselbeziehung zwischen Kirche und Evangelisierung, wie etwa Paul VI. sie verstanden hat: „Die Kirche, Trägerin solcher Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst nach dem Evangelium auszurichten ... Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm berufen und geeint werden. Das will mit anderen Worten heißen, daß es die Kirche immer nötig hat, selbst evangelisiert zu werden“ (Evangelii Nuntiandi, 15). Vgl. ferner Ellacuria, La conversión de la iglesia al Reino de Dios (Santander 1984).

[2] Vgl. J. Marti, El hombre antiguo de América y sus artes primitivas, in: Obras Completas, Bd. 8 (La Habana 1975) 335, wo als Fazit der Konsequenzen der spanischen Eroberung festgestellt wird: „Dem Buch des Universums stahlen die Eroberer ein Blatt!“

[3] Aus der Sicht dieser Entwicklung spricht N. Spiegler von „500 Jahren Nicht-Evangelisierung Lateinamerikas“; vgl. seinen gleichlautenden Beitrag in: Verbum 31 (1990) 197–200.

[4] Bartolomé de las Casas, Tratados, Bd. 1 (Mexiko 1965) 43; vgl. auch seine Historia de las Indias, Bd. 2 (Mexiko 1951) 522 ff., sowie Historia de Cuba (La Habana 1971) 24 ff.

[5] Vgl. dazu etwa die Hatuey-Darstellung von J. Marti in seinem Drama indio, in: Obras Completas, Bd. 18 (La Habana 1975) 129 ff. Aufschlußreich ist aber auch Martis Fragment „Indios“, wo es heißt: „Mit Guaicaipuro, Paramaconi, mit Anacaona, mit Hatuey müssen wir sein, nicht aber mit den Flammen, die sie verbrannt haben“ (ebd. Bd. 22, 1975, 27).

[6] Er ist in der Tat einer der ersten, die in Lateinamerika die Identifikation Jesu mit den Armen explizit erörtern. Vgl. etwa: „Denn durch den Glauben soll man klar wissen: wo der Arme ist, da ist Jesus Christus selbst“ (Guaman Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno, Madrid 1987, 989).

[7] Ebd. 750. [8] Ebd. 989, 1186. [9] Ebd. 1060.

[10] Zit. n. d. Ausg. v. de La Garza, Libro de Chilam Balam de Chumayel (Mexiko 1965) 51, 57.

[11] D. Irarrázaval, 500 años, apreciación creyente, in: Misiones Extranjeras 116 (1990) 134.

[12] Exemplarisch ist hier etwa an den Ausgang des Konflikts zwischen CELAM und CLAR um das Projekt Palabra y Vida („Wort und Leben“) zu denken. Vgl. dazu L. Kaufmann, N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen? Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992, in: Orientierung 53 (1989) 252–256; Ende einer Hoffnung, hrsg. v. d. Missionszentrale der Franziskaner (Bonn 1989).

[13] P. Suess, A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas (Vortrag auf dem Internationalen Kongreß „500 anos del cristianismo en América Latina“ in Santiago de Chile vom 19. 7. 1990, Ms. 15).

[14] J. B. Metz, Für eine neue hermeneutische Kultur, in: Orientierung 53 (1989) 257.

[15] Ebd. 258. Vgl. ferner R. Fornet-Betancourt, Rassenbeziehungen als interkulturelles Verstehens- und Kommunikationsproblem. Provisorische Hypothesen für eine philosophische Interpretation, in: Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik, hrsg. v. K. Kohut (Frankfurt 1989) 51–62.

Gisela Deuerlein-Bär

Das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz

Am 1. Januar 1991 ist im Gebiet der bisherigen Bundesrepublik Deutschland als Achtes Buch des Sozialgesetzbuchs (SGB VIII) das Gesetz zur Neuordnung des Kinder- und Jugendhilferechts (Kinder- und Jugendhilfegesetz – KJHG) in Kraft getreten, in den fünf neuen Bundesländern bereits am Tag der deutschen Wiedervereinigung, dem 3. Oktober 1990.

Dieses Gesetz ist der zumindest in Fachkreisen kaum mehr für möglich gehaltene, erfolgreiche Abschluß jahrzehntelanger Diskussionen und Bemühungen um eine Reform des geltenden Jugendwohlfahrtsgesetzes (JWG). Fast 30 Jahre lang scheiterten – in unterschiedlichen Stadien des Gesetzgebungsverfahrens – die Bemühungen, ein neues Jugendhilferecht zu schaffen oder zumindest eine umfassende Novellierung des geltenden JWG zu erreichen. Warum ausgerechnet für die Aufgabe der Erziehung junger Menschen, die fachlich durch die so rasch gewachsenen und veränderten Erkenntnisse der Sozialwissenschaften und die jeweils bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen familialer Strukturen geprägt wird, ein Gesetz weit mehr als 60 Jahre fast unverändert Bestand hatte, läßt sich in der heutigen Rückschau kaum verstehen, selbst wenn man die dafür wesentlichen Ursachen auf zwei entscheidende Punkte reduziert: die fehlende politische Lobby für dieses Gesetz und damit verbunden die mangelnde Bereitschaft, bei der Neugestaltung des Gesetzes auch die unverzichtbaren, zum Teil erheblichen Mehrkosten zu akzeptieren.

Um so erstaunlicher, um so begrüßenswerter ist nun die Tatsache, daß gerade im Augenblick der deutschen Wiedervereinigung für die Erziehung von Kindern und Jugendlichen und die notwendigen Hilfen für ihre Familien bei der Erfüllung ihrer Erziehungsverantwortung auf gesamtdeutschem Gebiet von Anfang an eine einheitliche, zeitgemäße Regelung gilt.

Das KJHG entspricht in vielen einzelnen Regelungen, vor allem aber in seinen grundsätzlichen organisatorischen, strukturellen und fachlichen Vorgaben Forderungen, die oft in jahrzehntelangen Diskussionen der Fachöffentlichkeit entwickelt, überdacht, verbessert und vielfach auch schon in der Praxis erprobt wurden. Darüber hinaus bringt es auch eine Reihe neuer Aufgabenstellungen und einzelner Hilfen, die sich erst durch eine entsprechende Diskussion in der Praxis und vor allem auch durch die konkrete Anwendung bewähren müssen und in ihrer fachlichen Ausgestaltung konkretisieren lassen. Die folgenden Anmerkungen können deshalb zur Einführung in das neue Recht nur insoweit Hin-

weise geben, als sie das Verständnis des Gesetzes, seine wesentlichen Veränderungen im Vergleich zum geltenden Recht und – mit ausgewählten Schwerpunkten – einige konkrete fachliche Aufgaben und Hilfen darstellen.

Elternrecht und Jugendhilfe

„Im Hinblick auf die grundgesetzlich den Eltern obliegende Erziehungsverantwortung ist es das oberste Ziel öffentlicher Jugendhilfe, Eltern bei ihren Erziehungsaufgaben zu unterstützen und damit indirekt die Erziehungssituation von Kindern und Jugendlichen zu verbessern. Diesem Ziel dient ein an den unterschiedlichen Lebenslagen von Familien orientiertes System von beratenden und unterstützenden Leistungen." [1]

Mit diesen Worten beschreibt der Gesetzentwurf der Bundesregierung die vorgesehene Lösung für eine Neugestaltung des Jugendhilferechts und verweist damit zugleich auf die wichtigste Rechtsgrundlage und die Grenzen für ein Jugendhilferecht, die in der Verfassung festgelegt sind. Artikel 6 Grundgesetz (GG) garantiert das Elternrecht als Naturrecht (Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern) und anerkennt damit, daß es sich bei dem Elternrecht um eine Materie handelt, die der Verfügbarkeit des positiven Gesetzgebers entzogen ist. Der Begriff Elternrecht gibt nur unvollständig wieder, was Aufgabe der Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder nach dem erkennbaren Willen des Verfassungsgebers und des von ihm anerkannten Naturrechts ist: eine elterliche Verantwortung, bei der Rechte und Pflichten der Eltern in gleicher Weise miteinander verbunden sind, miteinander naturnotwendig korrelieren.

Über die Ausübung dieses Elternrechts wacht nach Art. 6 Abs. 2 Satz 2 GG die staatliche Gemeinschaft (Wächteramt des Staates). Um zumindest den Rahmen, innerhalb dessen die Eltern selbständig und unabhängig dieses Elternrecht gestalten können, festzulegen und um notwendige Eingriffe und Sanktionen in das Elternrecht zu konkretisieren und rechtlich abzusichern, bedarf das Recht der Eltern und die mit diesem Recht korrespondierende Pflicht zur Erziehung einer näheren gesetzlichen Regelung. Die Vorschriften finden sich vor allem im Familienrecht, das heißt im Vierten Buch des Bürgerlichen Gesetzbuchs (BGB).

„Das Grundkonzept des neuen Gesetzes geht von dem Grundsatz aus, daß immer dann, wenn eine Familie Hilfe braucht, die Jugendhilfe in erster Linie die Erziehung des Kindes in der Familie unterstützen und ergänzen soll. Durch präventives Tätigwerden, durch Rat und Hilfe in den unterschiedlichen Erziehungs- und Lebenssituationen soll Kindern, Jugendlichen und ihren Eltern geholfen werden, bevor sich die Erziehungsbedingungen derart verschlechtert haben, daß Eingriffe in die Familie und die elterliche Erziehungsverantwortung notwendig werden." [2]

Diese Beschreibung der Aufgabe des neuen Kinder- und Jugendhilfegesetzes unterscheidet sich zumindest formal nicht wesentlich von der Darstellung, die die Abgeordnete Müller-Otfried anläßlich der 58. Sitzung des Reichstags am 27. Januar 1921 zur Begründung der „Interpellation der Abgeordneten Frau Neuhaus (Westfalen) und Genossinnen, betreffend die Vorlage eines Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes" vorgetragen hat: „Seit Jahren ist in den Kreisen der um die Wohlfahrt unserer Jugend Bemühten nur eine Stimme darüber, daß wir zwingend einer gesetzlichen Zusammenfassung der einzelnen Bestrebungen der Fürsorge und des Schutzes des Kindes bedürfen. Gewiß sind wir der Meinung, daß die Erziehung und der Schutz des Kindes in erster Linie Sache der Familie ist und bleiben muß. Selbstverständlich wird einem Kinde innerhalb eines geordneten Familienlebens der beste Schutz zuteil, der ihm überhaupt zuteil werden kann. Aber die Erfahrung lehrt, daß in leider nur zu vielen Fällen die Erziehungsberechtigten nicht dazu fähig sind, dem Anspruch des Kindes an Schutz, Fürsorge und Erziehung zu genügen. Wir bedürfen also einer öffentlichen Jugendfürsorge zur Ergänzung bzw. zum Ersatz der Erziehung in den Fällen, wo die Leistung der Familie nicht ausreicht."[3]

Bereits das erste Gesetz in Deutschland, das diese Materie geregelt hat, das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz, ging von dem Grundverständnis aus, daß Erziehung die natürliche und primäre Aufgabe der Eltern ist, die gesetzlichen Regelungen also in Ausübung der Verantwortung der staatlichen Gemeinschaft immer nur im Zusammenwirken und in bezug auf die Familie zu verstehen sind. Auch das neue KJHG erhebt keinen Anspruch auf die Jugendhilfe als eigenständige Erziehungsinstitution. „Das KJHG verzichtet darauf, die Jugendhilfe als eigenständigen Erziehungsträger neben Familie, Schule und Beruf auszubauen. Jugendhilfe soll die Erziehung in der Familie unterstützen, ergänzen und in Einzelfällen ersetzen. Im Rahmen von Erziehungshilfen nimmt sie subsidiäre Aufgaben unter Beachtung des durch die Verfassung geschützten Vorrangs elterlicher Erziehungsverantwortung wahr."[4]

Trotz dieser Übereinstimmung in der verfassungsrechtlichen Bewertung bestehen elementare Unterschiede zwischen dem bisher geltenden Recht und dem KJHG sowohl in der Grundorientierung wie vor allem in der fachlichen Ausgestaltung der konkreten Hilfen, auch in bezug auf die Ausrichtung und Orientierung an der individuellen familiären Situation.

Das bisher geltende Jugendwohlfahrtsgesetz (JWG)

Als der Reichstag am 9. Juli 1922 erstmals die Materie des Jugendhilferechts auf eine gesetzliche Grundlage stellte, ahnte wohl niemand, daß dieses Gesetz, das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (RJWG), das am 1. April 1924 in Kraft trat, in

seinen wichtigsten organisatorischen, strukturellen und fachlichen Bestimmungen bis zum Jahr 1990 Gültigkeit haben würde. Das RJWG wurde in seinen wesentlichen Bestandteilen vom JWG (1961) übernommen; das JWG selbst erfuhr, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum nennenswerte Veränderungen oder Ergänzungen.

Für den Gesetzgeber waren naturnotwendig die damals bestehenden gesellschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen Grundlagen für seine gesetzlichen Regelungen. Folgerichtig konnten nur solche Angebote und Hilfen normiert werden, wie sie die damaligen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften wie vor allem der Psychologie, aber auch der Pädagogik und der Psychiatrie nahelegten. Inhalte und Zielrichtungen des RJWG und damit auch des JWG waren somit zwangsläufig von wesentlich anderen Grundsätzen und Vorstellungen geprägt, als es unseren heutigen Erwartungen an ein modernes, fachlich orientiertes Sozialleistungsrecht entspricht. Wesentliche ordnungspolitische und fachliche Grundentscheidungen des JWG waren:

– Das JWG war ein Eingriffsgesetz, das in seiner Diktion und seinem Grundverständnis Normen für staatliche Eingriffe bei Gefährdung von Kindern und Jugendlichen festschrieb, nicht aber Hilfestellungen, soziale Leistungen, auf die dem einzelnen ein Rechtsanspruch zustand.

– Das Angebot der Hilfeleistungen orientierte sich isoliert am einzelnen Kind und Jugendlichen, ohne seinen individuellen familiären Hintergrund zu berücksichtigen und damit eine konkrete Hilfe anzubieten, die nach dem heutigen sozialwissenschaftlichen Verständnis auch der familiären Situation, in die das Kind oder der Jugendliche zurückkehren soll, gerecht wird. Konsequenterweise lag deshalb der Schwerpunkt der Hilfen des JWG im Bereich der stationären Unterbringung, das heißt, das Kind wurde aus der Familie herausgenommen, sollte in einer geeigneten Einrichtung (Heim) oder in einer Pflegefamilie betreut und unterstützt werden und – wenn überhaupt möglich – zu einem späteren Zeitpunkt in die in der Regel unveränderte Familiensituation zurückgeführt werden.

– Das JWG gab nur vereinzelt dem Kind oder dem Jugendlichen einen Anspruch auf notwendige Hilfen. Dies bedeutete in der Konsequenz, daß die originär für die Jugendhilfe zuständigen Landkreise und kreisfreien Städte nicht verklagt werden konnten auf Einhaltung ihrer Verpflichtungen nach dem JWG, also zum Beispiel auf die Schaffung der notwendigen Einrichtungen oder Maßnahmen. Damit blieb das JWG etwa im Vergleich zum Bundessozialhilfegesetz (BSHG) in seinem Standard als Sozialleistungsgesetz erheblich zurück.

Ein wesentlicher Grund dafür, daß sich das JWG trotz dieser nach unserem heutigen Verständnis sehr unzeitgemäßen Regelungen so lange halten konnte, dürfte auch darin liegen, daß der Gesetzgeber bei der Gestaltung des RJWG, also bereits in den 20er Jahren, eine für die gesetzliche Anwendung und Interpretation sehr kluge Entscheidung getroffen hatte. Er wählte vielfach keine abschlie-

ßenden Formulierungen, sondern nur generelle, nicht enumerative Aufzählungen von möglichen Hilfen und ließ damit die Möglichkeit offen, neue Hilfen zu entwickeln. Nur deshalb ist es verständlich, daß sich die Praxis der Jugendhilfe in vielen Bereichen über die konkreten gesetzlichen Hilfen hinaus ganz entscheidend fachlich weiterentwickeln konnte.

Wesentliche Ziele des Kinder- und Jugendhilferechts (KJHG)

Programmsatz des neuen Kinder- und Jugendhilferechts ist der erste Satz des Gesetzes, § 1 Abs. 1 KJHG[5]: „Jeder junge Mensch hat ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit." Jugendhilfe unterstützt also die Eltern in ihrem Erziehungsauftrag und will Kindern und Jugendlichen das Hineinwachsen in die Gesellschaft erleichtern. Sie bietet Lösungen an, wenn Konflikte zwischen Eltern und Kindern oder Jugendlichen nicht von der Familie allein bewältigt werden können. Mit dem neuen Recht soll vor allem auch der in der Praxis zu beobachtende Funktionswandel öffentlicher Jugendhilfe auf eine ausreichende rechtliche Grundlage gestellt und auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen Perspektiven für die rechtliche und fachliche Weiterentwicklung der Jugendhilfe aufgezeigt werden.

In deutlicher Respektierung und Ausgestaltung des Elternrechts lehnt das KJHG für die Jugendhilfe eine mit dem Elternrecht konkurrierende Erziehungskompetenz ab. Dabei verweist es aber zugleich darauf, daß damit nicht der ebenfalls verankerte Auftrag der Verfassung (Wächteramt des Staates, s. o.) unerfüllt bleiben darf. Unter Hinweis auf den 7. Jugendbericht, der sich mit „Jugendhilfe und Familie – die Entwicklung familienunterstützender Leistungen der Jugendhilfe und ihre Perspektiven" befaßte, verzichtet das KJHG auf die Definition eines Familienbegriffs und eröffnet damit aus dem Verständnis für das Wohl eines Kindes und Jugendlichen allen Familienformen den Zugang zu den Leistungen des KJHG[6].

Ein weiterer zentraler Schwerpunkt liegt in der Neuorientierung und Differenzierung der fachlichen Hilfen. Das KJHG verlagert den Schwerpunkt der Hilfen von den stationären, also den Hilfen zur Erziehung außerhalb der Familie, auf die ambulanten Hilfen, das heißt die Hilfen, die die Familie in ihrer Erziehungsaufgabe unmittelbar unterstützen. Dabei wird das Angebot dieser Hilfen weit gefächert; es reicht von den Bereichen der Jugend- und Jugendsozialarbeit und des erzieherischen Kinder- und Jugendschutzes, der Förderung der Erziehung in der Familie bis hin zur Förderung von Kindern in Tageseinrichtungen und in Tagespflege. Diese Schwerpunktverlagerung bedeutet allerdings nicht eine Negativbewertung von teilstationären oder stationären Hilfen, sondern vielmehr

– auch in Wahrung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes – die bessere Ausgestaltung der Möglichkeiten, das Kind in seiner Ursprungsfamilie zu belassen und der Familie selbst unmittelbar zu helfen.

Eine weitere generelle Zielsetzung des KJHG liegt in der Abkehr von der eingriffs- und ordnungsrechtlichen Orientierung auch bei der staatlichen Aufsichtspflicht hin zur stärkeren Betonung der Beratungs- und Kooperationspflichten des Jugendamts mit den jeweils Beteiligten. Dadurch soll auch die Autonomie der Familie geachtet und die Selbst- und Mitverantwortung junger Menschen und ihrer Familien gestärkt werden[7].

Wichtige Inhalte des KJHG

Erklärtes Ziel des KJHG ist es, das bisher geltende JWG abzulösen durch eine zeitgemäße Rechtsgrundlage für die Tätigkeit der Jugendämter im Zusammenwirken mit den freien Trägern. Es handelt sich also in der Tat um eine grundlegende Reform des Jugendhilferechts. Dies zeigt sich ebenso an der sprachlichen Anpassung der erheblich veralteten Diktion wie auch an der strukturellen Neuordnung des Hilfesystems und an der neuen fachlichen Ausgestaltung bisher schon bestehender oder der Festschreibung neuer Hilfeformen.

Ein besonderes Lob sei hier dem Gesetzgeber schon deshalb ausgesprochen, weil er es – entgegen aller sonst üblichen Praxis – erfolgreich verstanden hat, trotz einer umfassenden Neuregelung und trotz Einbeziehung bisher nicht oder in anderen Gesetzen geregelter Materien den Umfang des Gesetzes praktisch gleich zu halten (statt bisher 89 Paragraphen im JWG enthält das KJHG 94 Paragraphen). Angesichts der sonst herrschenden Regelungsflut ist dies eine durchaus positiv anzumerkende Tatsache.

Schon in seinem geänderten Titel zeigt das KJHG, daß es die heutigen Erkenntnisse der Sozialwissenschaften zur Grundlage seiner fachlichen Orientierung macht. „Sowohl in der Sozialisationsforschung als auch im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Begriff ‚Jugend' heute fast ausschließlich in einem engeren Sinn verstanden. Dies hat zunehmend dazu geführt, daß außerhalb des engeren Fachgebiets Jugendhilfe als Hilfesystem für das Jugendalter begriffen wird. Um der eigenständigen Bedeutung von Kindheit gerecht zu werden und dem Laien ein besseres Bild vom Aufgabenzuschnitt zu vermitteln, wird das Gesetz künftig als Kinder- und Jugendhilfegesetz bezeichnet."[8]

Ausgehend von wesentlichen Veränderungen der heutigen familiären Situation in unserer Gesellschaft, die nicht nur durch die demographische Entwicklung (Geburtenrückgang), sondern auch durch die Reduzierung der Großfamilie auf die Kernfamilie, die erhebliche Zunahme von Ein-Kind-Familien, den ständig zunehmenden Anteil von Ein-Eltern-Familien infolge der hohen Scheidungszah-

len, die ebenfalls beständig wachsende Erwerbstätigkeit von Frauen und besonders auch von Müttern mit Kleinkindern geprägt sind, setzt das KJHG seine fachlichen Schwerpunkte in folgenden Bereichen:

Verstärkung der allgemeinen Angebote zur Förderung der Jugendarbeit und der Jugendsozialarbeit; Verbesserung der allgemeinen Angebote zur Förderung der Erziehung in der Familie; Verbesserung der Hilfen für Familien in besonderen Lebenssituationen (insbesondere für alleinerziehende Elternteile); Verbesserung der Angebote der Tagesbetreuung von Kindern; gesetzliche Verankerung ambulanter und teilstationärer erzieherischer Hilfen neben den klassischen Formen der Pflegefamilie und der Heimerziehung; Neuordnung der öffentlich-rechtlichen Regelungen im Pflegekinderwesen; Verbesserung der Hilfen für junge Volljährige; Zusammenfassung aller erzieherischen Hilfen auf der Ebene des örtlichen Jugendamts; verstärkte Zuordnung seelisch behinderter Kinder und Jugendlicher zur Jugendhilfe; Stärkung des Funktionsschutzes freier Träger (bedingter Vorrang freier Träger vor öffentlichen Trägern)[9]. Aus dieser Fülle von Schwerpunkten der Neuordnung des KJHG sollen beispielhaft einige wenige, die in besonders plastischer Weise die veränderte Sicht des Gesetzes gegenüber den geltenden Regelungen zeigen, dargestellt werden.

1. *Neustrukturierung des Hilfesystems (§§ 27ff. KJHG)*

Das bisher geltende Recht sah eine Rangfolge der einzelnen individuellen Hilfeleistungen vor. Dies bedeutete, daß zunächst einmal der Grad der Störung des Kindes oder Jugendlichen bewertet werden mußte und auf der Grundlage dieser Bewertung dann die Entscheidung über die notwendige Hilfe entsprechend den gesetzlichen Vorgaben zu treffen war. Dabei korrespondierte der Eingriffscharakter der Hilfe mit dem Grad der Verhaltensstörungen beim Kind. Abgesehen von der Tatsache, daß die Übergänge zwischen den verschiedenen Hilfen sehr fließend waren, daß darüber hinaus bei dieser Form der Entscheidung die familiäre Situation des Kindes und Jugendlichen kaum Berücksichtigung fand, spielten in der Vergangenheit zunehmend mehr andere Überlegungen eine wichtige Rolle, etwa die Verpflichtung der Kostentragung (bei bestimmten stationären Hilfen wie Freiwilliger Erziehungshilfe und Fürsorgeerziehung wurden in den meisten Bundesländern staatliche Zuschüsse gewährt, bei ambulanten Hilfen nicht). Durch Rechtsprechung und Rechtsentwicklung verlor dieses Hilfesystem mit seiner Rangordnung seit etwa zehn Jahren in der Praxis immer mehr an Bedeutung. Viele Jugendämter gewährten bereits seit Jahren nur noch auf der Basis der §§ 5 und 6 JWG Jugendhilfeleistungen, verzichteten damit auf die für andere Hilfeformen wie Freiwillige Erziehungshilfe oder Fürsorgeerziehung vielfach gewährten staatlichen Zuwendungen.

Das KJHG hat mit der Neuordnung des Leistungssystems dieser Entwicklung Rechnung getragen und im wesentlichen die bisher in § 5 JWG geltenden Vor-

aussetzungen zur Grundlage aller Jugendhilfeleistungen gemacht. § 27 KJHG sieht in seinem ersten Absatz vor, daß ein Personensorgeberechtigter bei der Erziehung eines Kindes oder Jugendlichen Anspruch auf Hilfe (Hilfe zur Erziehung) hat, wenn eine dem Wohl des Kindes oder des Jugendlichen entsprechende Erziehung nicht gewährleistet ist und die Hilfe für seine Entwicklung geeignet und notwendig ist. In welcher Weise die konkrete Hilfe zu gewähren ist, ist nach der grundsätzlichen Bejahung für das Vorliegen der Notwendigkeit einer Jugendhilfeleistung individuell, orientiert am Kind und Jugendlichen und seiner Familie, zu entscheiden. Das Gesetz sieht dabei eine Reihe spezieller Hilfen wie Erziehungsberatung, soziale Gruppenarbeit, Erziehungsbeistandschaft, sozialpädagogische Familienhilfe, Vollzeitpflege, Heimerziehung usw. vor, regelt aber die konkreten Hilfeformen nicht abschließend, sondern beläßt es bei einer offenen Aufzählung (vgl. dazu § 27 Abs. 2) und gibt damit Spielraum für die Ausgestaltung und Weiterentwicklung anderer, neuer Hilfeformen.

2. *Sozialpädagogische Familienhilfe (§ 31 KJHG)*

Die Sozialpädagogische Familienhilfe soll in den Fällen, in denen dies möglich und sinnvoll ist, vermeiden helfen, daß das Kind oder der Jugendliche aus der Familie herausgenommen werden muß, zumal dann, wenn die Störungen vor allem auf die derzeitige familiäre Situation zurückzuführen sind. Sie ist eine ambulante Hilfeform, durch die nicht nur dem einzelnen Kind und Jugendlichen Unterstützung gewährt wird, sondern vielmehr in Zusammenarbeit mit der Familie die problematische, krisenhafte familiäre Situation aufgearbeitet und behoben werden soll. In der konkreten Ausgestaltung bedeutet dies, daß der Familienhelfer in die Familien geht, in der Familie lebt und deshalb im Familienalltag Unterstützung ebenso bei Familienkonflikten wie aber auch bei der Aufgabenbetreuung der Kinder oder der Planung der Haushaltsführung leisten kann. Diese Hilfe, die im bisher geltenden Recht nicht ausdrücklich vorgesehen war, hat sich in der Praxis seit über zehn Jahren entwickelt und so bewährt, daß sie nun durch das neue Gesetz rechtlich als eigenständige Hilfeform abgesichert wird.

3. *Hilfen für junge Erwachsene (§ 41 KJHG)*

Bei den neugestalteten Hilfen für junge Volljährige wird im Gegensatz zum bisher geltenden Recht nicht mehr auf formale Kriterien wie den Abschluß der beruflichen oder schulischen Ausbildung abgestellt. Vielmehr wird die Entscheidung, ob einem jungen Volljährigen Hilfen nach dem KJHG gewährt werden können, ausschließlich daran orientiert, ob solche Hilfen notwendig sind, das heißt, ob die Hilfe für die Persönlichkeitsentwicklung des jungen Volljährigen sinnvoll und notwendig ist. Darüber hinaus können jetzt Hilfen auch an junge Erwachsene gewährt werden, die vorher nicht schon als Minderjährige Jugendhilfeleistungen in Anspruch genommen haben. Dies bedeutet eine ganz wesentli-

che Erweiterung des fachlichen Grundverständnisses der Hilfeleistungen, da der Personenkreis der Volljährigen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bisher nur auf die Hilfen nach dem BSHG angewiesen war.

4. *Ausgestaltung der Hilfen für Alleinerziehende (§§ 17, 18, 19 KJHG)*

Ein wesentlicher Schwerpunkt der Neuordnung des Jugendhilferechts liegt bei der Berücksichtigung der Erziehungssituation von Ein-Eltern-Familien. Ein alleinverantwortlicher Elternteil erzieht meist seine Kinder unter erschwerten Bedingungen. Die Erziehungssituation verlangt von ihm jederzeit eine alleinverantwortete Elternentscheidung und ständige Präsenz. Hinzu kommen oft wirtschaftliche Sorgen. Häufig muß der alleinerziehende Elternteil (nach wie vor überwiegend die Mutter, wenn auch die Zahl der alleinerziehenden Väter steigt) schon aus finanziellen Gründen selbst berufstätig sein und deshalb versuchen, Kinderbetreuung und Beruf miteinander in Einklang zu bringen. Vielfach ist dies ein äußerst schwieriges Unterfangen, auch angesichts oft fehlender oder nur unzureichend vorhandener Betreuungseinrichtungen für Kinder.

Diese problematische Lebens- und gerade auch Erziehungssituation von Alleinerziehenden soll durch neue fachliche Leistungen der Jugendhilfe erleichtert werden. Neben dem bisher schon bestehenden Anspruch für Alleinerziehende auf Beratung und Unterstützung bei der Erziehung sowie der Geltendmachung der Unterhaltsansprüche des Kindes sieht das KJHG auch Beratung für den Elternteil selbst vor. So sollen Mütter und Väter Anspruch auf Beratung in Fragen der Partnerschaft oder bei Trennung erhalten. Darüber hinaus wurde gerade für junge Mütter und Väter, die aufgrund ihrer Persönlichkeitsentwicklung bei der Pflege und Erziehung des Kindes noch in besonderer Weise einer Unterstützung bedürfen, die Möglichkeit einer Betreuung und Unterkunft in Einrichtungen gemeinsam mit ihrem Kind geschaffen (§ 19 KJHG). Eine weitere Schwerpunktsetzung des KJHG, die Förderung von Kindern in Tageseinrichtungen und in Tagespflege, die grundsätzlich für alle Kinder gilt, gleich in welcher familiären Lebensform sie leben, ist gerade für Alleinerziehende von besonderer Bedeutung. Durch diese Leistungen sollen die außerfamiliären Betreuungseinrichtungen für Kinder sowohl quantitativ wie qualitativ sichergestellt werden. Nutznießer dieser Regelungen werden besonders alleinerziehende Elternteile sein.

5. *Einbeziehung der wesentlich seelisch Behinderten (§ 27 Abs. 4 KJHG)*

Das KJHG bringt für wesentlich seelisch behinderte Kinder eine entscheidende Neuregelung, durch die sich das geänderte fachliche Verständnis von Jugendhilfeleistungen und ihrer Orientierung an den kindlichen Notwendigkeiten und Bedürfnissen besonders verdeutlichen läßt. Hilfen für wesentlich seelisch behinderte Kinder und Jugendliche wurden bisher auf der Rechtsgrundlage des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) geleistet. Obwohl bereits seit vielen Jahren die

fachlichen Hilfen in gleicher Weise wie in der Jugendhilfe erbracht werden, verlangten die gesetzlichen Vorgaben nach wie vor eine Differenzierung zwischen wesentlich seelisch behinderten Kindern und solchen Kindern, die Erziehungsstörungen im Sinn des JWG aufwiesen. Nach heutigem fachwissenschaftlichem Verständnis ist eine solche Ursachentrennung überhaupt nicht leistbar. Um hier Abhilfe zu schaffen und vor allem auch um zu verdeutlichen, daß wesentlich seelisch behinderte Kinder vorrangig zunächst einmal nach ihren Bedürfnissen als Kinder beurteilt werden müssen, wurden sie in das KJHG einbezogen, mit der Folge, daß ihnen alle Leistungen dieses Gesetzes zur Verfügung stehen. Wegen der notwendigen Anpassung sieht Artikel 11 KJHG dafür eine Übergangsfrist bis zum 31. Dezember 1994 vor.

Bewertung des neuen Rechts

Mit dem neuen Kinder- und Jugendhilferecht ist es endlich gelungen, ein fachbezogenes, zukunftorientiertes Sozialleistungsgesetz zu schaffen, das vielen Kindern, Jugendlichen und ihren Familien bedarfsorientiert und fachkompetent Hilfen anbietet. Natürlich hat dieses Gesetz im Verlauf seines Zustandekommens einige Abstriche erfahren. Aus politischen wie vor allem aus Kostengründen mußten eine Reihe von Vorschriften gestrichen bzw. Rechtsansprüche in Soll- oder Kannleistungen umgewandelt werden. Bestimmte fachliche Vorstellungen konnten nur in unvollständiger Form durch Kompromißlösungen erreicht werden.

Dennoch ist das Ergebnis überzeugend. Besonders in der konkreten Ausgestaltung der einzelnen Hilfen bringt dieses Gesetz Regelungen, wie sie seit vielen Jahren von Fachleuten in häufig übereinstimmender Meinung verlangt und gefordert werden. Es handelt sich also nicht um irgendwelche theoretischen Konzepte und Einzelfallhilfen, sondern vielmehr um praxiserprobte Leistungen und Angebote. Insoweit könnte man sogar dem langwierigen Prozeß des Zustandekommens des KJHG noch einen positiven Aspekt abgewinnen, nämlich daß viele der einzelnen Leistungen sich bereits bewährt haben und nicht erst im gesetzlichen Vollzug ihre Bewährungsprobe erfahren.

Im wesentlichen läßt sich festhalten: Das KJHG erfüllt die von Fachwelt und Praxis aufgestellten Forderungen an ein zeitgemäßes Jugendhilferecht in großem Umfang. Es wäre falsch, wie dies vor allem auch in den Medien geschehen ist, das KJHG allein oder überwiegend danach zu bewerten, daß der Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz nicht abgesichert werden konnte. Dies gilt um so mehr, als in der Koalitionsvereinbarung für die 12. Legislaturperiode des Deutschen Bundestags vom 16. Januar 1991 beschlossen wurde, daß mit den Ländern ein Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz geschaffen werden soll, der zu einer Novellierung des Jugendhilfegesetzes in diesem Punkt führt[10].

Besonders die Verantwortlichen in der Jugendhilfe müßten sehr zufrieden sein, gibt ihnen doch das KJHG endlich eine Rechtsgrundlage, die ihnen bei ihrer Arbeit den notwendigen fachlichen Spielraum läßt und sie zugleich rechtlich absichert. Daß dieses Gesetz überhaupt und noch zu diesem Zeitpunkt zustande gekommen ist, haben viele Fachleute kaum mehr erwartet. Vielleicht ist es bei den neuen Aufgaben eine Hilfe, sich daran zu erinnern, wie sehr eine neue rechtliche Regelung erhofft und gewollt war. Damit lassen sich dann kleine und größere Nöte bei der Realisierung des neuen Gesetzes einfacher bewältigen.

Schließlich sei noch einmal an die historische Dimension erinnert, die durch die politischen Ereignisse des Jahres 1990 auch diesem neuen Kinder- und Jugendhilferecht zukommt. „Das Inkrafttreten des neuen Kinder- und Jugendhilfegesetzes – mit 3 Monaten Unterschied – sowohl im Gebiet der früheren DDR als auch in der Bundesrepublik Deutschland bietet die Chance, anstelle des Monopolanspruchs eines zentralistischen Staates als Garant der sozialistischen Erziehung, ein Leistungsrecht der Jugendhilfe in demokratisch verfaßten und rechtsstaatlich gesicherten Strukturen aufzubauen. Reform der Jugendhilfe und Einheit Deutschlands sind keine getrennten Sachverhalte mehr, sondern eine gemeinsame Aufgabenstellung für freie wie öffentliche Träger."[11]

Der Stellenwert der Familie ist trotz aller Negativprognosen unverändert hoch. Durch die individuellen und die gesellschaftlichen Erwartungen und Anforderungen sieht sich die Familie heute vielfach überfordert. Ihr bei ihrer Erziehungsaufgabe zu helfen und Kindern, Jugendlichen und Eltern dabei in gleicher Weise gerecht zu werden, ist Aufgabe und Ziel des KJHG. Es liegt nun an den Verantwortlichen der Jugendhilfe, die Angebote und Leistungen des Gesetzes zu schaffen und weiterzuentwickeln, und an den Eltern, die Chancen dieser Hilfen zu erkennen und anzunehmen.

ANMERKUNGEN

[1] Gesetzentwurf der Bundesregierung vom 29. 9. 1989, BR-Drs. 503/98, S. 1, B. Lösung.

[2] Parl. Staatssekretär A. Pfeiffer vor dem Bundesrat in seiner Sitzung vom 10. 11. 1989 (vgl. dazu Das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz. Broschüre des BMJFFG, 15).

[3] Protokoll des Reichstags, 58. Sitzung, 27. 1. 1921 (abgedr. in Jordan, Münder, 65 Jahre Reichsjugendwohlfahrtsgesetz, 82 ff.).

[4] Junge, Lendermann, Das Kinder- und Jugendhilfegesetz (KJHG). Einführende Erläuterungen 14.

[5] Die Bestimmungen des KJHG sind infolge seiner Einordnung in das SGB grundsätzlich nach diesem Gesetzbuch zu zitieren, also im vorliegenden Fall § 1 SGB VIII. Aus Verständnisgründen wird hier jeweils das KJHG angegeben. [6] Sachverständigenkommission zum 7. Jugendbericht, BT-Drs. 10/6730, 12.

[7] Zur generellen Zielsetzung der Neuordnung vgl. Gesetzentwurf der Bundesregierung vom 29. 9. 1989, BR-Drs. 503/89, 39 f. [8] Gesetzentwurf der Bundesregierung vom 29. 9. 1989, BR-Drs. 503/89, 42.

[9] Vgl. zu den Schwerpunkten den Gesetzentwurf der Bundesregierung vom 29. 9. 1989, BR-Drs. 503/89, 40.

[10] Koalitionsvereinbarung für die 12. Legislaturperiode des Dt. Bundestags vom 16. 1. 1991, 43, Ziff. 8.

[11] Junge, Die Jugendhilfe vor neuen Aufgaben, in: Pädagogischer Rundbrief 1 (Januar 1991) 2.

Ottmar Fuchs

Katholisch in England

Begegnungen und Eindrücke

„I am fed up with that child" („Ich hab' genug von diesem Kind"). Die charmante Gastgeberin stöhnt und stellt die heulende Zweijährige ruckartig wieder auf die Beine. Es ist nicht mehr auszumachen, ob die tapsige Kleine über die herumliegenden Spielsachen gestolpert ist oder ob ihr zwei Jahre älterer Bruder sie wieder mal vom „wertvolleren" Spielzeug mit einem kurzen, aber heftigen Schubs wegbefördert hat. Die Mutter, kaum über 25, erwartet ihr drittes Kind. Sie ist leicht überfordert, denke ich. Als ihr Gatte, um einiges älter als sie, Nachkomme einer alten englischen Adelsfamilie („some sort of knighthood" meinte der Pfarrer, den ich begleite), zur Begrüßung einen Sherry holt, sagt sie leise, aber fest und nachdrücklich: „Das ist das letzte („definitly"), mag der Papst sagen, was er will!" – Wir sind in einer hatholischen Familie!

Ein paar Tage später – ich versuche, mir in der großen Universitätsbibliothek in Manchester etwas Überblick über die englischsprachige Literatur zur praktischen Theologie zu verschaffen – lese ich in einem Mythenbuch, daß das Christentum mit den heidnischen Fruchtbarkeitskulten nie etwas hat anfangen können. Nicht ganz, so finde ich, und denke an diese junge Mutter zurück, mit der ketzerischen Anwandlung: Ist nicht die legitimatorische Reduktion der sexuellen Liebe auf den Nachwuchs ein Fruchtbarkeitskult eigener Art, allerdings (mit umgekehrten Vorzeichen, was die Lust anbelangt) so, daß die sakrale Unzucht dabei der alltäglichen Zucht zu weichen hat?

Ich befinde mich auf einer Besuchsreise in England, nicht an der touristisch favorisierten Südküste oder in Cornwall oder in Nord-Wales, sondern in Mittelengland, wohin relativ wenige ausländische Besucher gelangen. Irgendwo zwischen Liverpool und Grimsby, Birmingham und Leeds. Große Städte in Kohle und Stahl, mittlere Städte mit kleinen Industrien und großen Steinbrüchen, viel Farmland und Naturschutzgebiet dazwischen. Ich kenne diese Gegend von zwei längeren Aufenthalten 1969 und 1971 in einer mittelgroßen Stadt in der Nähe von Manchester: einmal als Hilfspfleger in einem Heim für spastisch gelähmte Menschen, dann als Diakon in der dortigen Pfarrgemeinde. Übrigens: Meine diesjährigen Eindrücke sind zwar authentisch, aber ihrer Repräsentanzfähigkeit kann ich nur als relativ hoch *vermuten*. Vieles, was dort der Fall ist, gibt es natürlich auch bei uns. Dort jedenfalls ist es mir besonders aufgefallen.

Zurück in jenes herrschaftliche Manorhaus auf dem Land in Mittelengland. Daneben steht die Dorfkirche, ein Kleinod der frühen englischen Gotik bis hin zu späteren Erweiterungen im Perpendicular, jener Hochgotik, die über breite Fenster viel Licht in die ehemals dunklen Kirchen einbrechen ließ. Darin zeigt uns der Gastgeber nicht ohne Stolz die Gräber seiner Ahnen, die ältesten bis aus dem 13. Jahrhundert. Nach der Glaubensspaltung hat sich auch die Familie gespalten. Der katholische Teil stellte zu Cromwells Verfolgungszeiten den Katholiken (unmittelbar neben dieser anglikanischen Dorfkirche) die große, jetzt über 700 Jahre alte Speisehalle im Manorhaus zur Verfügung: um sich dort heimlich zu treffen und die Messe lesen zu können. Jetzt, so bemerkt der Nachfahre, gehen die beiden Teile der Familie „höflich" miteinander um.

Wir stapfen durch den nieseligen Novemberregen über den Kirchhof mit seinen schiefen alten Grabsteinen zurück in die warme Stube mit dem übergroßen Kaminplatz; früher war hier nämlich die Küche mit ihrer umfangreichen Feuer- und Kochstelle. Während die Frau uns verläßt, um Tee zu machen und diverse Biskuits, Plätzchen und Kuchenstückchen zu bringen, erzählt der Mann (er arbeitet offensichtlich in höherer Position im Management eines Konzerns) von seiner Erziehung in einem Internat, das von Benediktinern geleitet war, und von seinem Studium in „Oxbridge" (eine Abkürzung für die englischen Universitätsstädte Oxford und Cambridge; auf meine Frage, warum es nicht „Camford" heiße, lacht er: Das klinge doch recht lasch, und außerdem sei Oxbridge in seinem Kontrast zwischen der wenig elaborierten Ochsenbrücke zu den hochangesehenen wissenschaftlichen Universitäten doch sehr selbstironisch). Ich verstehe sein exzellentes Englisch ausgezeichnet: klassische Aussprache und viele Latinismen (wie mir auch die Lektüre von Agatha Christie mit ihrer angelsächsischen Alltagssprache schwerer fällt als theologische Fachliteratur).

Dies war auch der Grund, warum ich nach der Messe am gleichen Sonntagmorgen längere Zeit mit ihm gesprochen habe, in der katholischen Kirche der nahegelegenen Kleinstadt, immerhin eine halbe Stunde Autofahrt von seinem Dorf entfernt. Dessen anglikanische Kirche hätte er keine 20 Meter neben seinem Haus. Irgendeine Animosität gegen die weitgehend anglikanische Dorfgemeinde ist nicht festzustellen, im Gegenteil: Er selbst wird immer noch anerkannt als so etwas wie ein Patron dieses Landstrichs, er wird zu den Kirchenfesten eingeladen, stellt den Vorplatz und größere Räume zu Feiern oder zu Treffen zur Verfügung und hat zum Reverend der Gemeinde freundschaftliche Beziehungen.

In dem angesprochenen Gottesdienst hatte ich heikle Gefühle. Es war Remembrance-Day, jener Sonntag im November, an dem das englische Volk überall in Stadt und Dorf der Gefallenen der zwei Weltkriege gedenkt, blutrote Papierblüten im Knopfloch und entsprechende Kränze an den örtlichen Erinnerungsstätten. In feierlichen Zügen defilieren bei erinnerungsschwerer Militärmusik die Kriegsveteranen durch die Innenstädte. Das Fernsehen überträgt lange

ihre Prozession am Cenotaph in der City von London. Sehr ernst und stolz mit ihren Ehrenabzeichen, eindrucksvoll besonders die vielen Invaliden, die Blinden geführt und die Gelähmten in Rollstühlen geschoben von ihren Kameraden, dazu alte Männer mit entstellten, halbverbrannten Gesichtern. Solange sie können, lassen sie es sich nicht nehmen, dabei zu sein. Ich denke an meinen Vater, der seine Wehrmacht-Hakenkreuzorden für besondere Tapferkeit nie mehr aus dem untersten Bereich seiner Dokumentenschachtel hervorgeholt hat. Nicht primär weil der Krieg verloren wurde, sondern weil er sich für diesen Krieg zugunsten eines unmenschlichen Regimes schämte. England dagegen kann sich offensichtlich mit Stolz eines notwendigen Krieges um der Verteidigung und Gerechtigkeit willen erinnern.

In distanzierter wie respektvoller Akzeptanz (die auch sonst das Verhältnis von Katholisch zu Englisch ausmacht) dieses weltlichen Nationalfeiertags erlaubt das liturgische Direktorium nur eine Messe an diesem zweiten Sonntag im November zur Feier des Gedächtnistags. Der Pfarrer hatte mich gebeten, just diesen Gottesdienst zu übernehmen: Ein deutscher Priester zelebriert in einer Kirche in England den Gedenkgottesdienst für die Männer, die größtenteils von Deutschen getötet wurden. Für einen Gutteil der Gemeinde, so beschwichtigte mich der Pfarrer, sei einmal das Katholischsein und noch darüber hinaus ein Priester ein übernationales Gebilde. Hier sei ich nicht zuerst deutsch, sondern einer, der die Messe „sagen" kann; meine Nationalität sei demgegenüber relativ belanglos. Für den Minoritätsstatus der katholischen Gemeinden sei diese katholische Zugehörigkeit von Besuchern immer zuerst eine willkommene Bereicherung und Bestätigung aus der „Fremde", zunächst abgesehen davon, woher man komme. Dennoch thematisiere ich die Situation in der Ansprache, und manche Kirchgänger sprechen mich anschließend darauf an.

Ich verlasse die Sakristei mit einem Schmunzeln: Ich erblicke zwei durchsichtige Plastikbecher mit milchweißen Plastikdeckeln; auf einer steht „candles" (Kerzen), auf der anderen „holy souls" (arme Seelen). In beiden sind nur wenige Münzen. Viel Geld gibt es hier ohnehin nicht, auch nicht für die Lebenden. Was ich allerdings allenthalben spüre, ist ein unaufdringliches geistliches Leben, zum Teil rührend in seiner konservativen Treue und zugleich unglaublich fortschrittlich in seiner herzlichen Offenheit.

Offenheit und Vielfalt

In einer anderen Stadt mittlerer Größe habe ich mich mit dem Pfarrer angefreundet. Er erzählt und läßt mich Leute treffen, die erzählen.

Das Fenster der Sakristei überblickt den Haupteingang der kleinen neugotischen, gerade 100jährigen Kirche. Als wir uns für den Gottesdienst vorbereiten,

macht mich der Pfarrer auf zwei vorsichtig gehende Männer aufmerksam: Die beiden kommen aus Italien. Der jüngere, ca. 50jährige, arbeitet seit vielen Jahren hier und war in dieser Zeit nie in der Kirche. Vor einigen Monaten hat er seinen Vater aus Italien geholt, weil er zu gebrechlich wurde, um allein zurechtzukommen. Er versteht kein Wort englisch. Wenn er mich sieht, weint er und küßt mir die Hände. Kirche und Priester sind für ihn offensichtlich der letzte Rest seiner Heimat, die er verlassen mußte. Die beiden kommen jeden Sonntag, manchmal auch werktags zur Messe. So stark ist die Macht des ohnmächtigen Vaters auf den bislang „fernstehenden" Sohn.

Nach dem Gottesdienst lerne ich eine junge Frau kennen, die sehr in der Kinderarbeit der Gemeinde engagiert ist und insbesondere mit exzellentem musikalischem Geschick die Kinder für die Gestaltung der Gottesdienste vorbereitet. Sie ist mit einem jüdischen Mann verheiratet. Der Pfarrer schwärmt, wie wunderbar und hilfsbereit er ist: unverzichtbar für die Gemeinde! Hier seien die sogenannten Mischehen wirklich eine unersetzliche Chance zur Erfahrung gegenseitiger Toleranz und Solidarität. Wenn man sich schon gegen die rassistische Apartheid wende, dann müsse dies auch zwischen den Religionen und ihren Institutionen (hier der Ehe) gelten: nämlich daß sie gegenseitig offen sind. Das Wort „Mischehe" sei eigentlich rassistisch, weil es in der nach wie vor weitverbreiteten Apartheidsmentalität ein negativ besetztes Wort sei. Ich staune: In diesem Kontext hatte ich die ganze „Problematik" noch nicht gesehen.

Als konfessionelle Minderheit, die darin nicht ohne eine große Anzahl von Mischehen auskommt (will sie sich nicht gettoisieren: in der mittelenglischen Diözese Nottingham mit den Großstädten Manchester, Derby, Sheffield usw. hält sie knapp 4,3 Prozent der Gesamtbevölkerung, von denen übrigens mehr als ein Drittel den Sonntagsgottesdienst besucht), hat die katholische Kirche in England die Erfahrung gemacht, daß die anwachsende Scheidungsrate bei Katholiken nicht signifikant mit der Mischehenfrage zusammenhängt. Lakonisch sagt ein Gemeindepfarrer im Managementjargon: „Unsere Mischehen funktionieren besser als die ‚rein' katholischen." Seit 1981 gibt es übrigens in der Diözese einen Verband für getrennt lebende und geschiedene Katholiken, wobei das herausragende Ziel aufhorchen läßt, bei diesen den Status gleichrangiger und berechtigter Mitglieder der Kirche zu bekräftigen und von ihnen reiche Beiträge – „rich contribution" – für das kirchliche Leben selbst zu erwarten!

Ich spüre es öfter, wie sich hier zum Teil (vom Minderheitenstatus sehr verständliche) konservative Kirchlichkeit nach innen mit einer praktischen Toleranz nach „außen" verbindet. So wird dieses „Außen" zum Beispiel in den „Mischehen", also in den Entscheidungen der Katholiken, Nichtdazugehörige zu heiraten, ganz unkompliziert und soweit es eben geht in den eigenen Innenbereich aufgenommen. Dabei nimmt man nicht zuletzt die Entscheidungen der Gläubigen sehr ernst.

Als wir noch spät am Abend über Pluralität und Einheit diskutieren, meint der Pfarrer: Ich habe eingesehen, daß ich die Wichtigkeit meiner eigenen Person, meiner eigenen Anschauungen, meines eigenen Glaubens nicht auf Kosten der Herabsetzung anderer Personen, Anschauungen, Konfessionen und Religionen aufrechterhalten muß. Im Gegenteil. Ich bin jetzt selbstbewußt genug, mich und meinen Glauben auch ohne solche Strategien wichtig nehmen zu können. Seitdem kann ich mich über jede Partizipation von Menschen in der Gemeinde freuen, mag sie noch so geringfügig oder widersprüchlich erscheinen bzw. sein. Ich will nicht mehr überall aufs Ganze gehen müssen und auch nicht mehr das Ganze von jedem Menschen haben. Das bekommt auch mir sehr gut. Seitdem kann ich mit anglikanischen Mitchristen ohne Hintergedanken (also ohne den zwar mental abgelehnten, aber vom Bauch her kommenden, hintergründig spürbaren Zugriff auf ihr „Alles") sprechen. Ich versuche zu erklären, daß wir hierfür im Deutschen ein gutes Wort haben, nämlich „teilhaftig" zu sein im doppelten Sinn dieses Begriffs: Wer sich *teil*haftig einbringt, wird auch offen dafür, anderer (Anteile von Menschen und Ideen) teil*haftig* zu werden. Später lese ich in der Manchester-Bibliothek den interessanten Satz aus dem Buch „Einheit und Vielseitigkeit im Neuen Testament" von James D. G. Dunn, „daß die größte Häresie von allen Häresien das Insistieren darauf ist, daß es nur *einen* kirchlichen Gehorsam und *eine* Orthodoxie gebe" [1].

Daneben fehlen auch nicht die anderen Töne, welche die Konfessionsfrage im Horizont der Macht und des Prestiges anschlagen. So erzählt die anglikanische Frau eines katholischen Geschäftsmanns, als dieser gerade den Raum verlassen hat, daß ihr Mann sie niemals zur Konversion gedrängt hat. Aber die Schwiegermutter kann ihren Spruch nicht lassen: „Was du nicht besiegen kannst, dem mußt du dich unterwerfen." Sie selbst ist gar nicht so sehr in der anglikanischen Kirche beheimatet, will aber einen solchen Schritt ihren eigenen Eltern nicht antun. Und von den Mitgliedern seiner Familie, so sagt sie, hört sie zwar immer wieder beteuernd, man wolle sie nicht drängen und sie solle sich in Freiheit entscheiden, aber zugleich spürt sie unterschwellig doch immer einen leisen, aber festen und nachhaltigen Druck. So steht sie ständig im Spannungszustand zweier Familien. Das jahrhundertelange Minderheitsbewußtsein der katholischen Kirche in England hat eine tiefsitzende Konversionssehnsucht bezüglich derer aufgebaut, die zwar zur Familie, aber nicht zum eigenen Glauben gehören. Konversion ist wirklich das „Höchste", was einem Nichtkatholiken passieren kann, erklärt mir nicht unironisch der Pfarrer. Der Konversionsdruck ist bei aller Freundlichkeit und Offenheit mitunter noch ausgesprochen stark.

Dennoch: Die Pluralitätskraft der katholischen Minderheitsgemeinde ist auf der anderen Seite höchst beachtlich, stellenweise fast unglaublich: nicht nur zwischen katholisch und nichtkatholisch, sondern auch unter den Katholiken selbst. Viele Zugewanderte sind katholisch und finden sich zum Teil in den kleinen

Pfarreien wieder, mit ihren ganzen nationalen und kulturellen Unterschieden (z. B. zwischen italienischen und polnischen, zwischen südamerikanischen und afrikanischen Katholiken). Die schon sehr weit fortgeschrittene multikulturelle Gesellschaft Großbritanniens[2] potenziert sich in den katholischen Pfarreien um einiges. Selbstverständlich gibt es deswegen auch massive Spannungen. Der Pfarrer erzählt dazu: Früher habe ich mir Gemeindeaufbau immer unter dem Bild eines harmonischen Konzerts vorgestellt, heute erkenne ich an, daß es in der Pfarrei viele Konzertgruppen, Ensembles und auch Einzelspieler mit unterschiedlichen Instrumenten gibt, die nicht unter eine Partitur zu bringen sind, sondern die im Gegenteil ihre eigene harmonische Melodie oder auch ihren melodiearmen Rhythmus spielen. Um den Menschen und Gruppierungen gerecht zu werden, muß ich mich auf deren eigene Töne konzentrieren, damit ich sie in ihrem Eigenwert heraushören kann.

Mir gefällt dieses Bild unmittelbar. Ich denke an ein Konzert eine Woche vorher in der Queen Elizabeth Hall in London, wo junge moderne Künstler zum Teil in Premieren ihre Werke vorstellten. Noch nie ist mir der Unterschied zwischen der klassischen und der („atonalen") modernen Musik so deutlich erlebbar geworden: Geraten die Instrumente in der klassischen Musik unter den „kollektivistischen" Druck vorgeschriebener gemeinsamer Melodiethemen, deren Ausführung sich alle Instrumente zu unterwerfen haben, so lebte die Musik dieses Konzerts von der Kraft und Individualität der Einzelinstrumente. Sie spielen sich selbst, entfernen sich voneinander, treffen sich teilweise und geraten zuweilen auch ganz wieder „melodisch" zusammen. Man muß sich an das Zuhören gewöhnen, weil meine Ohren zunächst zu wenig Harmonie und zu viel Widersprüchliches und Dissonantes wahrnehmen. Allmählich freilich wird das Zuhören zu einem Genuß eigener Art, indem man Einzelinstrumente in ihrer Kraft gegenüber den anderen und zugleich in ihrer Selbstrücknahme verfolgt und spürt, daß auch hier ein Miteinander zutage kommt, freilich eines, das nicht reglementiert, sondern auch widersprüchliches „Gegeneinanderspielen" in sich aufzunehmen vermag.

Mein „Umhören" in diesem Konzert assoziiere ich unwillkürlich mit der Umstellung, die der Pfarrer in der Sicht seiner Gemeinde und ihrer „Einheit" erreicht hat[3]. Ihm geht es nicht mehr um die Einheit des Einheitlichen, sondern um die Einheit der in ihrer Authentizität farbig und widersprüchlich bleiben dürfenden Einzelmenschen und Menschengruppen, in der Hoffnung darauf, daß gerade dann, wenn sie sich selbst authentisch leben dürfen, nicht nur eine um so größere gegenseitige Spannung, sondern auch eine um so größere wechselseitige Bereicherung stattfindet, nicht zuletzt schon dadurch, daß man sich nebeneinander anerkennend wahrnimmt, aushält und gegenseitig im Anderssein schützt.

Diakonie in Spannungen

Als besonderes Merkmal ist in diesem Zusammenhang das nicht spannungslose, aber doch insgesamt gute Zusammensein von englischen und irischen Katholiken hervorzuheben, einschließlich ihrer oft massiven sozialen Unterschiede. So besuche ich eine ehemalige Kollegin, mit der ich vor zwanzig Jahren im Zentrum für spastisch behinderte Menschen gearbeitet habe. Ich erkenne sie nicht wieder: bleich, abgemagert, mit zuckenden Mundwinkeln. Ihr „Abstieg" fing vor Jahren mit starken Depressionen an, sie mußte ihren Pflegeberuf aufgeben. Nach mehreren Aufenthalten in psychiatrischen Kliniken ging es ihr wieder so gut, daß sie ihren Beruf aufnehmen konnte, aber es gab keine freien Stellen mehr, vor allem nicht für sie in ihrem Alter, so sehr sie sich bemühte. Dies hat sie in neue Depressionen hineingestürzt. Sie muß von (umgerechnet) 390 DM Rente im Monat leben. Inzwischen ist auch ihr Vater, der mit der Familie als junger Mann wegen der besseren Arbeitsmöglichkeiten von Irland nach England umgesiedelt war, gestorben. Der „Thatcherismus" hat hier wie vielerorts hart zugeschlagen, meint die Ordensschwester, der ich beim Weggehen die Klinke in die Hand gebe.

Ja, die Ordensschwestern in England, wenn es die nicht gäbe! Als Gemeindeschwestern, die sich besonders um die Armen kümmern, als Lehrerinnen in den katholischen Schulen, die sie auch selbst führen, in der Leitung von Altenheimen und in der Pflege alter Menschen, in der Führung und Betreuung vieler anderer caritativer Einrichtungen. So gibt es in der Diözese Nottingham mit 142 000 Katholiken 68 Grundschulen und 30 weiterführende Schulen in katholischer Trägerschaft, die zum größten Teil auch von nichtkatholischen Schülern besucht werden. Neben den 115 Pfarreien und 200 Priestern dieser Diözese gibt es über 240 Ordenskonvente.

Mit wenigen Ausnahmen kommen die Schwestern aus Irland und aus dort meist im 19. Jahrhundert gegründeten Kongregationen. Zum Profeßjubiläum einer befreundeten Schwester bin ich für ein paar Tage Gast im Konvent. Neun Schwestern leben und arbeiten hier: im caritativen Bereich der Pfarreien, im Mittragen sozialer Arbeitskreise von Christen zum Beispiel für die rapid ansteigende Anzahl der Obdachlosen und Bettlern in den Städten, in der organisatorischen und pädagogischen Führung von zwei Schulen mit Hunderten von Kindern und einer beträchtlichen Anzahl von Fachlehrern. Sehr unterschiedliche Frauen mit einprägsamen charaktervollen Gesichtern, zwischen 40 und 80 Jahren, nur eine Engländerin. Am ersten Abend erzählen sie sich hemmungslos irische Witze (mit den traditionellen englischkritischen Spitzen), mit der verschmitzten Vergewisserung, daß die „Englische" erst morgen wieder von einer Tagung zurückkommt. Nichts Bösartiges ist hier dabei, nur die Freude am eigenen Stolz des Irischseins.

Es sind die Tage, in denen sich entscheiden muß, ob jener mutmaßliche irische Terrorist in Dublin nach wochenlangem Hungerstreik (um seine Auslieferung

nach London zu verhindern) sterben wird. Am Abend betet eine Schwester in den Fürbitten der Komplet, Gott möge ihn besser in Irland als in England sterben lassen. Kein Gedanke daran, daß er den Hungerstreik aufgeben dürfe, könne oder solle. Dies ist die harte Seite der irischen Seele, die bis in die Spiritualität hineinreicht. So war man abends beim Fernsehen völlig damit einverstanden, als die Schwester des Gefangenen in einem Fernsehinterview sagt, ihr Bruder werde niemals aufgeben. Als der Mann schließlich auf Wunsch seiner Eltern den Hungerstreik abbricht, obwohl man ihn nach London überführt, verschwindet er aus dem Interessehorizont der Schwestern. Fast spüre ich etwas Enttäuschung.

Die Schwestern sprechen mich auf die deutsche Wiedervereinigung an und wissen, daß alle diese Veränderungen im Osten dem Papst zu verdanken sind. Ich will vorsichtig korrigieren und erzähle von der evangelischen Kirche in Ostdeutschland. Kein Erfolg. Der Papst genießt ein Superimage, wogegen jede Information wirkungslos ist. Dabei hätten diese Schwestern mit ihrem geistlichen Selbstbewußtsein, in ihrer hohen Verantwortung den jeweiligen Aufgaben gegenüber sowie in ihrer souveränen Freude und Heiterkeit eine solche ultramontane Identitätsanleihe (die ich aus der Perspektive einer jahrhundertelang nicht gerade hoch geschätzten Minderheit durchaus verstehe) gar nicht nötig. Aber ich bin hier der letzte, der eine diesbezügliche Problematisierung anführen möchte und dürfte. Wozu auch. Die Praxis dieser Frauen spricht für sich.

Etwas anders im Gespräch mit den Priestern, die ebenfalls zum Jubiläum gekommen sind, und mit denen ich am Vorabend zusammensitze: unverständliche Bischofsernennungen, unbegreiflicher Nachwuchs in den Seminarien („Die wollen wieder alte lateinische Messen halten!“ [4]), mehr liturgische und kirchenrechtliche Reglementierungen als pastorale Hilfen „von oben“ (besonders hinsichtlich der Scheidungsproblematik). Diese Klagepartitur erscheint mir nicht englandspezifisch zu sein, weshalb ich hier lieber damit aufhöre. Nur eines: Ein älterer Pfarrer nimmt die katholische Wochenzeitung „The Universe“ vom 18. November 1990 in die Hand und bemerkt, daß nun schon die Anzeigen für die Wallfahrten nach Medjugorje die nach Lourdes übertroffen hätten. Das will etwas heißen; denn für einen englischen oder irischen Katholiken hatte bislang eine Wallfahrt nach Lourdes fast die gleiche Qualität (allenfalls könnte eine Fahrt nach Rom mithalten), die eine Wallfahrt nach Mekka für Muslime hat.

Als sich die Runde auflöst, spricht mich ein betagter Priester an: Unsere Leute haben zuviel Angst vor Gott. Wir sind selbst daran schuld mit unserer Wenn-Dann-Verkündigung, die am Ende mit der Hölle drohen muß. Wir müssen heute ganz anders von Gottes unermeßlicher Liebe reden, die immer größer ist und niemals aufhört. Ich antworte ihm, indem ich von einem lateinischen Manuskript erzähle, das ich ein paar Tage zuvor in der alten John-Rylands-Bibliothek in Manchester gesehen habe, etwa aus dem Jahr 1000 n. Chr., betitelt mit „Exultet-Rolle“, die vom Diakon am Karsamstag vorzutragen ist. Neben dem Text und

ihn unterbrechend eine ebenso einfache wie beeindruckende bunte Zeichnung des Höllenabstiegs Christi, wie er mit kräftiger Hand den ersten Menschen aus der Unterwelt heraufzieht, wie dieser wiederum mit seiner anderen freien Hand den Nachbarn links von ihm ergreift und mitzieht, wie dieser seinerseits mit seinem Nachbarn das gleiche tut, und so fort bis zum letzten Insassen. Mein Gesprächspartner strahlt übers ganze Gesicht: Genau das ist es, was ich meine.

ANMERKUNGEN

[1] J. D. G. Dunn, Unity and Universality in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity (London 1977) 366.

[2] Vgl. dazu die sensible Auseinandersetzung mit dem Blasphemiebegriff im Kontext interkultureller bzw. interreligiöser Gesellschaften: R. Webster, A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and „The Satanic Verses" (Southwold 1990).

[3] Zu dieser Einsicht vgl. weiterführend meinen Versuch: Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche? (Frankfurt 1990).

[4] Um nicht mißverstanden zu werden: Ich kann hier nur diese Stimmen und Stimmungen wiedergeben und behaupte damit nicht selbst, daß dies tatsächlich so sei; ich habe diesbezüglich keine Nachprüfungen angestellt.

UMSCHAU

Der Papst – in oder über die Kirche?

Vorab: daß ein Buch, welches die Geschichte des päpstlichen Primats darstellt und „Geschichte" in ihrem immer problematischen Wandel ernst nimmt[1], sie nicht als die organische Entwicklung aus dem reinen Kern mißversteht, mit einer in unserem Fall vorauszusetzenden kirchlichen Billigung erscheinen konnte, ist inmitten von dunklen Schatten ein Lichtstrahl. Daß Klaus Schatz (geboren 1938, seit 1962 Mitglied der Societas Jesu, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt) nichts zu tun hat mit medienbeliebten Aktualisierern, zeigten zuletzt seine überaus gründlichen Publikationen: „Zwischen Säkularisation und Zweitem Vaticanum. Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" (1986; s. diese Zschr. 205, 1987, 177–194) und der in der Reihe „Leitfaden der Theologie" erschienene Band „Kirchengeschichte der Neuzeit" (1989; s. diese Zschr. 208, 1990, 281 f.)

Das jüngste Buch ist wissenschaftsgeschichtlich ein Novum. Abgesehen von der bis zu Karl d. Gr. reichenden Papstgeschichte (1930, 1933, postum 1956) des evangelischen Mittelalterhistorikers Erich Caspar, für den die Legitimation der Nachfolger Petri eine bewegende Frage war, nicht zu beantworten mit der Bemerkung, es handle sich um „die älteste Dynastie Europas" (L. v. Pastor), und abgesehen von Detailstudien wird hier erstmals eine universale Geschichte des päpstlichen Primats vorgelegt. Der Verfasser setzt den „katholisch-kirchlichen Standpunkt" gemäß der Definition beim Ersten Vatikanum voraus, will sich aber „nicht dem Problem entziehen, wie die reale Geschichte (damit) ... in Einklang gebracht werden kann" (10). Den Zugang zu dieser Problematik hat sich Schatz bereits 1975 mit seiner Dissertation über die Minderheitenvoten deutschsprachiger Bischöfe beim Ersten Vatikanum verschafft. Im Jahr 1990 zitiert er den Rabbi Jehuda aus der Talmud-Überlieferung, es seien auch Meinungen einer Minderheit aufzubewahren, „damit man sich auf sie wird stützen können, wenn die Stunde kommt". Dieses Zitat kann für den Verfasser nicht bedeuten, daß die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit als irrig verworfen werden kann; aber auch die episkopalistischen und gallikanischen Gegenpositionen „bleiben als Stachel für die Kirche und als Zeugen eines breiten Traditionsstromes" (207 f.).

Das letzte Kapitel des Buchs vor den „Zusammenfassenden Überlegungen" trägt den Titel: „Nach 1870: Ist die Geschichte noch offen?" (201) Der Leser ist dankbar, daß er jetzt keiner Hymne auf das Zweite Vatikanum begegnet, längst davon frustriert, daß ein jeder Texte zitieren kann, die zu seiner Position passen. Leider läßt sich dieses Übel nicht mit dem Vorwurf unsachlicher Auswahl abweisen. Schatz zeigt deutlich, daß beim Konzil zwei Ekklesiologien sich unvermittelt gegenüberstehen, und verweist als Kirchenhistoriker auf die Zeit der Reformkonzilien des späten Mittelalters, als die Kontroverse zwischen der überkommenen papalistischen und der aus dem Papstschisma erwachsenen konziliaristischen Theorie mit dem Sieg einer rein monarchistischen Ekklesiologie endete. Er wagt, gewiß nicht auf Sensation aus, den Satz: „Schon allein der durch keine Amtsgnade ausgeschlossene Fall eines Papstes, der in geistige Umnachtung fällt, würde derzeit für die Kirche eine schwerwiegende Strukturkrise auslösen, da das kirchliche Recht dafür nichts vorsieht" (214).

Als Motto ist dem Buch die Stelle im Lukasevangelium (22, 23) vorangestellt: „Du aber, wenn du dich bekehrt hast, stärke deine Brüder." Das Felsenwort nach Mt 16, 18, welches triumphal die Kuppel der Peterskirche in Rom umläuft, wird erstmals an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert von dem juristisch hochgebildeten Tertullian zur Begründung der kirchlichen Tradition gegen Häretiker zitiert. Im Rahmen seines Themas führt K. Schatz als ersten

Fall, in dem Mt 16, 18 auf einen römischen Bischof angewandt wurde, einen Brief aus der Zeit des Ketzertaufstreits (255/56) an, in dem Stephan I. beschuldigt wird, sich zur Rechtfertigung seiner Lehre fälschlich auf das Felsenwort zu berufen (26 f.). Von diesem Papst bis zu Leo d. Gr. (440–461) wird dieses Zitat immer häufiger in den Dienst der sich verstärkenden Primatsidee gestellt.

Wenn auch Schatz keine Papstgeschichte anstrebt, so kann er doch die Geschichte des Primats nicht als eine pure Ideengeschichte vorführen, gerade dann nicht, wenn gezeigt werden soll, „daß der Primat Roms keineswegs von Anfang an fertig da war" (52), sondern aus kirchen- und profangeschichtlichen Prozessen in voller Ausprägung hervorging. Der erste Hauptteil des Buchs gilt der Zeit bis zum 5. Jahrhundert mit der konstantinischen Zäsur, der zweite der unterschiedlichen Bedeutung des Primats in der Ost- und in der Westkirche vom 5. bis zum 9. Jahrhundert, der dritte dem seit Gregor VII. (1073–1085) zunehmend verabsolutierten Anspruch, daß der Papst das Haupt der Christenheit sei, und dem Protest dagegen im spätmittelalterlichen, aus dem Papstschisma hervorgehenden Konziliarismus. Der vierte Haupttitel trägt die Überschrift: „Der Primat als konfessioneller Identitätspunkt in der Neuzeit" und behandelt im letzten Drittel (187–200) die Definition beim Ersten Vatikanischen Konzil.

Zur Abwehr von Häresien in den ersten Jahrhunderten bezog sich die Kirche auf ihren apostolischen Ursprung, ein wichtiges Moment in der Ausbildung des bischöflichen Amts. In dieser Perspektive ragte die römische Kirche durch ihre besondere Verbundenheit mit den Aposteln Petrus und Paulus hervor. Die im Rückblick auf den Ursprung gesehene Einheit gegenwärtig zu bewahren, kann als eine Aufgabe qualifiziert werden, die ein „Einheitszentrum" erfordert (53 ff.). Der Verfasser zeigt aber auch die Problematik einer jeden Geschichtlichkeit, die hier darin liegt, daß die Einheit in Orientierung auf das „Römisch-Imperiale", also auch in einem außerbiblischen Kontext, erstrebt wurde. Er fragt, freilich „zugespitzt", ob es ein „spezifisches Charisma" der römischen Kirche sei, das „Problem der Institution und der Macht nicht als etwas dem Evangelium Fremdes verdrängt" zu haben. K. Schatz notiert aber auch (jetzt mit dem Vorbehalt: „vielleicht"), daß die „mit Machtansprüchen geladene Ausformung des Primats" ein „Preis" für die Geschichtswerdung der universalen Kirche war.

Hat der Primatsanspruch in der Kirchengeschichte schlechthin der Einheit gedient? K. Schatz, stets auf Gegenwärtigkeit der Geschichte bedacht, erwähnt Äußerungen Papst Pauls VI. und auch Kardinal Ratzingers, es gelte heute im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen die Einheit des ersten Jahrtausends wiederherzustellen (80). Doch hat denn die Ostkirche je mehr anerkannt als einen Ehrenprimat unter allen Patriarchaten? Wie immer differenziert der Verfasser historisch und reduziert die Frage nicht auf jene Fälle, in denen ein oppositionelles Glied der Ostkirche in Rom Hilfe suchte. Jedoch, ganz abgesehen von den dunklen Ereignissen der Kirchengeschichte: „Die Primatsfrage war letztlich der entscheidende Grund des Nicht-mehr-Gelingens einer Einigung" im Spätmittelalter (143).

Die gegenseitige Exkommunikation im Jahr 1054, als wichtiges Datum im historischen Gedächtnis, war in der Tat ein wenn auch „markanter Zwischenfall"; der Zwist war fundamental. Seit Gregor VII. zensierten die Päpste immer wieder die „ungehorsamen Griechen", weil diese den Primat nicht anerkannten, und ließen die altüberlieferten Rechte des Patriarchats nur als päpstliche Konzession gelten. Es geht hier dem Verfasser ausschließlich um die geschichtliche Ausprägung des Primats, nicht um das Petrusamt als solches und nicht um eine historische Verrechnung der jeweiligen, in die allgemeine Geschichte verwickelten Anteile der Schuld an der gegenseitigen Entfremdung, in welcher das Konto auch des Ostens stark belastet ist.

Juristisch prägnant wurde der römische Primat formuliert in dem alten, aber seit dem 11. Jahrhundert immer lauter gesagten Satz, daß der römische Stuhl „von niemand gerichtet" werden darf. K. Schatz nennt dieses Prinzip eine „im Grunde notwendige Konsequenz, wenn der römische Bischof der Mittelpunkt der Communio war und die Einheit mit ihm letztes Kriterium bei kirchlichen Spaltungen" (96). Gerade die Juridifizierung des geistlichen „Kriteriums" frei-

lich war und blieb das Problem der Communio-Ekklesiologie. Der Verfasser zeigt die Stufen der Theorie einer absoluten Papstmonarchie.

Ein wichtiges, weil symbolträchtiges Moment war es, daß seit Innozenz III. (1198–1216) der früher auch für Könige oder Bischöfe geltende Titel „Vicarius Christi" dem Papst reserviert wurde – eine „sehr gefährliche Entrückung", welche das Petrusamt „über statt in der Kirche anzusiedeln droht" (118). Doch erst nach diesem Papst setzt die in Bonifaz VIII. (1294–1303) gipfelnde Formulierung eines politisch-hierokratischen Anspruchs ein. In der Kontroverse über den Pontifikat Innozenz' III. folgt K. Schatz seinem Ordensbruder Friedrich Kempf und dessen 1954 in Rom erschienener Monographie.

Dem Verfasser gebührt Respekt dafür, daß er die Geschichte des päpstlichen Primats nicht in abgehobener Distanz stehenläßt und dem Leser in aller Behutsamkeit verdeutlicht: nostra res agitu . Daß sich der Papst seit Innozenz IV. (1243–1254) zwar unter das göttliche Recht, aber über das kirchliche Recht gestellt betrachtet, sieht er noch nachwirken in der oft diskutierten „Nota explicativa praevia", welche Paul VI. am 16. November 1964 dem Zweiten Vatikanum zur Kenntnis geben ließ.

Wie bedingt nur das Juridische eine moralische Ordnung gewährleisten kann – in einer religiösen Institution noch weniger als in einer profangesellschaftlichen –, zeigt die Tatsache, daß auch die im dritten Laterankonzil (1179) erlassene Regelung der Papstwahl (Zweidrittelmehrheit aller Kardinäle), welche die bis dahin nicht seltenen Doppelwahlen ausschließen sollte, das spätmittelalterliche Schisma und den daraus entstehenden Konziliarismus nicht verhindern konnte.

Mit hoher Kunst der Unterscheidung befaßt sich K. Schatz mit dem Dekret „Haec sancta" des Konstanzer Konzils (1414–1418), in welchem dieses erklärt, daß es seine „Vollmacht von Christus unmittelbar" erhalten hat, und Gehorsam fordert in allen Dingen, „welche den Glauben und die Beseitigung des sogenannten Schismas betreffen". Eine Reduzierung dieses Anspruchs auf den bloßen Notfall des Schismas läßt der Text schwerlich zu. Die umfängliche Literatur hat es mit dem Problem zu tun: Wenn dieses Konzil kirchlich gültig ist, dann steht das Erste Vatikanum im Widerspruch dazu – wenn das Erste Vatikanum gilt, muß das Konzil insoweit irrig entschieden haben.

Daß auch K. Schatz trotz abwägender Argumente dieses Dilemma letztlich wohl nicht ausräumen konnte, gründet darin, daß geschichtliche Widersprüche sich nicht rationalisieren lassen. So bemerkt er denn auch, daß das Konstanzer Dekret (auch als Korrektiv des 1. Vatikanums) „Modellcharakter für die Kirchen späterer Zeiten" hat, nämlich wie damals so auch weiterhin für den „immerhin möglichen Fall eines extremen Versagens des Papstamtes" (142).

Die Frage, welche Mitverantwortung die Päpste dafür tragen, daß ihr Amt so wenig wie gegenüber der Ostkirche auch gegenüber den reformatorischen Bewegungen die Einheit wahren konnte, wird vom Verfasser nicht behandelt. Entsprechend seinem Thema widmet er sich den heftigen Diskussionen über den Primat beim Konzil von Trient (1545–1563), die jedoch keine neue Definition erbrachten. In der Auseinandersetzung mit der Reformation, der Aufklärung, dem Staatskirchentum und der Revolution wurde das Papsttum mit seinem Primatsanspruch immer mehr zum integrierenden Moment innerhalb der Katholizismen aller Länder und ihrer inneren sozialen Spannungen, dies um so mehr, wenn die Katholiken in der Minderheit waren. Der Verfasser hebt dies stark hervor. Daß sich die Identität eines Katholiken auf seine bedingungslose Papsttreue konzentrieren konnte, war gewiß problematisch. Andererseits aber: Was dieses Papstkirchenbewußtsein geschichtlich bedeutet hat, kann einem auch ohne historische Studien aufgehen, wenn er sich heute nach dem Ende des papstzentrierten integralen Katholizismus, bedrückt von den Konfrontationen, manchmal zurücksehnt nach diesem Orientierungsgefüge.

K. Schatz bemerkt mit erfreulicher Klarheit, daß beim Ersten Vatikanum „die maßgeblichen Initiatoren und Pius IX. bewußt" das Papstkapitel aus dem Schema über die Kirche herauslösten, um „das ihnen Wichtigste und Dringendste möglichst schnell unter Dach und Fach (zu) bringen" (195). Er geht auf die von Hans Küng ausgelöste Diskussion nicht ein, fügt aber dem Abschnitt über das Konstanzer Dekret „Haec

sancta" dankenswert einen Exkurs an über „Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit", die in der Konstitution „Pastor aeternus" (18. Juli 1870) definiert wurde. In diesem Exkurs (146–153) wird festgestellt, daß das Wort „infallibilitas" in der frühen Zeit allein Gott vorbehalten war. Gesprochen wurde von kirchlicher „Irrtumslosigkeit", was gewiß logisch dasselbe scheint, aber von unten statt von oben ausgeht. Entgegen papalistischer Interpretation hebt K. Schatz hervor, daß bis zum 12. Jahrhundert nur der die Überlieferung wahrenden „Romana ecclesia" insgesamt Irrtumslosigkeit zukommt, nicht auf dogmatische Einzelentscheidungen bezogen, und daß Häresien einzelner Päpste nicht ausgeschlossen wurden. Erst von da ab wird im Zug der Verrechtlichung der römischen Kirche insgesamt „die aktiv definierende Führungsrolle des Papstes" in Glaubensfragen immer stärker akzentuiert.

Der Verfasser betont (im Anschluß an eine Arbeit von U. Horst, 1978), daß die Lehren von der päpstlichen Unfehlbarkeit zunächst noch differenzieren, solange nämlich das Schisma in Erinnerung ist. Dann aber erfolgt „die Umkehr der traditionellen Argumentation" hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Papst. „Mehr und mehr tendieren die Autoren dahin, gegen päpstlichen Machtmißbrauch (Häresie u. a.) nur auf Mittel wie Gebet und Vertrauen auf Gott (der einen solchen Papst bald sterben lassen werde) zu verweisen" (153).

Im Kapitel über das Erste Vatikanum (187–200) stellt K. Schatz zunächst fest, daß dieses Konzil theoretisch keinen jurisdiktionellen Absolutismus vertritt. Daß aber in der Zeit nach dem Konzil „die faktische Stellung des Papstes gegenüber den Bischöfen weitgehend dem verfassungsrechtlichen Begriff des ‚Absolutismus' entspricht, kann man schwer leugnen" (197). Wenn der Verfasser nachweist, daß der Terminus „ex cathedra" für die Qualifikation einer lehramtlichen Äußerung des Papstes „auch meist in den Konzilsdebatten" noch nicht „sehr klar" war, dann kann man verstehen, daß selbst beim bisherigen, so zurückhaltenden Gebrauch dieser höchsten, Unfehlbarkeit beanspruchenden Kompetenz (1950: Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in die ewige Glorie) selbst manche Katholiken desorientiert sind. Der Verfasser bemerkt, nach den damaligen Zeugnissen sei die Resonanz der ermüdeten Konzilsväter auf die Relation des Brixener Fürstbischofs Vinzenz Gasser, welcher die Bindung der Unfehlbarkeit des Papstes an die Erklärung „ex cathedra" vorgetragen hatte, „meist sehr gering" gewesen – nicht vergleichbar mit der Bedeutung, welche dieser Erörterung dann zugewiesen wurde von jenen, „die später in wohltemperierten Zimmern diese Relation lasen" (198).

Im Rahmen der gegenwärtigen Bemühungen, die Definition dem Verständnis zugänglich zu machen, hat Schatz durchaus recht, wenn er den oft diskutierten Satz, daß eine päpstliche Definition „aus sich" (ex sese) unfehlbar ist, auf die Definition als solche, nicht auf den Papst persönlich bezieht. Er bemüht sich, die Konstitution „Pastor aeternus" von den zeitgeschichtlichen politischen und kulturellen Verhältnissen her verständlich zu machen. In der „bergenden Selbstverständlichkeit der christlichen Gesellschaft ... ‚brauchte' man die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in derselben Weise wie jetzt in der säkularisierten Gesellschaft" (200). Er gibt jedoch selbst zu bedenken, wie „das Wesen der Kirche verdunkelt" werden konnte, wenn sie sich als „Abbild ... des modernen zentralistischen Verwaltungsstaates" darstellt.

Das Buch schließt mit dem Satz: „Nicht vom Petrus der ungebrochenen Selbstsicherheit, sondern von dem Petrus, der durch das Feuer der Demütigung und Korrektur – auch durch die Brüder – hindurchgegangen ist, geht die Stärkung im Glauben aus" (215). Was der Papst in Rom für die Kirche bedeutet, scheint ein Problem nur für Katholiken zu sein. Wer jedoch die Lage der Christenheit zur Kenntnis nimmt, gar nicht primär im Blick auf die „Umwelt", sondern in ihr selbst, muß sich des Petrusamts erinnern, welches die Einheit im Glauben gewiß nicht „gestiftet" hat, aber zu ihrer Wahrung unentbehrlich ist. *Oskar Köhler*

[1] Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg: Echter 1990. 230 S. Kart. 26,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung, Orientierung, Befreiung. Hrsg. v. Heiner Ludwig, Wolfgang Schroeder. Frankfurt: Knecht 1990. 287 S. Kart. 35,–.

Im Mittelpunkt dieses Buchs, das Vorträge aus Anlaß des Frankfurter Domjubiläums 1989 enthält, steht die Frage: In welchem Verhältnis zur Demokratie und zur sozialen Gerechtigkeit prägte der Katholizismus die Moderne? Dies führte notwendig zur Auseinandersetzung mit den anderen politischen Kräften. Einige Beiträge sollen besonders gewürdigt werden.

Wilfried Loth führt beim Thema „Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne" aus, daß die Kirche noch lange mittelalterlichen Vorstellungen verhaftet blieb. Sie zog sich auf die Innerlichkeit zurück. Der Katholizismus (Arbeiterbewegung, Kolping, christliche Kräfte in den Gewerkschaften und Parteien) fühlte sich in seinen Versuchen, die Welt zu gestalten, von der Kirche allein gelassen. Nach dem Kulturkampf sind drei Richtungen des Katholizismus zu unterscheiden: die bürgerliche Emanzipationsbewegung, die Protestbewegung ländlicher und kleinbürgerlicher Unterschichten, die katholische Arbeiterbewegung. Das ständestaatliche Denken war freilich, entgegen der Darstellung im Buch, längst dadurch überwunden, daß Georg von Hertling und Bischof Wilhelm Ketteler auf Thomas von Aquin und das Naturrecht zurückgriffen, nach dem die mittelalterliche Wirtschafts- und Gesellschaftsform nur eine unter anderen möglichen Ordnungen war. Mochten auch „Neuorientierungen ausbleiben", entscheidend für die Zukunft waren die programmatischen Anregungen Bischof Kettelers und Papst Leos XIII. (Rerum novarum).

Arno Klönne stellt den „Arbeiterkatholizismus" vor. Sein Beitrag bedarf einiger Ergänzungen. Über die soziale Bewegung in der kirchlich gebundenen Arbeiterschaft haben bereits Emil Ritter (1945) und Franz Prinz (^{2}1974) ausführlich berichtet. Die evangelische wie die katholische Arbeiterbewegung begann mit karitativer Tätigkeit. Allmählich entwickelten sich die katholischen Arbeitervereine zu politischen Organisationen, deren Grundlage die katholische Soziallehre und ihr Ansatz in Naturrecht war. Friedrich Naumann begründete 1896 den Zweig der evangelischen Richtung, der sich immer mehr auf das politische Gebiet begab. Beide Richtungen kommen trotz unterschiedlicher Ansatzpunkte zu gleichen sozialpolitischen Ergebnissen. Allerdings waren die Arbeitervereine zu Beginn aus seelsorglichen Gründen Kampfgruppen gegen den Sozialismus. Franz Hitze trug auf dem Katholikentag in Amberg 1884 die Grundzüge für die Aufstellung einer „wohlgeschulten und wohlbewaffneten Armee zur Abwehr des Unglaubens in der Arbeiterbluse" vor. Der Katholikentag billigte den Entwurf. Franz Hitze bestimmte auf der anderen Seite auch den sozialpolitischen Kurs der Arbeiterbewegung und des Zentrums.

Bruno Lowitsch („Der Frankfurter Katholizismus in der Weimarer Republik und die ‚Rhein-Mainische Volkszeitung'") formuliert in aller Deutlichkeit die Probleme des Katholizismus. An den behandelten Themen wird dies deutlich: Abgrenzung des Zentrums nach links: die Rechtfertigungszwänge gegenüber der Amtskirche und dem Zentrum auf der einen, die soziale Frage und die praktisch-politische Bewegung des Proletariats auf der anderen Seite; Volksentscheid zur Fürstenenteignung; Panzerkreuzerbau und Pazifismus. Die Akteure waren Friedrich Dessauer, Heinrich Scharp, Walter Dirks, Werner Thormann, Ernst Michel. Deren Anliegen sind weitere Beiträge gewidmet.

Der Begriff „Linkskatholizismus" bezeichnet keine organisierte Richtung, er meint sehr verschiedenartige Personen und Gruppierungen im Weltkatholizismus. Von Ute Schmidt werden zwei linkskatholische Zeitschriften der Nach-

kriegszeit besprochen: „Ende und Anfang" und die „Frankfurter Hefte". Bei „Ende und Anfang" kam es zum Bruch mit der Institution Kirche, bei den „Frankfurter Heften", von Walter Dirks und Eugen Kogon verantwortet, wurde 1947 die Kritik an kirchlichen Institutionen und am Klerus schärfer. Es ging beiden Zeitschriften um die radikale Erneuerung in Kirche und Gesellschaft. Die „Frankfurter Hefte" hatten jenseits von Sozialdemokratie und Parteikommunismus eine wichtige Funktion für das intellektuelle Klima in der Bundesrepublik. Sie traten für eine Versöhnung von Katholizismus und Aufklärung ein. Ende der 40er Jahre verloren beide Zeitschriften mehr und mehr an Einfluß.

Weitere Beiträge gelten dem Leben und Werk Oswald von Nell-Breunings (Alfred Horné, Wolfgang Schroeder), erheben die „Erosion des Milieus" (Karl Gabriel) und gehen der Frage nach, ob es Ansätze zu einer Theologie der Befreiung in Europa gebe (Ludwig Kaufmann). Insgesamt ein informatives und anregendes Werk. *F. Prinz SJ*

Kranz, Gisbert: *Eine katholische Jugend im Dritten Reich.* Erinnerungen 1921–1947. Freiburg: Herder 1990. 192 S. (Herderbücherei. 1727.) Kart. 16,90.

Gisbert Kranz, Schriftsteller und Literaturwissenschaftler, hat als Siebzigjähriger seine Erinnerungen niedergeschrieben. Er versteht sie nicht als Autobiographie; denn sie haben nicht seine Person zum Thema, sondern Menschen, Häuser, Begebenheiten und Zustände aus einer Zeit, „die nur wenige der jetzt Lebenden erfahren haben" (171). Wer mit dieser Erwartung die kurzweiligen Seiten liest, erfährt viel über die volkskirchliche Situation einer Kindheit im Ruhrgebiet. Das, was man fortan als „Katholizismus" innerhalb der kirchlichen Epochen in Deutschland charakterisiert, wird anschaulich dargestellt: die religiöse Praxis, die sittlichen Wertvorstellungen, die familiären und jugendgemäßen Verbindungen. Von dieser Grunderfahrung her bieten sich dann auch die Kategorien der Wahrnehmung für das Dritte Reich an, für die Judenverfolgung, für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, für den Kriegseinsatz und für die Kriegsgefangenschaft. Im Hintergrund steht immer die Sicherheit eines christlichen Glaubens, der an den Widerständen reift und immer an die emotionalen Sozialstrukturen des Anfangs zurückgebunden ist. Dieser Anfang spielt dann in der Beurteilung der nachkonziliaren Situation in Deutschland eine Rolle. Es wird „eine Selbstzerstörung des Katholizismus" (181) diagnostiziert. Eigentlich konsequent, solange das Urteil sich auf die eigene Lebensgeschichte bezieht. Trotzdem aber die Ansicht eines Christen, der das Wesen der Kirche nur in vergangenen Formen entdecken kann und der die Kirche daran hindert, aus der Vox temporis die Vox dei herauszuhören und auf sie zu antworten. Die Fixierung auf eine Geschichtsepoche beraubt die Kirche ihrer auf eine verheißene Zukunft hin offenen Geschichte.

Der Band ist für das Studium der Vorzüge und Fixierungen des „Katholizismus" instruktiv und insoweit sozialpsychologisch und religionssoziologisch bedeutsam. Wer rein zeitgeschichtlich sich mit den Jahren zwischen 1921 und 1947 auseinandersetzen möchte, wird nach anderen Publikationen greifen müssen. Denn trotz aller „Kabinettstücke literarischer Miniaturporträtkunst" (im Begleittext) bleiben für den Nachgeborenen die Personen vage. Wer waren Ludwig Wolker, Carl Sonnenschein, Nikolaus Ehlen? Und wie läßt sich das, was man in katholischen Kreisen „halt so wußte", an zeitgeschichtlicher Forschung nachprüfen? Entsprechend dem erzählerischen Interesse des Autors enthält der Band demnach eher Geschichten und weniger Geschichte. *R. Bleistein SJ*

Jugend

WINKENS, Hans-Joachim: *Hilfe für Problemkinder.* Chance und Herausforderung für kirchliche Internate. Freiburg: Herder 1990. 224 S. Kart. 28,–.

Innerhalb der Probleme um Schule, Bildung und Erziehung wird das Internat selten thematisiert. Meist äußern sich zu ihm Praktiker, die jahrelang in Internaten mit ihren Schwierigkeiten konfrontiert waren. Deshalb ist es verdienstvoll, daß H.-J. Winkens eine Studie über das Internat vorlegt, die sich beidem verdankt: einer theoretischen Durchdringung und einer pädagogischen Kompetenz aus alltäglicher Praxis. In sechs Kapiteln erschließt Winkens das große Problemfeld. Im 1. Kapitel werden Begriff und Darstellung des Internats in den Medien erarbeitet. Dabei wird auch der heutige Bestand an Internaten erhoben: Sie nehmen insgesamt ab. Im 2. Kapitel findet sich eine weit ausgreifende Geschichte des Internats bis in vorchristliche Formen. Hier wirkt sich der unscharfe Begriff des Internats aus; denn nicht jede Form einer gemeinschaftlichen Erziehung wäre unter ihm zu subsumieren. Das 3. Kapitel klärt Ziele und Aufgaben kirchlicher Internate. Sie reichen von eher berufsgebundener Ausbildung bis zu einer Identität, die wesentlich auf christlicher Freiheit aufruht. Das 4. Kapitel geht in Theorie und Praxis den „Problemkindern" nach und legt den Begriff dahingehend aus, daß Probleme in Familie und Schule sich eben in vielfältiger Weise in „Problemkindern" äußern. Das 5. Kapitel bringt das Internat in sein Beziehungsfeld Familie und Schule ein und ergänzt bisherige Imperative der Internatserziehung durch „pädagogisch-psychologische Aspekte", etwa auch durch eine themenzentrierte Gruppenarbeit.

Das abschließende 6. Kapitel zieht in 12 Thesen die Konsequenzen, die teilweise indikativisch das gewünschte Wesen des Internats festhalten, teilweise imperativisch, etwa auch durch „therapeutische Prozesse zwischen Eltern und Internatserziehern" (183), auf ein modernes kirchliches Internat hinarbeiten. Einige Imperative stellen das Internat sogar als Vollzug von Jugendpastoral oder als Kontaktzentrum für Jugendliche heraus. Die Breite des Begriffs verhindert dabei eher allzu konkrete Imperative. Dazu kommt, daß der Begriff „Problemkind" (95) und die Frage nach den „Indikationen" einer Internatserziehung (106 ff.) Jugendliche in einer solchen Erziehungseinrichtung stigmatisieren. Man sollte diese Begriffe vermeiden. Im Gegenteil sollte man festhalten, daß Menschwerdung für alle Jugendlichen von heute ein gefährdeter Prozeß ist und daß die Chance eines Internats darin besteht, durch die Erfahrung von Sinn und Geborgenheit – in der Atmosphäre einer lebendigkreativen Gruppe – zur Bewältigung des Lebens auch im Lebensfeld Schule beizutragen. Statt dann aber in diesem Dienst alle jungen Menschen ansprechen zu wollen, wäre es sinnvoll, die Internate durch Schwerpunkte in Zielen und Methoden zu spezifizieren. Nur dann können sie dem einzelnen Jugendlichen in seinen Nöten, den Eltern (auch den Alleinerziehenden!) in ihren Erwartungen und den Erziehern in ihren Qualifikationen gerecht werden. Nur dann hätten Internate in unserem Erziehungssystem eine bleibende Berechtigung. *R. Bleistein SJ*

Damit der Rand in die Mitte rückt. Das Jugendhaus der Caritas in Wien. Hrsg. v. Paul M. ZULEHNER. Wien: Trotzdem VerlagsgmbH. 1990. 112 S. Kart.

Der von P. M. Zulehner herausgegebene Bericht ist in doppelter Hinsicht bedeutsam. Zuerst wird in ihm das Jugendhaus der Caritas (JUCA) in Wien vorgestellt, das 1982 in der Wiener Josefsstadt (Blindengasse) von Georg Sporschill SJ für obdachlose Jugendliche eröffnet wurde. Angesichts der Jugendprobleme einer Wohlstandsgesellschaft mißlingt immer mehr Jugendlichen der Versuch, sich in die Gesellschaft zu integrieren. Familiäre Herkunft, gescheiterte Ehen, Schul- und Berufsabbruch spielen dabei eine Rolle. Als Folgen sind Drogensucht, Jugendkriminalität, Obdachlosigkeit, Ausstieg aus der Gesellschaft zu nennen. Die Herausforderung nun heißt: Gelingt es, solche junge Menschen aus dem Teufelskreis der Desozialisierung herauszubringen? Können sie noch einmal als engagierte Bürger in die Gesellschaft integriert werden?

Welche Aufgabe fällt dabei einem gemeinsamen Leben aus Christus, fällt der Kirche zu, die ihre Sendung von dem Jesus Christus her begreift, der sich der Kleinen und Armen angenommen hat? Das JUCA ist das Modell einer Sozialarbeit, die ihre christlichen Motive deutlich herausstellt.

Das Buch ist unter einem weiteren Aspekt bedeutsam; denn es entstand im Rahmen eines Seminars des Instituts für Pastoraltheologie in Wien. Die Studenten und Studentinnen wählten sich spezifische Themen – etwa: die Bewohner des JUCA, die Mitarbeiter, Gelebte Kirche im Jugendhaus – und erstellten sozialpädagogisch und pastoraltheologisch reflektierte Seminararbeiten. Also: Theologie mitten im Milieu. Selbst wenn der Stil einer Seminararbeit in Darstellung und Reflexion zuweilen nicht zu übersehen ist, so ersetzen die jungen Studierenden wissenschaftliche Defizite durch ihre Betroffenheit, auch aus der Altersnähe zu den Obdachlosen heraus. So entstand ein Buch mit einer präzisen Wahrnehmung sozialer Nöte in einer Großstadt, mit konkreten Impulsen für die moderne Sozialarbeit, mit dem Modell einer geschwisterlichen, diakonischen Kirche. Bedeutsam also als Modell pastoraler Praxis wie als Modell pastoraltheologischer Arbeit. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Seit fast einem Jahrzehnt ist die Schuldenkrise der Entwicklungsländer ein Dauerthema internationaler Finanz- und Entwicklungspolitik. Die christlichen Kirchen haben sich wiederholt zur ethischen Dimension dieser Probleme geäußert. Johannes Müller, Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, analysiert die wichtigsten Aussagen dieser Stellungnahmen.

Quer durch alle Generationen wünscht eine große Mehrheit dauerhafte Bindungen und ein glückliches Familienleben. Offensichtlich wachsen aber die Schwierigkeiten, die personalen Beziehungsgemeinschaften Ehe und Familie tatsächlich zu leben. Annette Schavan, Geschäftsführerin der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Aufgrund der Fortschritte der Gentechnik wird auch ihre Anwendung auf den Menschen diskutiert. Bernhard Irrgang, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität München, fragt nach den ethischen Maßstäben, die hier beachtet werden müssen.

Raúl Fornet-Betancourt, Lateinamerika-Referent des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, macht im Blick auf das 500-Jahr-Jubiläum der Evangelisierung Lateinamerikas 1992 darauf aufmerksam, daß diese auch eine Kehrseite hat: Den dortigen Kulturen wurde die Möglichkeit vorenthalten, den christlichen Glauben von ihren Traditionen her zu erfahren. Er zeigt das an einigen Beispielen und entwirft Perspektiven für die Zukunft.

Nach fast dreißigjähriger Diskussion hat der Deutsche Bundestag im Jahr 1990 das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz verabschiedet. Gisela Deuerlein-Bär skizziert die Vorgeschichte, beschreibt die wichtigsten Inhalte und würdigt die Bedeutung dieses Gesetzeswerks.

Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, lernte bei einer Besuchsreise in Mittelengland den englischen Katholizismus im Alltag kennen. Er berichtet über seine Eindrücke und seine Erfahrungen.

Betroffenheit

Fast mehr noch als der Golfkrieg selbst haben die Reaktionen darauf in Deutschland die veröffentlichte Meinung beschäftigt. Da konnte man den Eindruck gewinnen, als ob, besonders hierzulande, die Menschheit in drei Gruppen eingeteilt werden könnte. Hat man diese Einteilung aber erst einmal im Blick, dann legt sie sich auch in anderen Fällen nahe, wo die Seele unserer Gesellschaft über ethisch ähnlich bedeutsame Themen wie die Friedensbedrohung in Wallung zu geraten scheint, und diese reichen von der Abfall-Lawine über die Klimakatastrophe bis zu den Tierversuchen. Dieses gewiß stark vereinfachende Schema der drei recht verschieden großen Gruppen unserer Gesellschaft sähe so aus:

Da ist zunächst die eher dumpfe Mehrheit, ganz auf die eigenen beruflichen und familiären Probleme konzentriert, je nach Alter und Bildungsstand höchstens noch an Fußball oder Oper, an Autos oder Schlagersängern interessiert, ohne Blick für die Weltanliegen. Davon abgehoben dann zwei beispielhafte kleinere Menschengruppen, beispielhaft als Exempel für gut oder böse: die Edlen und die Schufte.

Die Schufte, das sind die kühlen Rechner, nur auf Profit oder auf technische Effektivität aus, stur und durch nichts berührt, aber oft erfolgreich. Sie sind meist Wirtschaftsbosse oder Politiker. Sie werden von kalter Rationalität beherrscht, setzen in unpersönlich-sachlichem Kalkül allein auf Cleverneß, Tüchtigkeit und Macht; sie sind im Extremfall kaum menschlich, sondern Robotertypen mit Funktionärsverstand, aber ohne Herz und Gefühl.

Die Edlen, das sind die Betroffenen. Sie sind vor allem über Ereignisse und Situationen betroffen, die sie nicht selbst betreffen. So können sie ihre Selbstlosigkeit beweisen, indem sie sich dennoch als betroffen bekennen. Dieses Bekennertum gehört zur echten Betroffenheit. Sie bekennt sich nämlich auch zur eigenen Angst und zur Ohnmacht. Weil man ohnmächtig ist, kann man zwar nichts tun, aber das ersetzt man eben durch Bekenntnisse, indem man etwa Resolutionen verfaßt und demonstriert; oder wenn man fromm ist, betet man, aber natürlich nicht im stillen Kämmerlein, sondern ebenfalls demonstrativ und öffentlich. Das alles kostet wenig, verschafft einem selbst aber ein gutes Gewissen und vor allem den anderen, den abseits Stehenden oder gar den Schuften, womöglich ein schlechtes.

Die Betroffenen sehen sich dabei unterstützt von ebenso edlen Journalisten oder anderen Verkündern, die man, ihre Wirkung etwas überschätzend, Meinungsmacher genannt hat, die aber ihrem Berufsziel nach eher „Betroffenmacher" heißen könnten, da sie die Qualität einer Nachricht oder eines Kommen-

tars nicht danach zu messen scheinen, ob sie informieren, sondern ob sie betroffen machen, und diesem Ziel dient einseitiges Darstellen stets mehr als Sachlichkeit, die auch die jeweils andere Seite der Medaille zu zeigen versucht.

Weil jeder wohl lieber zu den Edlen als zu den Schuften zählt, gibt es auch hinreichend Betroffenheitsmitläufer, zumal es in diesem Fall sogar müheloser ist, zu den Edlen zu gehören. Die Schufte errichten nämlich eine Leistungsgesellschaft, und nur wer mit dem nötigen Verstand und Einsatzwillen etwas leistet – und dazu noch Verbindungen und Glück hat –, kann es bei ihnen zu etwas bringen. Bei den Edlen hingegen braucht man nur betroffen zu sein; worüber – das wird einem von den Betroffenmachern schon gesagt. Man kann natürlich nicht über alles betroffen sein, denn „betroffen sein" heißt nach Auskunft eines deutschen Wörterbuchs „durch etwas Negatives, Trauriges verwirrt, innerlich bewegt, berührt sein". Da es aber so viel Negatives und Trauriges in der Welt gibt, wovon gerade die Betroffenen überzeugt sind, muß offenkundig eine Auswahl getroffen werden unter den Dingen, die uns „verwirrt und innerlich bewegt" machen. Da empfiehlt es sich dann, eben solche zu wählen, denen man nicht mit der schuftigen Einstellung zu Leibe rücken kann, die sich von sachlich kalkulierendem Verstand leiten läßt, nur auf Effektivität aus ist und dann das Negative und Traurige einfach zu beseitigen versucht. Wenn dies dagegen außerhalb unserer Reichweite liegt, in fernen Ländern oder in Situationen und Zuständen, die sich unserem Zugriff entziehen, dann eignet es sich als Gegenstand unserer Betroffenheit vorzüglich, wenn noch schuftige Mächte, also etwa Großindustrie oder kapitalistische Staaten, im Verdacht stehen, an dem jeweiligen „Negativen oder Traurigen" schuld zu sein, gar einen Profit daraus zu ziehen.

Wenn wir das alles nicht so recht durchschauen, muß das unsere Betroffenheit ebenfalls nicht hindern, denn der Betroffene ist nun einmal „verwirrt und innerlich bewegt". Daher lag auch kein Übersetzungsfehler vor, als kürzlich bei einer Konferenz in Paris, auf der von deutschen Teilnehmern von „Betroffenheit" gesprochen wurde, der französische Dolmetscher dies mit „confusion" wiedergab. Er hätte sich dafür auf Langenscheidts Wörterbuch „Französisch" berufen können, das ebenfalls als Übersetzung für „betroffen" „confus" anbietet. Im Deutschen muß man erst nachdenken, um zu entdecken, daß Betroffenheit vielleicht etwas mit Konfusion zu tun hat. Vermutlich ist Betroffenheit deshalb im besonderen Maß eine deutsche Tugend – oder käme jemand auf die Idee, es könne sich um ein deutsches Laster handeln? *Albert Keller SJ*

Hans Waldenfels SJ

Das Christentum und die Kulturen

Die aktuellen europäischen Christentümer

In den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil gehörte es für den katholischen Christen zu den einprägsamsten Zügen seines Christentums, daß er, wo immer er sich in der Welt aufhielt, einen ihm vertrauten Gottesdienst in lateinischer Sprache und – je nach Bildungsstand – in vielleicht sprachlich unverständlicher, aber doch rituell eindeutiger Weise erlebte. Zur Unterscheidung vom protestantischen Gottesdienst gehörte jedenfalls lange Zeit der Unterschied zwischen der lateinischen Einheitssprache auf der einen und der Muttersprachlichkeit auf der anderen Seite. Vielleicht die auffälligste Veränderung, die das Konzil im äußeren Vollzug der Eucharistie mit sich brachte, war die Aufhebung der einheitlichen Sprache zugunsten einer sprachlichen Pluralität.

Christentum und Christentümer in Europa – diese Thematik erfordert einige Vorüberlegungen im Hinblick auf den Gebrauch und die Bestimmung des Plurals „Christentümer".

Christentümer

Wir sind es inzwischen in der Theologie gewohnt, von Kirche und Kirchen zu sprechen, und das nicht nur, wenn von den Kirchen der verschiedenen christlichen Konfessionen oder Denominationen, sondern auch wo von der katholischen Kirche selbst die Rede ist. Es ist nur an die Entwicklung der Communio-Ekklesiologie im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die damit gegebene Wiederentdeckung des Ortskirchlichen und der Verwirklichung der Catholica in der Communio Ecclesiarum zu erinnern. Von da aus wird der Plural „Kirchen" inzwischen mit großer Selbstverständlichkeit außer- wie innerkatholisch gebraucht.

Das kann in gleicher Weise vom Begriff „Christentum" noch nicht behauptet werden. Dennoch ist es sinnvoll, von „Christentümern" zu sprechen, wenn zu Bewußtsein kommt, daß das Christentum sich in seinem Wesen raumzeitlich in der Geschichte, den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen und Kulturen, in der Vielfalt der Sprachen und Formen der Völker verwirklicht. Am ehesten geschieht es heute schon, wo etwa zwischen Wunsch und Wirklichkeit von einem

indischen Christentum oder einem afrikanischen Christentum oder auch von einem indianischen und lateinamerikanischen Christentum gesprochen wird. In diesem Sinn kann der Plural „Christentümer" aber auch für Europa verwendet werden.

Die augenblickliche geschichtliche Stunde Europas ist von zwei antagonistischen Strömungen gekennzeichnet. Charles de Gaulle hat sie auf die berühmt gewordene Formel gebracht, daß wir auf dem Weg zu einem „Europa der Vaterländer" sind. Tatsächlich hat sich die Tendenz zu nationaler Partikularität in den letzten Jahren auffallend verstärkt. Deutlich in Erscheinung getreten ist sie durch die Umwälzungen im osteuropäischen Raum. Entsprechende Unabhängigkeits- und Loslösungsbewegungen sind in der Sowjetunion, in Jugoslawien, aber auch in der CSFR und anderen Ländern zu beobachten. Spannungen gibt es seit langem auch, wo verschiedene Sprachgruppen einander begegnen: im deutsch-polnischen und polnisch-russischen Randgebiet, aber – wie in guter Erinnerung ist – auch in Südtirol oder in Elsaß-Lothringen.

Eine Lösung vieler dieser Probleme wird von einer wachsenden Zahl nachdenklicher Menschen in der Einheit Europas gesehen. Europa ist geschichtlich das die Völker und Sprachgruppen vereinigende kulturelle Band. Dieses Band schließt aber die gemeinsame religiöse Tradition und Grundprägung ein, die keine andere als die christliche sind. Hier aber zeigt sich dann, daß das Christentum zwar selten plural zur Sprache kommt, daß es aber das Bewußtsein eines das heutige Europa prägenden Christentums ebenfalls kaum gibt. Ein Zweifaches ist dabei zu beachten:

1. Das Bewußtsein, daß das Christentum die entscheidende geistige Prägekraft des heutigen Europa ist, nimmt angesichts des wachsenden Pluralismus im weltanschaulich-religiösen Angebot unserer Tage ab. Entsprechend nenne ich den neuen neuzeitlichen Abschnitt, in dem wir leben, die „postchristliche Moderne" [1].

2. In dem Maß, als der Blick für die Partikularitäten erneut geschärft wird, erscheint das Christentum selbst in der pluralen Gestalt von Christentümern, und das nicht nur im konfessionellen, sondern auch im völkischen und gruppenspezifischen Sinn. Diese Beobachtung veranlaßt uns, nach der aktuellen Situation des Christentums in Europa unter dem doppelten Gesichtspunkt von Christentum und Christentümern zu fragen.

Die Behandlung der Frage ruft aber dann nach einem *Koordinatensystem,* in dem die unterscheidenden Aspekte der verschiedenen Christentümer ihren Ort und ihr Gewicht finden. Dabei geht es primär um die Pluralität des katholischen Christseins, die dieses in der gesellschaftlichen Prägung Europas erfährt. Zu beachten ist folglich das, was ich in meiner Fundamentaltheologie die „Kontextualität" des Christentums nenne: Die Vielzahl geschichtlich-gesellschaftlicher und damit zugleich kultureller Kontexte prägt notwendigerweise das Christentum selbst, gibt ihm seine je eigene Gestalt und führt – recht verstanden – zu einer

Pluralität von Christentümern. Dabei ist mit der Feststellung der Pluralität über die Legitimität der einzelnen Gestalt des Christentums nichts ausgesagt. Die Frage der Ligitimität stellt einen zusätzlichen Aspekt der Gesamtproblematik dar, steht aber nicht im Mittelpunkt unserer Überlegung.

Der Plural „Christentümer" hat es phänomenologisch wesentlich mit zwei Komponenten zu tun: der räumlichen und der zeitlichen.

Die *Raumkomponente* wird wirksam in den unterschiedlichen Sprachen der Verkündigung, Theologie und Frömmigkeit, in den unterschiedlichen Lebens- und Frömmigkeitsstilen, in den Akzentsetzungen, die sich in den religiösen Lebensäußerungen wie Kult, Verkündigung und Diakonie zeigen. Sie ist wesentlich mitbestimmt von außerreligiösen, vor- und außerchristlichen, überhaupt von den gesellschaftlichen bzw. gesellschaftspolitischen Faktoren.

In einem ersten Blick auf Europa heißt das: Bei aller Einheit, die es zwischen Skandinavien und Mittelmeer, Großbritannien, Frankreich und dem Ural seit Jahrhunderten gibt, stellen wir zugleich merkliche Unterschiede fest, die im Hinblick auf das Christentum dahin führen, daß sich inzwischen die Eigenständigkeit der nationalen Christentümer entschiedener einprägt als das Bewußtsein, in einem europäischen Christentum zu leben. Es gibt die Klischees etwa vom polnischen Christentum. Doch was weiß ein Deutscher vom französischen Christentum oder vom spanischen? Ich weiß nicht, ob es umgekehrt viel besser ist. Zu stark scheint der geschichtliche Werdegang in den Völkern Europas nachzuwirken und eher eine nationale als eine europäische Identität zu fordern.

Europäisches Christentum pauschal wird in der Regel dann zu einem Problemfall, wenn seine Geschichte, zumal seine Wirkungsgeschichte, in den anderen Teilen der Welt kritisch in Frage gestellt wird. So schauen wir 1992 auf 500 Jahre einer europäischen Geschichte in Lateinamerika und damit zugleich auf die Folgen der christlichen Missionsaktivitäten in jenem Kontinent zurück. Dabei stellt sich die Frage, ob wir Europäer Anlaß zur Feier oder nicht vielmehr zur Trauerarbeit haben. Schon dieses eine Beispiel zeigt aber dann, daß die Frage nach dem aktuellen europäischen Christentum heute nur noch in der gegebenen Weltperspektive behandelt werden kann.

Neben der räumlich-sprachlich-kulturellen Perspektive ist folglich die *zeitlich-zeitgeschichtliche Perspektive* zu bedenken. Gerade in der Gegenwart beobachten wir in verschiedenen Gruppen und Schichten der Kirchen unterschiedliche, zum Teil gegensätzliche, bis zur Aufkündigung der Einheit führende Reaktionen einmal auf die Zeit, in der wir leben, aber dann auch – kirchenintern-introvertiert – auf die Weise, wie sich „die Kirche" auf diese Zeit einstellt (wobei dann sofort das Subjekt „Kirche" seinerseits zum Problem wird). Jedenfalls ist in der Kirche nach dem gängigen Sprachgebrauch die Rede von Progressiven und Konservativen, von Intellektuellen und dem gläubigen „Volk". Problematisch sind integralistische Gruppen und fundamentalistische Bewegungen auf der einen, politisie-

rende Gruppen auf der anderen Seite. Für letztere zitiere ich die Antwort, die jüngst der Verteidigungsminister der letzten Regierung der DDR, der evangelische Pfarrer Rainer Eppelmann, auf die Frage „Was gefällt Ihnen an der Kirche?" gegeben hat: „Daß Menschen unterschiedlicher politischer Überzeugung zusammenfinden, zusammen beraten können." [2]

Häufig sind die verwendeten Terminologien unscharf. Die ersten Hinweise reichen aber aus, um die Richtung des zweiten Frageansatzes zu kennzeichnen. Stärker als im räumlich-kulturellen Ansatz stellt sich hier die Frage nach der Identität des Christlichen und damit nach dem Band zwischen der Einheit des Christentums und den vielen Christentümern. Auch die Frage der Identität ist aber dann doppelschichtig: Es geht einmal um die Identität des Christlichen überhaupt, sodann aber auch um die zu lange unkritisch vollzogene Identifizierung von christlich und europäisch.

Die Differenz zwischen europäischem und nichteuropäischem Denken und die Bestreitung der Konkurrenzlosigkeit bzw. der Absolutsetzung des europäischen Denkens durch außereuropäische Kulturen bringen es mit sich, daß sich auch das Christentum in diesem Punkt herausgefordert sieht und seinen Weg in der Gegenwart zwischen Herkunfts- und Zukunftsorientierung, Traditionsbindung und je neuer Selbstverwirklichung, entsprechend auch zwischen Erfahrung/Praxis und Reflexion/Theoriebildung neu suchen und finden muß.

Unsere Eingangsüberlegungen konkretisieren wir, indem wir zunächst eine Grobskizzierung der in den Ländern Europas auftretenden Christentumsgestalten versuchen, dann bedenken, wie sich das Christentum der Zeit stellt, und schließlich erneut auf die Frage nach der Identität und Differenz des Christentums in der Spannung von Christentum und Christentümern, Christentum und Europa zurückkommen. Dabei wird sich zeigen, daß wir in eine Zeitepoche eingetreten sind, in der die Identität von „christlich" und „europäisch" nur noch soweit richtig gedacht werden kann, als sie die Gegebenheit einer Identität von „christlich" und „nichteuropäisch" und damit die Nichtidentität von „christlich" und „europäisch" in die Betrachtung einbezieht. Tatsächlich ist das Christliche für den Europäer inzwischen zugleich das Eigene und das Fremde, das Anverwandelte und das auf neue Weise Anzueignende. Diese Einsicht eröffnet zugleich die Möglichkeit, die christliche Geschichte der europäischen Völker mit neuen Augen zu lesen.

Europas Christentümer

Bei einer Raumbetrachtung Europas bietet es sich an, in die vier Himmelsrichtungen zu schauen. Der Weg, den das Christentum in Europa genommen hat, beginnt dann im Süden, in den nachdrücklich vom Imperium Romanum gepräg-

ten romanischen Ländern, setzt sich im Westen fort, geht dann nach Norden und Osten, wobei die östlichen Länder in doppelter Weise christlich geformt worden sind: einmal direkt aus dem mediterranen Raum und von Ostrom her, sodann durch das Römische Reich Deutscher Nation. An die doppelte Prägung Europas erinnern heute seine Patrone: Benedikt, den Pius XII. zum „Vater Europas" und Paul VI. zum „Patron Europas" erklärt hat, und Cyrill und Method, die Johannes Paul II. Benedikt an die Seite gestellt hat. Die Geschichte der Christianisierung ist hier nicht nachzuzeichnen, doch dient der Hinweis auf die Missionierung Europas dazu, daß wir auf die unterschiedlichen geschichtlichen Umstände und Prozesse achten, unter denen das Christentum Wurzeln gefaßt und sich entwickelt hat, unter Umständen aber auch untergeht.

1. *Im Süden*

Die romanischen Länder bilden bis heute phänotypisch die katholischen Länder Europas. Die zahlreichen alten Kirchen und Klöster wie auch die Vielfalt anderer Kulturgüter sind Zeugnisse eines Glaubens, der in der Geschichte der Völker lebendig war und sie wesentlich geprägt hat. Das Gefühl, auf den Straßen der Heiligen zu gehen, ist nirgendwo in der Welt so stark wie in Italien und Frankreich, in Spanien und Portugal. Zugleich aber stellt sich der Eindruck ein, daß vieles nur noch Tradition ist und milieuhaft nachwirkt, aber kaum noch bis in den Bereich der persönlichen Entscheidung reicht. Das moralische Verhalten wie auch das Denken der Menschen scheint wie in der übrigen säkularisierten westlichen Welt nur noch bedingt von den religiösen Grundoptionen bestimmt zu sein.

All das hat nicht unwesentlich damit zu tun, daß die Kirche, die in diesen Ländern einmal flächendeckend Wissenschaft wie Diakonie – Universitäten, Schulen, Krankenhäuser –, teilweise gar die staatlich-politische Führung beherrscht hat, inzwischen mit größerer Radikalität aus diesen Bereichen verbannt und in einen Eigenbereich überführt worden ist, als das in anderen Ländern Europas der Fall war. Selbst wo die Kirche sich – wie in Italien und Spanien – bis in die Gegenwart hinein die Rolle einer privilegierten Staatsreligion erhalten konnte, hat sie diese mittlerweile eingebüßt. Den staatlichen Universitäten ist in der Regel ihre mittelalterliche Krone – die Theologie – genommen worden. Kirchliche Universitäten und Hochschulen können den Verlust gesellschaftlicher Bedeutsamkeit ebensowenig auffangen wie die Gründung von kirchlich, zumindest christlich orientierten politischen Parteien in den heute demokratisch verfaßten Nationen. Die Frage religiöser Unterweisung ist auf je andere Weise überall ein brennendes Problem.

Die überlappenden Einflußfelder von Kirche – inzwischen auch anderen konkurrierenden religiös-ideologischen Kräften – einerseits und religionsneutralem Staat andererseits (Erziehung in Hochschul- und übrigem Schulwesen, sozial-ka-

ritative Tätigkeiten, aber auch der Medienbereich) markieren zwischen den verschiedenen Ländern unterschiedliche Gestalten des Christentums. Nicht unwichtig ist auch, wie in den einzelnen Landeskirchen die Finanzierung der hauptamtlich in der Kirche Beschäftigten, Klerus wie Laienkräften, geregelt ist.

Der in den südlichen Ländern geringere Grad an Bürokratisierung des Religionswesens, der sich schon aus den geringeren finanziellen Möglichkeiten ergeben hat, hat bis heute eine größere Nähe von Klerus und Volk, auch von höherem Klerus und Volk zur Folge. Im übrigen existieren nirgendwo in Europa die religiöse Emotionalität, die reine Diesseitsfreude und vielfältige Formen der Repaganisierung so unvermittelt nebeneinander und miteinander wie in den romanischen Ländern. Die Protestantisierung, die in den nördlichen Ländern Europas schon Jahrhunderte früher den Stachel des Pluralen in das Christentum getrieben hat, übt kaum eine retardierende Wirkung aus. Folglich führt der Abfall vom Christlichen, wo er sich laut oder lautlos vollzieht, unmittelbarer in den Atheismus bzw. Agnostizismus und die Säkularität.

2. *Im Westen*

Die nichtromanischen Länder von England über Belgien, Holland nach Deutschland, Österreich und die Schweiz hin haben zweifellos ihre eigenen christlichen Geschichtsschreibungen, die sie gleichfalls mit Stolz und Liebe pflegen. Dennoch sind die Konfessionsrisse durch die Gründung der anglikanischen wie der reformatorischen Kirchen, die Religionskriege im deutschen Reich mit Reformation und Gegenreformation, Aufklärung und Säkularisierung zum Wegbereiter eines weitgehenden Zusammenbruchs der umfassenden Normativität des christlichen Anspruchs geworden.

Die Verdrängung konfessioneller Religiosität in den Privatbereich verläuft parallel zur Verkündigung einer allgemeinen Religionstoleranz. Vor 250 Jahren, am 22. Juni 1740 schrieb der Preußenkönig Friedrich II. den seither in vielen Variationen zitierten Ausspruch nieder: „Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden, und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der anderen abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden."[3]

Interessanterweise ist im germanischen Raum die vorchristliche Religiosität wohl nie so radikal untergegangen wie im mediterranen Raum. Gewiß kennen wir auch diese aus den archäologischen Funden, den alten Dramen, die bis heute gespielt werden, aus der Literatur. Doch daß im verborgenen alte Kulte, wenn auch nur in kleinen Gruppen, wiederbelebt und gefeiert werden, scheint ein Phänomen des ursprünglich germanischen, jedenfalls des nordwestlichen bzw. nördlichen Bereichs zu sein.

Hinzu kommt, daß schon in der parallel zur Aufklärung und Philosophie entstehenden deutschen Literatur, etwa bei Goethe, die pantheisierende Naturfrömmigkeit eine hohe Rolle spielt und eine nicht zu übersehende Wirkungsgeschich-

te nach sich zieht. In gewissem Sinn zeigt sich hier eine Verlagerung der Religiosität in den privaten und in den allgemein religiösen Raum unter gleichzeitiger Lösung von kirchlichen Bindungen, ein Prozeß, der im evangelischen Raum seit langem zu erkennen ist, inzwischen aber auch den katholischen Raum voll erreicht hat.

Das Ungleichgewicht zwischen einer abnehmenden Lebendigkeit der Religion und einer starken äußeren Organisationsgestalt der großen Kirchen etwa in Deutschland hat es mit den überkommenen Staat-Kirchen-Verhältnissen zu tun, die den Kirchen eine offizielle Repräsentanz in öffentlichen Institutionen wie den Universitäten (theologische Fakultäten), Schulen (Religionsunterricht), beim Militär und in Gefängnissen (Spezialseelsorge) sowie in den Medien (Sendezeiten in Hör- und Sehfunk) sichern. In Deutschland kommt noch das mit dem staatlichen Steuerwesen verbundene Kirchensteuersystem hinzu. All das führt – bei Beachtung aller Nuancen, die zwischen den verschiedenen zentraleuropäischen Ländern bestehen – zu einer Diskrepanz zwischen materiellem Reichtum und spiritueller Armut.

Das hier aus einer deutschen Perspektive Gesagte trifft allerdings nicht in gleicher Weise auf alle anderen Länder zu. So sind die Benelux-Länder von einer Krise gekennzeichnet, die es nicht zuletzt damit zu tun hat, daß es nicht gelungen ist, das außerordentlich lebendige Christentum der vorkonziliaren Zeit in den Jahren danach in ein gesundes ortskirchliches Selbstverständnis zu überführen. So hatte sich der niederländische Katholizismus aus einer Minderheitenkonfession selbstbewußt zur größten christlichen Gemeinschaft entwickelt. Die Kirche verfügte über eigene gesellschaftliche Strukturen (z. B. Schul- und Pressewesen, parteipolitische Repräsentanzen), einen zahlenmäßig starken Klerus und viele Ordensleute, von denen wie in Belgien und Irland ein hoher Prozentsatz an die Weltmission abgetreten werden konnte, zudem ein sehr aktives Laienapostolat. All dieses hat in den nachkonziliaren Umsetzungsprozessen den bekannten Einbruch erfahren, der nicht zuletzt einen entscheidenden Grund im nicht bewältigten Problem legitimer Pluralität in der Kirche und den verständnislosen zentralistischen Lösungsversuchen dieser Problematik hat. Weder das Verhältnis von Orts- und Universalkirche noch die hier behandelte Relation von Christentum und Christentümern hat eine Würdigung erfahren, die die Pluralität zu einem Gewinn und die Orientierung am Zentrum nicht zur Lähmung hätten werden lassen.

3. *Im Norden*

Die skandinavischen Länder – mehr als das ebenfalls noch staatskirchliche Großbritannien – lassen heute eine deutliche Verdunstung der Christlichkeit erkennen. Die staatskirchliche Prägung der reformatorischen Kirchen hat unverkennbar zu einem restchristlichen Milieu geführt, dem nur noch geringe Bedeu-

tung in einer weithin säkularisierten Welt zukommt. Freilich ergeben sich in einer Situation radikaler Diaspora, wo dem flächendeckenden Angebot pastoraler Betreuung immer weniger Gewicht zukommt, neue Chancen einer missionarischen Ausstrahlung. So üben experimentelle Formen christlicher Gruppenbildung, Klöster und ähnliche Zentren, die wie ein Sauerteig wirken, ihre eigene Faszination aus. Gerade die katholische Kirche Schwedens, aber teilweise auch Dänemarks verdient es, in dieser Hinsicht beachtet zu werden. Hinzu kommt, daß die kleinen katholischen Kirchen Skandinaviens schon relativ früh vor dem Problem nationaler Vielfalt standen.

Nicht zu übersehen ist aber auch, daß spirituelle Wüstengebiete ein dankbares Feld für fremd- bzw. neureligiöse Gruppierungen darstellen. Auch wenn wir nicht in eine detailliertere Situationsbeschreibung einsteigen können, so soll doch sichergestellt werden, daß das Christentum in den nordischen Ländern phänotypisch anders aussieht als in den romanischen oder auch den germanischen Ländern Europas.

4. *Im Osten*

Wenn schon die unter den Stichworten „Süden" und „Westen" versammelten Länder – angesichts der bleibenden Unterschiede – nur mit großer Vorsicht zusammen behandelt werden können, so muß erst recht der Osten in seiner Differenzierung gesehen werden. Was ihn verbindet, sind drei Dinge: 1. Mehr als der Westen und Nordwesten sind die Länder des Ostens die ersten abendländischen Kolonial- und Missionsgebiete. Das ist auch der Grund dafür, daß Europa sich immer bis zum Ural verstanden hat und umgekehrt die Länder bis zum Ural nach Europa streben. 2. Früher als andere Teile Europas hat der Osten – das gilt im wörtlichen Sinn auch für die Randländer – bis heute die Spaltung des Christentums erlitten. Aus ihr resultierte ein östliches und ein westliches Christentum. 3. Leidvoll war in den letzten 70 Jahren das Schicksal der östlichen Völker unter der ideologischen und politischen Hegemonie des sowjetischen Marxismus-Leninismus.

Katholischerseits fällt in diesen Bereich Europas die Unterscheidung der Riten. Polen wie Rußland sind bis heute Beispiele für die Unterdrückung des unierten Ritus aus unterschiedlichen ideologischen Erwägungen, einmal von römisch-katholischer Seite, einmal von orthodoxer Seite. Polen ist aber dann unter dem derzeitigen Pontifikat Johannes Pauls II. auch jenes Land, das in der äußeren Gestalt seiner Katholizität an die in vorkonziliarer Zeit biologisch starken Landeskirchen, an die USA, Irland, Holland und Belgien, aber auch Spanien erinnert. Die erzwungene Einheit und Uniformität, die im Zeichen der Belagerung durch die „Welt des Bösen" heutzutage gleichsam der ganzen Christenheit als Therapie verordnet wird, bedarf angesichts des Zusammenbruchs der alten politischen Systeme und des Scheiterns der marxistischen Ideologie und damit der

gleichzeitigen Öffnung für neue Systeme und Ideologien der dringenden Überprüfung. Es gibt zu denken, wenn der stellvertretende Chefredakteur der polnischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", Stanislaw Musial SJ, auf dem 40. Kongreß „Kirche in Not" in Königstein für die neue polnische Situation feststellt, die katholische Kirche mit ihrer straffen Organisation, ihren autoritären Führungsmethoden und der Bürokratie in der Seelsorge gleiche einer „Maschine, wo alle Rädchen gut geölt sind, wo aber die Seele fehlt"[4].

So eindrucksvoll das Schicksal eines Christentums ist, das sich in unterschiedlicher Weise in den Ländern des Ostens aus den Katakomben des Leidens und der Verfolgung erneut ans Tageslicht wagt, so nüchtern ist gerade dieses Schicksal in seiner zeitgeschichtlichen Komponente zu beachten. In diesem Sinn kann es sehr wohl sein, daß die Christentümer Polens und der CSFR, Ungarns und Jugoslawiens, aber dann auch der baltischen Länder und der Ukraine der Gegenwart und ihren Herausforderungen näherstehen als die hehren Traditionen der selbstbewußten Christentümer Westeuropas. Denn aus der Ungeschütztheit kommend, bleibt dem Christentum in den Ländern Osteuropas kaum eine ausreichende Ruhepause. Vielmehr sieht es sich unmittelbar den neuen Herausforderungen einer christentumsneutralen, wenn nicht christentumsfeindlichen, jedenfalls pluralistischen Welt ausgesetzt.

Christentümer in der Zeit

Lenkt die räumliche Komponente den Blick auf die unterschiedlichen Werdeprozesse des Christlichen in den verschiedenen Teilen Europas und die unterschiedliche Gestaltwerdung des Christentums in der Geschichte, so führt die relative Gleichzeitigkeit im Erleben der Gegenwart zu Gestaltunterschieden quer durch die Räume. Die in unserer weiteren Analyse zutage tretenden Differenzen beziehen sich folglich weniger auf die Verschiedenheit des Ortes als auf Gleichheit und Verschiedenheit in der Bewältigung der Gegenwart. Auffallenderweise stoßen wir beim Christentum Europas auf Zerreißtendenzen, die es mit antagonistischen Gegenbewegungen zu tun haben. Zwei solcher Antagonismen haben wir zuvor angedeutet: das Gegenspiel von Herkunfts- und Zukunftsorientiertheit, die Spannung zwischen Erfahrung und Reflexion; letztere verbirgt sich, subjekthaft formuliert, hinter dem Gegenüber von „Volk" und Intellektuellen.

1. *Erstes Gegenspiel: konservativ und progressiv*

Der Antagonismus von konservativ uned progressiv hat es im Ursprung mit der einen Gegenwart zu tun, in der wir leben. Die Zerreißprobe besteht darin, daß der Konservative bis zu starrer Umwandelbarkeit rückwärtsgewandt sich an der Herkunftstradition orientiert, auch auf die Gefahr hin, daß er des Bezugs zur

Zeit in Zeitlosigkeit verlustig geht, während der Progressive in seiner Gegenwartsorientierung vorwärtsgewandt sich so sehr dem Weiterschreiten überläßt, daß er sich eher von einer zeitlos wirksamen Herkunft befreit und der Tradition verlustig geht.

Im Verhältnis von Christentum und Welt formuliert, fürchten Konservative um den Verlust der Herkunftsbindung, die im Christentum grundlegend eine historische, keine vom Menschen je neu zu erdenkende ist. Denn Jesus von Nazaret ist kein menschliches Denkprodukt und in seiner Bedeutsamkeit nach christlichem Selbstverständnis weder ablösbar oder austauschbar. Die konservativen Kreise, um die es in unserer Bestimmung eines konservativen Christentums geht, sind aber damit nur unzureichend beschrieben. Denn ihre konservative Grundhaltung bezieht sich weniger auf die Primärmomente der Christentumsgeschichte als vor allem auf in Lehre, Ritus und Struktur gewachsene relativ späte Gestalten eines kirchlichen Christentums. Bei der Begründung spielen die Hermeneutik im lehramtlichen Erkenntnisprozeß wie die innerkirchlichen Entscheidungsabläufe eine wesentliche Rolle. Es bedarf keiner näheren Erläuterung, daß im Extremfall – wir denken an die Gruppe um Erzbischof Lefebvre – das eigene Urteil über die Rechtmäßigkeit von Änderungen (etwa der Liturgie) oder Neueinstellungen (etwa in Fragen der Religionsfreiheit und des Umgangs mit anderen Religionen) entscheidet und dann vermeintlicherweise die Tradition selbst gegen Papst und Konzil zu schützen ist.

Demgegenüber befinden sich im entgegengesetzten Extrem Gruppen, deren Rückbindung an die historische Gestalt des Jesus von Nazaret zur Bindung an Ideen wie Liebe, Gemeinschaft, Friede, Versöhnung, Gerechtigkeit verdunstet ist – Ideen, die sie vielfältig in der Geschichte der Menschheit und ihren Kulturen und Religionen wiederentdecken. Das Christentum wird dann zu einem soziokulturellen Faktor der eigenen Kultur, der in der Begegnung mit einer multikulturellen Welt austauschbar wird. Die Maßgeblichkeit von Kirche, Jesus und vielleicht gar Gott, zumindest einem personalen Gott löst sich dabei auf. Der persönliche Lebensprozeß solcher Christen kann zum Verlassen der christlichen Glaubensgemeinschaft führen, muß es aber nicht. Mit dieser Haltung verträgt sich durchaus die Möglichkeit, traditionell christlichen Riten beizuwohnen oder sie auch an sich vollziehen zu lassen.

Progressivität muß freilich nicht nur im Sinn einer Lösung vom Christentum verstanden werden. Es gibt eine Progressivität, die glaubt, im Sinn der Nachfolge Jesu über geschichtliche Entwicklungen hinweggehen zu sollen. Verwiesen sei beispielhaft auf Überlegungen in feministischen Kreisen mit ihren Theologien, aber auch ihren Gottesdiensten, auf Konsequenzen aus dem marxistisch-christlichen Gespräch im Bereich von religiöser und politischer Betätigung, auf inkulturative Überlegungen, wo die Identität von Europäismus und Christentum zu einem virulenten Problem wird.

Die angesprochenen Tendenzen führen auch in den Ländern Europas – und zwar nicht länderspezifisch – zu Sozialisationen bzw. Gruppenbildungen, die nicht selten untereinander vernetzt sind. So gründete die aus der evangelischen Kirche ausgetretene Theologien Elga Sorge im Juli 1990 eine „Frauenkirche e.V.". Oder „Publik-Forum" bringt am 19. Oktober 1990 einen Beitrag von Werner Holzgreve, in dem dieser zur Gründung eines „Neuen Forums Kirche" aufruft, in dem offensichtlich vor allem Katholiken einen Ort finden sollen, die nicht mehr mit einer Reform ihrer Kirche rechnen. Soweit es sich um Gruppen handelt, die gleichsam „von der Basis" her entstehen, ist ihr Verbund vielfach locker und von unterschiedlicher Dauer. Doch gibt es zumal in integralistischen Gruppen auch starke geheime Vernetzungen – wie etwa im Opus Dei –, die zu einer ambivalenten Einschätzung zwischen Bewunderung und Ängsten führen. Die Situation verschärft sich nicht zuletzt, wo – wie in den Anfängen des Jahrhunderts – gleichsam aus Sorge um die Kirche ein neues Denunziantentum heranwächst, weil Menschen glauben, mit ihren Meldungen bei den Kirchenleitungen der Kirche einen Dienst zu tun.

Man mag sich fragen, ob die hier angedeutete Situation, die zur Zeit eine starke Belastung für die Kirche darstellt, etwas mit dem europäischen Christentum zu tun hat. Diese Frage möchte ich bejahen. Deshalb ist sie auch hier anzusprechen. Sie dürfte sehr wohl etwas mit der im Abendland gewachsenen Gestalt des Christentums, seiner Lehrgestalt und seinen organisatorischen Strukturen zu tun haben. Der zweite Antagonismus macht das noch deutlicher.

2. *Zweites Gegenspiel: Erfahrung und Reflexion*

Es fällt auf, daß in der Theologie die Kategorie der Erfahrung heute eine Konjunktur hat, wie sie sie nie zuvor in der Neuzeit erlebt hat. Diese Konjunktur läßt sich festmachen an Stichworten wie Gotteserfahrung, Meditation, Mystagogie, Primat der Heiligen Schrift gegenüber der Dogmatik, Lebenszeugnis statt Wortzeugnis, narrative Verkündigungssprache statt definitorischer Lehrsprache, Symbol statt Argument. In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, daß wir heute ein neues Interesse an der Religiosität der „kleinen Leute", an Volksfrömmigkeit, aber auch am Glaubenssinn des Volkes (lat. sensus fidelium), lateinamerikanisch gesagt: an der „Basis" der Kirche feststellen können. Unscharf formuliert, spricht man davon, daß das Emotionale und Irrationale in der Religion und entsprechend im Christentum eine neue Bedeutung erlangt hat.

Demgegenüber wird die Theologie, zumal wo sie in ihrer Systematik als spekulative Reflexion des Glaubens und der Glaubensproblematik in Erscheinung tritt, gerade wegen ihrer Rationalität und Intellektualität mit Skepsis betrachtet. In der Tat ist die Skepsis gegenüber der Theologie keineswegs nur eine Sache von Vertretern des Lehramts, sondern vielfach auch eine des „Volkes" und dann nochmals eine Skepsis von Menschen, die nicht zur Kirche gehören. Die man-

gelnde Überbrückung der Distanz von Leben und Reflexion, Praxis und Theorie wird jedenfalls – wenn schon – weithin der Theologie zur Last gelegt; diese aber ist die Theologie Europas.

Innerkirchlich ist ein Symptom für die gemeinte Distanz auch die heutige Katechismusdiskussion in ihren verschiedenen Facetten. Dazu gehören die Anfragen an das Projekt eines kultur- und zeittranszendenten Weltkatechismus, die Schwierigkeit in der deutschen Kirche, dem „Katholischen Erwachsenenkatechismus", der das Glaubensbekenntis der Kirche behandelt, einen gleichwertigen Teil über die christliche Lebenspraxis und Moral folgen zu lassen, sowie die Diskussion um den schulischen Religionsunterricht als diakonischer Dienst an Kirchen- und Glaubensfernen oder als materialkerygmatische Glaubensunterweisung auf dem Weg zu kirchlicher Sozialisation[5].

All diese Fragen haben ihren Ort im Umfeld der Intellektualisierung des christlichen Glaubens, wie sie sich im Lauf der europäischen Christentumsgeschichte herausgebildet hat. Zu prüfen wäre aber dann, ob die Schwierigkeiten, die sich hier zeigen, mit dem Vollzug des christlichen Glaubens überhaupt oder nicht vielmehr mit dessen europäischer Gestalt zu tun haben. Unbestritten ist der christliche Glaube in seinem Ursprung nicht europäisch, sondern in fast zweitausendjähriger Geschichte europäisch geworden. Das aber erlaubt es, der Differenz zwischen christlich und europäisch nachzudenken.

Es kommt ein weiteres hinzu: Die Lösung des religiösen Dilemmas, das sich in der Differenz von Erfahrung und Reflexion zeigt, wird häufig nicht mehr im Christentum, sondern in den religiösen Angeboten etwa Asiens gesucht. Es ist auffallend, daß nicht wenige sinnentleerte Begriffe der christlichen Spiritualität – dazu gehört das Wort „Spiritualität" selbst, auch Meditation, Leibhaftigkeit des Glaubens, Heil und Heilung – ihre neue Füllung in fremden Religionen erhalten, die sich dann nicht in argumentativer Weise, sondern als Wege der Einübung in Leben und Sterben und so als Sinngebungen anbieten. Das veranlaßt uns, die Entscheidung in den genannten „Gegenspielen" nicht so sehr in der Option für das eine gegen das andere bzw. in entsprechenden verfeinerten Distinktionen zu suchen, sondern auf die Fragwürdigkeit des eingeschlagenen Wegs aufmerksam zu machen. Diese muß schon deshalb erwogen werden, weil nichteuropäische Christen wie Nichtchristen in großer Zahl das Christentum Europas fragwürdig finden und es darum in Frage stellen.

Christentum und Kulturen

Die kritische Frage nach der Differenz von christlich und europäisch ergeht als Provokation heute eindringlich aus nichteuropäischen Kulturen, zugleich aus den dort wachsenden Christentümern. Die Frage lautet dann: Muß der Afrika-

ner Europäer werden, um ein wahrer Mensch, sprich: Christ werden zu können? Anders gefragt: Muß er in der Weise der Europäer denken und entsprechend durch die Denkgestalt der von Griechenland her Europa zugewachsenen Philosophie hindurch, um christlich denken und handeln zu können? Waren Petrus, Jakobus und Johannes, die Säulen der ersten Christusgemeinschaft, Griechen, oder hat sich das Christliche nicht dadurch als wahr erwiesen, daß eben auch der Grieche, dann der Römer, dann die Briten, die Kelten und Germanen, die Slawen und die anderen Völker am Ende in Jesus die Gestalt des Gottes des Lebens erkennen und in ihm die Frage nach Leben und Tod beantwortet finden konnten?

Es gibt zu denken, daß der beginnende Dialog der Religionen, wo er die Stufen einer allgemein humanen Kooperation und eines intellektuellen Austauschs übersteigt, den Christen – und das ist hier der europäische Christ – vor die Frage stellt: Auf welcher Erfahrung beruht dein Glaube? Worin bewährt sich dein Glaube? Wir stellen umgekehrt fest, daß das Interesse an den Juden in Deutschland nicht allein deshalb so groß ist, weil ihnen bis in die Gegenwart immer neu unendliches Unrecht zugefügt worden ist, sondern vor allem, weil da, wo sie aus ihrer hebräischen Heiligen Schrift heraus leben und sprechen, ihre Glaubenssprache eine andere ist und eine Ahnung erwächst, was es bedeutet haben muß, wenn wir hören: „Gott spricht."

Es fällt ein weiteres auf: Nach dem starken Interesse an den Hoch- oder Weltreligionen, mit denen das Christentum spätestens seit dem letzten Konzil offiziell den Dialog aufgenommen hat, erleben wir heute – parallel zum Interesse an der Volksfrömmigkeit, auf die uns die lateinamerikanische Theologie erneut aufmerksam gemacht hat – ein wachsendes Interesse an der Ethnologie und der Stammesreligiosität, dem sogenannten „primitiven" Umgang mit den Grundfragen des Menschen nach Leben und Tod, ihren Weisen der Gottsuche und Gottfindung. Wiederum stehen wir im Bereich der Erfahrung. Man könnte andere Beispiele nennen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß im geistigen Austausch zwischen den Nachbarn Frankreich und Deutschland Arbeiten von Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, René Girard u. a. nicht zuletzt wegen ihres phänomenologisch alternativen Denkens eine hohe Bedeutung zukommt.

Christentum in Europa

Was folgt aus all dem für das Christentum in Europa? Die Antwort kann thesenhaft so zusammengefaßt werden:

1. *Relativität des europäischen Christentums.* Wenn das europäische Christentum sich mit anderen Kulturen und dem dort vorhandenen oder wachsenden Christentum konfrontiert sieht, erfährt es die eigene Gestalt in ihrer Relativität;

das europäische Christentum kann sich als europäisches nicht mehr absolut setzen und zur Norm für andere Christentümer werden wollen.

2. *Außereuropäischer Ursprung des Christentums.* Die Erfahrung der eigenen Relativität wird zum Anlaß, nach dem normativen Ursprung des Christentums, der außer- bzw. voreuropäisch ist, neu zu fragen; von dem Juden Jesus von Nazaret her bekommt das jüdisch-christliche Verhältnis ein neues Gesicht.

3. *Vielfältige Kontexte.* Die Erfahrung der Relativität des Europäischen macht die Beschäftigung mit den vielfältigen Quellen der Völker im heutigen Europa und dem Werden der europäischen Kultur ebenso zur Aufgabe wie die Beschäftigung mit der Identität und den Differenzen der Christentümer Europas; letztere ist eine Aufgabe in und an der Gegenwart.

4. *Relativität und Universalität.* Wie das Christentum als tragender Faktor der europäischen Kultur einen bleibenden Auftrag im Hinblick auf die Partikularität und die Einheit der Völker Europas wahrzunehmen hat, so bleibt das Christentum Europas in seiner Relativität auf die Welt als ganze bezogen; in der Spannung von Partikularität und Universalität steht es in einem Prozeß des Gebens und Empfangens.

5. *Das Eigene im Fremden.* Die Befreiung des europäischen Christentums zu einer wahren Weltreligion schließt ein, daß die Spuren und die Gestalt des rettenden Gottes immer neu im Fremden gesucht und gefunden werden; das erfordert, daß das Eigene an Denken, Formeln, Verhalten und Strukturen nicht mit dem umfassenden Mysterium Gottes identifiziert wird.

Es ist nun nicht mehr möglich zu zeigen, wie sich in einem fundamental neuen Ansatz, der sich offen der Pluralität nach außen und innen stellt, viele der zuvor genannten Antagonismen von selbst erledigen. Zwischen einem extremen zeitlosen Konservativismus und einem extremen traditionslosen Progressismus liegt die Erfahrung der Gegenwart, der niemand entfliehen kann, die aber letztlich auch nicht bedacht, sondern bewältigt werden will. Enthält die christliche Botschaft in dieser Gegenwart für die Menschen, die in ihr leben, die Befreiung und Heilung, deren sie bedürfen, oder nicht? Das ist die entscheidende Frage, um die es geht. Befreiung bewährt sich aber nicht in neuer Fesselung, Heilung nicht in reiner Vertröstung. Die Entstehung von Christentümern heißt aber dann nichts anderes, als daß die Befreiung und Heilung in vielen Gesichtern und vielen Situationen vorkommt, zur Sprache kommt und Erinnerung bleibt.

In den Jahren nach dem Konzil wollte die katholische Kirchengemeinde Christus König in meiner Heimat Essen eine neue Kirche bauen. Sie stand dabei vor der Frage: Wo kommt die Königsherrschaft Gottes eigentlich vor? In der Notkirche hing zuvor ein romanisches Kreuz mit einem gekrönten Christus. Dieses Kreuz erschien beim Neubau als Symbol zu traditionell. Es kommt so nicht im Leben vor. So baute man eine Kirche, asymmetrisch, einem afrikanischen Königshaus ähnlich, mit Räumlichkeiten, die sich sowohl für den Gottesdienst wie

auch sonst für Versammlungen der Gemeinde eignen, vor dem Eingang einen an japanische Vorbilder erinnernden Meditationsgarten, der auf seine Weise von Tod und Leben, den menschlichen Grundfragen, sprechen sollte. Den Hintergrund des Altars, über dem auch jetzt ein großes Kreuz mit der Leidensgestalt des Herrn hängt, bildet aber dann eine Ikonostase aus Glas, die 32 Heiligengestalten zeigt: Menschen des Anfangs aus dem Alten und dem Neuen Testament, Menschen der Gegenwart, Männer und Frauen, Lehrer der Kirche und einfache Leute, Kleriker und Laien, Menschen der näheren Heimat, Menschen Europas, Menschen anderer Kontinente. Die Vielzahl der Gesichter macht die Pluralität des Christentums aus. Die eine Botschaft vom Leben im Tod, von Erlösung und Heil macht die Einheit des Christentums aus. Europas Christentümer aber sind dann nur noch ein Aspekt des Ganzen, in dem diese Botschaft ihrer Bewährung findet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn [2]1988) 449 f.; ders., Begegnung der Religionen (Bonn 1990) 336–351.

[2] Vgl. den Fragebogen in: Christ in der Gegenwart im Bild 1 (Sept. 1990) 100.

[3] „Die Religionen müssen alle toleriert werden, und (es) muß der Fiskus nur das Auge darauf haben, daß keine der anderen Abbruch tue, denn hier muß ein jeder nach seiner Fasson selig werden" (Urfassung zit. n. A. F. Büsching, Character Friedrichs II., Königs von Preußen, Halle 1788, 118).

[4] So nach einem Bericht der FAZ, 3. 9. 1990, 6.

[5] Vgl. eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion in: W. Molinski, Richtungsstreit um den Religionsunterricht (Donauwörth 1990).

Johannes Röhrig

Ein Bild der Deutschen

Zum Werk italienischer Autoren in Deutschland

Die angesichts der europäischen Einigung vielbeschworene Notwendigkeit kulturellen Austauschs findet auch in der literarischen Beschäftigung mit fremden Ländern in den Werken von Autoren statt, die fern ihrer angestammten Heimat schreiben. Es sind Menschen, die vor dem Hintergrund ihres kulturellen Erbes eine ihnen unbekannte Zivilisation in originärer Weise wahrnehmen. Stärken, Schwächen und Besonderheiten im sozialen und politischen Verhalten finden in ihren literarischen Erzeugnissen einen ungewohnten Reflex. Der deutsche Leser schaut in die ihm ungewohnte Brechung eines neuen Spiegels.

In umgekehrter Richtung hat die Betrachtung Italiens und seiner Bewohner eine viel längere Tradition. Gunter E. Grimm, Ursula Breymayer und Walter Erhart legten vor kurzem ein Standardwerk zum Italienbild deutscher Dichter vor[1]. In ihrem Buch untersuchen sie vor allem die poetische Wahrnehmung Italiens seit Goethes Reise. Wie ein roter Faden zieht sich die Sehnsucht der Mitteleuropäer nach dem mediterranen Land als Kontrapunkt zu ihrem Heimatland durch die um Italien zentrierte Literatur. Dieses Land erscheint als Refugium für die deutsche Seele und ihr Verlangen nach einem Sein, das freigesetzt wird zu einem Leben jenseits von Zweckbestimmungen. Es ist für beinahe zwei Jahrhunderte das Arkadien, das Natur, Geschichte und Kultur in Fülle verspricht. Von Ausnahmen abgesehen ist das Italienbild der deutschen Literaten im 18. und 19. Jahrhundert durch Ästhetisierung und Idealisierung bestimmt. Erst die Dichter des 20. Jahrhunderts weiten ihren Blick auf eine differenziertere Darstellung des südlichen Landes; Brüche und Risse vor der Kulisse der faszinierenden Natur, des kulturellen Reichtums und der Geschichtsträchtigkeit eröffnen sich dem Dichter. Die verengende Klischeehaftigkeit der dichterischen Vision macht einem Bild Platz, das auch die Schattenseiten der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Realitäten samt ihrer Entsprechung auf der politischen Ebene mit berücksichtigt.

Eins ist jedoch allen deutschen Italienreisenden, die im zitierten Werk erwähnt werden, gemeinsam. Seien sie nun Goethe, Herder, Fontane, Hebbel, Nietzsche, Hesse, Andersch, Kaschnitz oder Hildesheimer, sie alle gehören der sozialen Oberschicht bzw. dem Bildungsbürgertum an. Meist kamen sie freiwillig in das Land, viele von ihnen anläßlich einer längeren Bildungsreise. Alle verfügen über

die literarische Tradition des deutschen Italienbilds und stehen mittel- oder unmittelbar in der poetischen Auseinandersetzung mit der durch Goethe begründeten Sichtweise.

Ganz anders verhält es sich umgekehrt mit in Deutschland lebenden und schreibenden Italienern der heutigen Generation. Sie gehören in aller Regel nicht dem traditionellen Bildungsbürgertum an und verfügen nicht über eine von Generation zu Generation vermittelte ästhetische Wahrnehmung ihres Gastlands. Viele von ihnen sind aus wirtschaftlichem Zwang auf der Suche nach mehr materiellem Wohlstand emigriert. Nicht der Wunsch, angesichts einer fremden Kultur die eigene Identität zu überprüfen, die ästhetische Wahrnehmung zu erweitern oder der geistigen und politischen Eindimensionalität zu entfliehen, hat sie sich auf die Reise machen lassen. In der Konsequenz ist ihr Deutschland- und Deutschenbild vor der Emigration und auch im Land selbst ein ganz anderes als der literarische Entwurf Italiens seitens deutscher Autoren. Harte wirtschaftliche, soziale und auch politische Interessen und Realitäten stehen bei ihnen im Vordergrund der Darstellung. Die meisten von ihnen haben vor ihrem Leben in Deutschland nie geschrieben. Wenn sie sich heute artikulieren, dann vielfach nur, um über das Schreiben einen therapeutischen Effekt angesichts ihrer als desolat empfundenen Situation in der Fremde zu erzielen. Der Bezug auf die Wirklichkeit hat in ihren Texten Vorrang vor der Referenz auf Kunst- und Formtraditionen. Die meisten finden ihre literarische Ausdrucksmöglichkeit in der Kurzform der Lyrik.

Zwei Autoren, der 1947 in Forlì in Mittelitalien geborene Franco Biondi und der 1954 in Carfizzi in Kalabrien geborene Carmine Abate, haben hingegen die Prosa in ihrer Ausprägung als Kurzgeschichte, Novelle oder Roman als vorrangiges Medium für ihre künstlerische Botschaft gewählt. Biondi erhielt für sein Werk 1987 den Adalbert-Chamisso-Preis. Beide, Biondi wie Abate, kamen im jungen Erwachsenenalter als „Gastarbeiter" nach Deutschland und erwarben erst hier ihre akademische Ausbildung. Vorangegangen waren Erfahrungen als Arbeitnehmer in deutschen Industrieunternehmen, so daß sie aufgrund ihrer Biographie die Perspektive der meisten ihrer Landsleute aus eigener Anschauung kennen. Biondi arbeitet heute in Hanau als Psychotherapeut, Abate als Lehrer an einer Schule für italienische Kinder in Köln. In ihrem Leben vereinen sie zwei wichtige Grunderfahrungen, die sie für eine literarische Verarbeitung des Lebens von Italienern in Deutschland prädisponieren. Im Licht ihrer Herkunft aus dem ländlichen Proletariat Süditaliens im Fall Abates und des Schaustellermilieus bei Biondi gehören sie zu der Gruppe von Einwanderern, die durch wirtschaftliche Not in die Emigration nach Norden getrieben wurden. Andererseits ist ihnen, bedingt durch die Ausbildung in Deutschland, der Zugang zu ästhetischen Kategorien literarischer Bildung ermöglicht worden.

Biondis Erzählwerk umfaßt bislang die Erzählsammlung „Passavantis Rück-

kehr" (München 1985) und die Novelle „Abschied der zerschellten Jahre" (Kiel 1984). Abate veröffentlichte die Prosasammlung „Der Koffer und weg!" (Kiel 1984) und die Erzählung „Ostermarsch"[2].

Das Bild, das sich von einem Land und seiner Nation bildet, kann, ausgehend vom Hörensagen, ohne eigene Anschauung entstehen und in klischeehaften Stereotypen erstarren. In der konkreten sinnlichen Begegnung wandelt sich diese an Vorurteile grenzende Sicht meist zu einer umfassenderen Wahrnehmung des Fremden. Aus diesem Grund steht am Beginn der Untersuchung die Darstellung der Heterostereotype, wie sie sich in Italien selbst ausgebildet haben. Im weiteren wird aufgezeigt, inwiefern sich dieses Image durch die Begegnung mit Land und Leuten relativiert.

Das Image Deutschlands in Italien

Deutschland erscheint in einer Reihe von Erzählungen als das gelobte Land, das materiellen Überfluß, Modernität, Sauberkeit, Ordnung und jedem sein Auskommen garantiert[3]. Den Vorstellungen von Amerika als Auswanderungsland ähnlich ist es die Kontrafaktur zum sozialen und wirtschaftlichen Elend in der mittelmeerischen Heimat. Vor allem Abates Prosa beleuchtet diesen Aspekt mehrfach. In der Titelkurzgeschichte „Der Koffer und weg!" heißt es (89):

„Im Dorf arbeiteten sie 51 Tage pro Jahr als Waldarbeiter für die Gemeinde. Konnten sie mit 51 Tagen Arbeit pro Jahr leben? Das Geld reichte kaum für Zigaretten, Kleider und die Bar. Aber zum Glück gab es Deutschland, sagten sie, mit all den schönen Städten und den sauberen Straßen, die man auf den farbigen Postkarten sehen kann."

Fast schon klingt es wie ein Rückgriff auf einen Topos der deutschen Italienliteratur der letzten beiden Jahrhunderte, wenn in der Geschichte „Das ferne nahe Idol" von Abate ein kleiner Junge anmerkt (9):

„Franca und ich probierten die Nylon-Hemden made in Germany an, während meine Mutter von den Olivenbäumen erzählte, die dieses Jahr vollhingen."

Dort das Land mit dem Symbolträger des technischen und materiellen Fortschritts, hier das Land, das naturverblieben ist. Ähnliches klingt in Biondis Titelgeschichte an, in der auf Deutschland als unbegrenzte Quelle materieller Güter verwiesen wird. Bissige Bemerkungen treffen die in ihre Heimat zurückgekehrten Emigranten, die ohne Attribute des Erfolgs aus dem erträumten Eldorado erscheinen (40).

Das Bild Deutschlands als Fluchtpunkt von Sehnsüchten nach mehr Wohlfahrt und einer Fülle von Warenangebot weitet sich jedoch in der konkreten Begegnung seitens italienischer „Gastarbeiter" in Richtung auf einen Antipoden mit vielerlei Brüchen und Dissonanzen. Für die Ausgewanderten zeigt das vermeintliche Schlaraffenland seine Janusköpfigkeit. Es enthüllt sich als Ort, der begrenzten Erfolg nur auf Kosten persönlicher Verbiegungen gewährt. Sehr plastisch

fängt Abate zu Beginn seiner Erzählung „Lucillas Brüste" den doppelten Charakter Deutschlands ein. Er beschreibt eine Szene auf einem Hamburger Platz. Türken, ein Bettler, ein Bratwurstverkäufer und andere nicht vom Erfolg Verwöhnte bevölkern ihn. Vor dieser Kulisse bemerkt Ferdinando, einer der Protagonisten (22):

„Fehlen nur noch ein paar Nutten, Besoffene und Fixer, um das Bild abzurunden, sagte Ferdinando, die andere Seite der Medaille. Von dieser deutschen Medaille aus Plastik und Butter! fügte er in Gedanken hinzu."

Die Wohlstandsgesellschaft marginalisiert bestimmte soziale Gruppen, zu denen eben auch die mediterranen Einwanderer gehören.

Das gelobte Land entzaubert sich zudem durch seine Physiognomie. Der Mangel an Lebensfülle befremdet den aus dem Süden angereisten Neuankömmling. Selbst die Natur und das Wetter sind abweisend. Grau verhangen ist der Himmel, der die Transparenz des Blaus in eine klaustrophobe Atmosphäre verwandelt. Kälte und Lichtlosigkeit ergreifen Besitz von der Seele des Emigranten, der sich wie in einen Käfig gesperrt fühlt. Trauer verdankt sich aber nicht nur der Sehnsucht nach der südlichen Sonne. So wie die Blumen im nördlichen Klima ihren Duft nicht entfalten können, so fehlt auch der Nahrung in Deutschland Qualität. Sei es nun ein Fabrikarbeiter, der den minderwertigen Essig durch Rotwein ersetzen will, oder eine Familie, die um der gesünderen Nahrung willen nach Italien zurückkehren möchte, immer entbehren sie in Deutschland lebenswerter natürlicher Bedingungen. Das Land, in dem Milch und Honig fließen sollen, entlarvt sich als „trockene Wüste"[4]. Der abweisende Charakter von Natur und industrieller Urbanität intoniert sich auf anderer Ebene in der Mentalität und in der Lebensweise der Deutschen.

Mentalität und Lebensweise der Deutschen

Die Bewohner des Landes, das materielle Prosperität verspricht, befremden den Besucher durch ihr Verhalten. Dem opaken Himmel gleich schnüren sie sich vor dem fremden Betrachter und vor ihresgleichen zu. Ihr Leben spielt sich hinter Mauern oder Gardinen im zurückgezogenen privaten Bereich ab, während die Südländer an ein ausgelassenes Leben in der Öffentlichkeit gewohnt sind. Lediglich beim Autowaschen, beim Rasenmähen oder dem disziplinierten Familienspaziergang sind sie draußen zu sehen. Kein Wunder, daß der an anderes Gewohnte diesen Lebensvollzug als zu ernst, zu genau und zu geordnet empfindet. Das gemütliche deutsche Gehabe, die gelassenen und freundlichen Gesichter müssen ihm als nur aufgesetzt vorkommen. Selbst ihre Sprache ist für seine Ohren kantig und sperrig. Ihre scheinbare Klarheit deckt sich mit dem deutschen Bedürfnis nach eindeutigem Handeln[5]. Man ist einem spießigen Leben der

Form- und Ordnungsstrenge verpflichtet, das kaum Raum für Ausgelassensein beläßt. In dieser Atmosphäre dominieren Sekundärtugenden wie Fleiß, Pünktlichkeit und Gesetzestreue. Der Leser fühlt sich an einen Topos der deutschen Italienliteratur erinnert: Das südliche Land ist dort weithin der Ort des Lebens jenseits der allverpflichtenden Normen.

Sogar im äußeren Habitus spiegelt sich diese Ordnungsliebe. Der typische Deutsche ist gepflegt und ordentlich in seinem Erscheinungsbild und gleichzeitig nüchtern und eiskalt in Gestik und Mimik, barsch im Ton. In dieses Bild fügt sich die Ablehnung sinnlich-ästhetischen, aber zweckfreien Tuns ein. In Abates „Toter Seele" hebt der Erzähler hervor, daß den aus dem Mittelmeerraum stammenden Arbeitern das Singen am Arbeitsplatz abgewöhnt wird[6]. Auch für die südliche Fabulierkunst hat man keinerlei Verständnis. Sie wird mit dem deutschen Ordnungsgeist konfrontiert. Kinder, die das ungestörte Zusammensein von Erwachsenen behindern könnten, werden nach strengem Reglement sofort nach dem Abendessen ins Bett geschickt[7] – eine unvorstellbare Maßnahme in den Augen eines Italieners, der seine Kinder bis nach Mitternacht als Bereicherung des sozialen Lebens empfindet. Letztendlich ist die übertriebene Ordnungsliebe einer mangelnden Risikobereitschaft zu danken, denn das Übertreten von Normen bedeutet immer auch ein Wagnis. Dazu scheinen die Deutschen wenig bereit, wie sich auch in ihrem aus italienischer Perspektive übertriebenen finanziellen Sicherheitsdenken offenbart[8].

Das Mosaik wäre jedoch nicht vollständig, ginge man nicht auch auf gegenteilige Wahrnehmungen ein. Der apollinische Grundzug im deutschen Wesen wird zuweilen aufgebrochen bzw. in seine Komplementarität gebracht. Dionysisches greift um sich, wenn sich die Menschen, die sich vordergründig immer kontrollieren, dem Rausch hingeben. Beide Autoren stellen die Deutschen als bierselige Zeitgenossen dar, die dieses alkoholische Getränk wie Wasser konsumieren. Das Wochenende dient der rauschhaften Flucht aus der allgegenwärtigen Disziplin. Dennoch bleiben sie sich auch in diesem Ausstieg treu; zum großen Erstaunen der Südeuropäer erscheinen sie nämlich montags pünktlich zur Arbeit. Biondi fängt diese Art nicht umsonst in die erstarrte deutsche Metapher „bierernst" ein[9]. In diesem Kontext wird das Wort auf eine neue, paradoxe Bedeutungsdimension hin geöffnet.

Die Unterordnung des Menschen unter die Dingwelt

Bestürzt reagieren die Einwanderer auf die hierarchische Verkehrung von Mensch und Dingwelt in Deutschland, die von ihnen selbst Besitz zu ergreifen scheint.

„Man lernt zuerst nach den Dingen zu gehen, dann erst nach den Menschen, wenn überhaupt. Wie ist es denn sonst zu erklären, fragte er sich, daß nur zählt, was du hast, nicht was du bist? Und die

Behördentypen, gucken die nicht erst nach den Paragraphen, dann nach den Menschen? Und die Fabrikbonzen nicht nach den Gewinnen?“ [10]

Dem entspricht der häufig geäußerte Eindruck, ausländische Arbeitnehmer seien nur wegen des Warencharakters ihrer Arbeitskraft von Interesse. Die Instrumentalisierung und Verdinglichung wird insbesondere dort evident, wo es um verabscheute Schmutzarbeiten geht. Wie in der Antike entledigt man sich vieler als unehrenhaft betrachteter Handarbeiten. Es nimmt daher nicht wunder, wenn der Vergleich mit Sklaven aufgenommen wird. Ihnen gleich mehren sie den Wohlstand ihrer Besitzer, ohne irgendwelche Rechte einklagen zu können. Sie sind eine disponierbare Masse, die bei Bedarf bestellt und in Krisensituationen zurückgeschickt wird: eine rechtlose, ausbeutbare Ware [11].

In anderer Weise dominieren Paragraphen und Formalitäten den Menschen. Nicht der einzelne Mensch mit seinen ihm individuellen Bedürfnissen kommt zur Geltung, sondern abstrakte Prinzipien, die menschenfeindlich von einer allmächtig erscheinenden Bürokratie verwaltet werden. Um statistischer Vorgaben willen geht die Administration rigoros gegen Ausländer vor, wenn diese bestimmte formale Qualifikationen nicht erfüllen. Das Ergebnis ist oft genug die erbarmungslose Abschiebung in die Heimat. Noch nicht einmal die Muttersprache darf mit Landsleuten während des Ausweisungsprozesses verwendet werden, weil Bestimmungen dagegensprechen [12]. Die kleinliche Anwendung einer gesetzlichen Regelung, die die Aufenthaltserlaubnis von der Quadratmeterzahl der Wohnung abhängig macht, führt zur Kündigung des Gaststatus. Mit aller Verbissenheit klammern sich die Bürokraten an den Buchstaben des Gesetzes, der sich verselbständigt [13]. Die Gesellschaft scheint dann am besten zu funktionieren, wenn alle Unwägbarkeiten, die das menschliche Dasein mit sich bringt, ausgeschaltet werden. Denn diese sind möglicherweise Sand im Getriebe eines idealen programmierten und computergesteuerten Systems.

Die Ausgrenzung von Ausländern

Ein immer wiederkehrendes Thema der Prosa ist die Weigerung der Mehrheit der Deutschen, den mediterranen Einwanderern ein Gefühl von Heimat zu geben. Im Gegenteil, es wird ihnen in aller Deutlichkeit beschieden, daß dieses Land nicht ihr Zuhause sein kann. Statt zu integrieren, schließt man den Fremden aus. Man fürchtet sich vor dem Unbekannten, weil man sich nicht müht, ihn kennenzulernen [14]. Die Isolation und Marginalisierung wird nur in Ausnahmefällen aufgehoben. So ist der Protagonist der Erzählung „Die Tarantel“ mit einem deutschen Kollegen befreundet, der sich in mancherlei prekären Situationen mit ihm solidarisiert hat. Eine gegenläufige Tendenz bricht sich auch in der Friedensdemonstration Bahn, die Abate in „Ostermarsch“ beschreibt. Der italienische

Ich-Erzähler wird im Lauf der Ereignisse in das Wir-Gefühl der Demonstranten hineingenommen. Es hat den Anschein, als hätte die politische Linke auf Grund ihres eigenen minoritären Status weniger Schwierigkeiten, sich des Fremden anzunehmen.

Die Arroganz, die sich hinter dem Ethnozentrismus verbirgt, manifestiert sich nirgends deutlicher als in der Sprachfrage. In Biondis „Tarantel" weigert sich die deutsche Ehefrau des Hauptcharakters beharrlich, auch nur elementare Italienischkenntnisse zu erwerben. Umgekehrt erwartet sie mit der größten Selbstverständlichkeit, daß ihr Mann sich sprachlich und kulturell assimiliert. Besonders infam mutet die herablassende Haltung des „foreigner talk" an, wenn sie sich an Ausländer wendet, die perfekt Deutsch sprechen. Kurios wirkt die sprachliche Anbiederung „capito" gegenüber türkischen Arbeitern[15], verrät sie doch das volle Ausmaß der kulturellen Engstirnigkeit. Da viele Deutsche von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugt sind, erwarten sie von ausländischen Arbeitnehmern eine unterwürfige Haltung. Protest gegen Arbeitsbedingungen und Forderungen nach gleichem Lohn für gleiche Arbeit werden als unbotmäßig zurückgewiesen. Von da ist es nicht weit zu der als selbstverständlich empfundenen Absage an die Solidarität in wirtschaftlichen Krisensituationen. Diese provozieren den Ruf nach Ausweisung der ausländischen Arbeitnehmer[16]. Hinter dieser In-group-Mentalität verbirgt sich kaum getarnt Sozialneid. Die Angst, Prosperität teilen zu müssen, führt zur Ausgrenzung.

Soziales Besitzstandsdenken paart sich mit Sexualneid zu einer Verunsicherung, die in die offene Ablehnung der Fremden mündet. Machohaftes Denken, das Frauen als frei verfügbar betrachtet, sieht in Ausländern eine ungewünschte Konkurrenz, die zudem attraktiver und sexuell potenter erscheint[17]. Deutsche Frauen umgekehrt scheinen Vorbehalte gegen dauerhafte personale Beziehungen zu ausländischen Arbeitnehmern zu haben. Nur in Ausnahmefällen wie in Abates „Lucillas Brüste" oder in Biondis Novelle gehen sie längerfristige Freundschaften ein. In der Regel beschränkt sich die geschlechtliche Begegnung auf flüchtige Sexabenteuer mit Discobekanntschaften und Prostitution. Mädchen, die gegen diese normative Erwartung verstoßen, werden als Prostituierte beschimpft; sie werden selber ausgegrenzt. Selbst in diesem sensiblen affektiven Bereich werden südliche Einwanderer also nicht als gleichwertige Partner akzeptiert[18].

Die Ausländerfeindlichkeit speist sich vor allem aus einer negativen Stereotypisierung. Nicht nur, daß besondere Lüsternheit auf sie hin projiziert wird, sie werden insgesamt zum Gegenentwurf der vermeintlich eigenen Tugenden. Was in den eigenen Reihen Angst und Beschämung erzeugen könnte, wird ihnen angelastet. Sie werden nach klassischem Schema zum Sündenbock für alles Unheil und das Opfer jeglicher Art von Diskriminierung. Als es in Biondis „Die Tarantel" zu einem Überfall rechtsradikaler Jugendlicher auf zwei Italiener mit tödli-

chem Ausgang kommt, sind es die Italiener, die bei Passanten und Polizei zuerst in Verdacht geraten. Messerstechereien und Brutalität traut man nur Ausländern zu. Ja, sie müssen die friedfertigen Deutschen provoziert haben.

Nur vereinzelt erhebt sich Protest gegen diese einseitige Sicht der Dinge. Italiener und andere Südländer gelten als laut, schmutzig, unehrlich, primitiv und gaunerhaft[19]. Sie widersprechen damit der Überzeugung vieler Deutscher vom Geist der Sekundärtugenden und der eigenen zivilisatorischen Überlegenheit. Da die Ursachen für Gewalt, Verrohung, den Verfall von Sauberkeit, Ordnung und Pünktlichkeit und für Kriminalität sehr komplex sind, bietet sich dem deutschen Biedermann eine einfache Lösung auf der Suche nach den Gründen für seine Verunsicherung an. Zudem findet er eine Pseudolegitimation für die Forderung nach Abschiebung der Ausländer. Ein scheinbar logischer Zirkel kommt zum Abschluß. Das kleinbürgerliche Abgrenzungsdenken setzt sich auf anderen Ebenen fort.

Regierung und Gesetzgeber schaffen im politischen Raum gesetzliche Maßnahmen gegen die Einwanderer wie das Ausländergesetz, die kleinlich zur Anwendung kommen[20]. Statt der Xenophobie entgegenzuwirken, machen sie sich zu ihrem populistischen Anwalt. Ihr exekutiver Arm, die Polizei, trägt in puncto Voreingenommenheit ein besonders häßliches Gesicht. Paßkontrollen bei Ausländern fallen auffallend penibel und entwürdigend aus. In Biondis Novelle ermöglicht sie einem jungen Rechtsradikalen sogar Aufstiegschancen und Profilierung durch besonders rigoroses Vorgehen gegen Ausländer[21]. Die dritte Staatsgewalt, die Justiz, erscheint in dem Abschiebungsverfahren gegen einen jungen Ladendieb ebenfalls in keinem schmeichelhaften Licht. In einem kaum rechtsstaatlichen Prozeß wird ein politisches Urteil gefällt. Eine von Intoleranz, Haß und Gleichgültigkeit gegenüber Andersartigen geprägte Gesellschaft wird in Teilbereichen staatlich abgesegnet[22]. Selbst Politiker und Organisationen, die in Sonntagsreden gegen den Rassismus predigen, erweisen sich in den Augen des Abgeschobenen in Biondis „Und nun schieben sie mich ab" als Heuchler.

Aber auch in diesem so monolithisch erscheinenden Bild von der politischen Landschaft Deutschlands gibt es Brüche. In derselben Geschichte sind es Vertreter der Grünen, die bis zuletzt Beistand leisten. Teile der veröffentlichten Meinung unterstreichen das Bild der Ausgrenzung. In Biondis Novelle werden Bücher über Gastarbeiter erwähnt, die diese als jämmerliche Gestalten voller Heimweh mit Pappkartons darstellen. Statt das Image der Einwanderer aufzuwerten, bestätigen sie Vorurteile. In Radiosendungen wird die Ausländerproblematik auf ein sachliches Problem reduziert[23]. Die Menschen selber treten in den Hintergrund.

Als besonders scheinheilig entpuppt sich ein linker Starjournalist in derselben Erzählung. Er arbeitet für ein Magazin, das aufgrund seines aufklärerischen Anspruchs auch die Ausländerfeindlichkeit bekämpft. In Wirklichkeit läuft der Ver-

trieb der Zeitung über ein Subunternehmen, das illegal Ausländer zu Hungerlöhnen und ohne jede soziale Absicherung beschäftigt. Einer von ihnen wird von dem Journalisten am Arbeitsplatz durch einen Autounfall schwer verletzt. Von den Implikationen dieses Vorfalls geschreckt, begeht der Journalist Fahrerflucht. Später von einem der Arbeiter zur Rede gestellt, droht er mit der Polizei. In der konkreten Situation verflüchtigt sich die Parteinahme für Außenseiter zu dem, was sie wohl auch vorher war: einem Versuch, sich über eine politische Position zu profilieren. In der direkten Konfrontation mit dem Menschen jenseits der abstrakten Problematik versagt der aufklärerische Anspruch.

Das Fortleben der Vergangenheit

Der Ausländerhaß gedeiht auf einem historisch gewachsenen Boden. Die Abgrenzungsideologie gegenüber rassisch Fremden vor und im Nationalsozialismus findet heutzutage ihr Ziel in den mediterranen Zuwanderern in Deutschland. Verunglimpfende Judenwitze werden zu Türken- oder Italienerwitzen variiert. Besonders drastisch sind die, die aus dem Mund der rechtsradikalen Jugendlichen in Biondis „Die Tarantel" kommen. In der offenen Ablehnung sexueller Beziehungen zwischen Deutschen und Ausländern begegnet getarnt eine Neuauflage der völkischen Blut- und Boden-Weltanschauung. Der politische Nährboden für die Durchschlagskraft autoritären und faschistischen Gedankenguts wird von Biondi in der mangelnden Zivilcourage und Borniertheit vieler Deutscher gesehen. In ihrer auf äußere Korrektheit und Rechtschaffenheit bedachten Art verlieren sie den Blick für das Eigentliche und politisch Gefährliche. Sie erweisen sich als wahre Biedermänner, die den aufrechten Gang nicht gelernt haben. Lieber beugen sie sich der politischen Opportunität und werden zu Duckmäusen und Mitläufern[24].

Die ausländerfeindlichen Parolen gleichen fast bis aufs Wort den Kampfrufen der NS-Zeit. Aus dem „Jude verrecke" wird die auf Häuserwände gesprühte Schmähredе „Kanake verrecke". Auf einer anderen Fassade droht die Aufschrift „Warten auf die Kristallnacht". Im Zusammenhang mit einem vermeintlichen Kaufhausdiebstahl, der einem jungen Italiener angelastet wird, erschallt der Ruf nach Einweisung in ein KZ. Ein ganz normal wirkender Mensch, der dem ausländischen Betrachter jedem Nazi-Verdacht enthoben vorkommt, funkt mit einem The-stranger-kill-up-game auf ihn. Das Gerät wird in industrieller Massenproduktion über Kaufhäuser vertrieben[25].

Das Bild vom häßlichen Deutschen, der durch Verrohung, Martialität und gleichzeitigen Rassendünkel gekennzeichnet ist, erfährt im Erleben vieler Opfer dieses Vorgehens eine Renaissance. Der Eindruck der militaristischen Kontinuität und des tumben Mitläufertums wird jedoch gedämpft angesichts der macht-

vollen deutschen Friedensbewegung. In Abates „Ostermarsch" marschieren Deutsche nicht für die Sache des Krieges, sondern für Abrüstungs- und Friedensziele. In dem Lied, das sich wie ein Leitfaden durch die Erzählung zieht, wird dem Militarismus und Faschismus abgeschworen. Bleibt jedoch zu erwähnen, daß die Pazifisten nur deshalb Massenkundgebungen organisieren, weil sich Deutschland zu Beginn der 80er Jahre im Rahmen der NATO an massiver Aufrüstung beteiligt. Dies läßt einen von der Abschiebung betroffenen Italiener vermuten, es bestehe ein kausaler Zusammenhang zwischen der Ausweisung von ungeliebten Einwanderern und der Errichtung neuer Raketen[26].

In diesem Kapitel wie auch in anderen klang an, daß trotz aller Vorbehalte gegenüber den Deutschen beide Autoren durchaus auch differenziert auf ihr Gastland und seine Bewohner eingehen.

Das Aufbrechen von Klischees

Das Image der ungeliebten Deutschen erfährt eine Reihe von Brüchen, die viele von ihnen in ein günstigeres Licht eintauchen. Vielfach haben die Schattenseiten auch einen positiven Zug. Die an Ordnung und Effizienz orientierte Mentalität verfügt zum Beispiel über einen Verwaltungsapparat, der nicht durch Schlendrian blockiert wird. Wenn in Deutschland eine Rente beantragt wird, dauert es nicht Jahre bis zu ihrer Bewilligung wie in der Heimat. Im übrigen sind beamtete Bürokraten keine Halbgötter, da sie Kontrollinstanzen unterliegen[27]. Ein Charakterzug der Deutschen verbürgt in diesem Fall ein menschenfreundlicheres Verhalten. Es ist vor allem die häufige Konfrontation von vermeintlich typisch deutschem Gebaren mit entsprechendem seitens Italiener, das einer reinen Schwarzweißmalerei zuvorkommt. Entwickeln Deutsche auch oft eine ausgeprägte Profitgier auf Kosten ausländischer Arbeitnehmer, so stehen einige italienische Restaurantbesitzer in Deutschland dieser in nichts nach. Besonders erschreckend sind die sozialen Bedingungen in Süditalien, die die meisten Emigranten in die Ferne geführt haben. Oft genug sind es kriminell-mafiose Methoden, die ein Leben in der Heimat unerträglich und auch lebensbedrohlich machten. Selbst vor rassistischem Gedankengut scheinen die in Deutschland lebenden Italiener nicht alle gefeit zu sein. In Abates „Käfige" wirft einer dem anderen vor, gegenüber Türken schon genauso zu urteilen wie die Deutschen[28].

Ungeachtet des völlig verschiedenen Hintergrunds deutscher Autoren der jüngeren Tradition in Italien und italienischer Autoren in Deutschland gelingt in beiden Fällen ein Durchbrechen stereotyper Sichtweisen des jeweils anderen Landes und Volkes. Biondi und Abate gelingt es, in ihrer Prosa das Deutschenbild zu einem Konzert mit vielen Zwischentönen zu orchestrieren, das sich einer eindeutigen Schablonierung verweigert.

ANMERKUNGEN

[1] Ein Gefühl von freierem Leben. Deutsche Dichter in Italien (Stuttgart 1990).
[2] In: Land der begrenzten Möglichkeiten, hrsg. v. d. Büchergilde Gutenberg (Frankfurt 1987).
[3] Biondi, Passavantis Rückkehr (zit. PR) 40.
[4] Abate, der Koffer und weg (zit. Kw) 54, 138, 107.
[5] PR 10f., 18, 60. [6] Kw 63-65, 120. [7] PR 79, 128. [8] PR 114. [9] PR 46-48; Kw 8; PR 22.
[10] PR 15. [11] Kw 55; PR 11, 172.
[12] Biondi, Das hier ist meine Heimat, Mann; Und nun schieben sie mich ab (PR).
[13] PR 56f. [14] PR 133. [15] PR 149. [16] Kw 75; PR 133f.; Kw 134f. [17] PR 145. [18] Kw 37.
[19] Kw 154-156; PR 63; Kw 73f. [20] PR 177. [21] PR 54f. [22] PR 173f.; 178. [23] PR 41, 102.
[24] PR 17. [25] PR 175, 91, 173, 176. [26] PR 177. [27] PR 47. [28] Kw 103; PR 99ff., 136ff., 150.

Josef Fuchs SJ

Gesetz und Gnade

„Gesetz und Gnade" ist zweifellos ein grundlegendes dogmatisches Thema. Aber es ist auch ein entscheidendes Thema der Moraltheologie. Einerseits gilt: Wenn wir als Christen „dem Herrn gehören" (1 Kor 3, 23), so sind wir „Freigelassene des Herrn" (1 Kor 7, 22), „alles gehört euch" (1 Kor 3, 21) und „alles ist mir erlaubt" (1 Kor 6, 12; 1 Kor 10, 23). Andererseits fordert diese Freiheit eine letzte Verantwortung: Das „dem Herrn Gehören" muß die ihm eigene Frucht tragen. „Nichts soll Macht haben über mich" (1 Kor 6, 12), denn „nicht alles nützt mir" (1 Kor 6, 12), „nicht alles baut auf" (1 Kor 10, 23), „denn durch einen teuren Preis erkauft, gehört (ihr) nicht euch selbst" (1 Kor 6, 19f.); „wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?" (1 Kor 3, 16, vgl. 1 Kor 6, 19). Darum gelten auch für die, „die Christus gehören" und insofern „Sklave Christi" sind, die „Gebote" (1 Kor 7, 19) und alles, was als Gebot erkannt wird (Naturgesetz; vgl. 1 Kor 6, 8–11).

Neutestamentliche Texte

Einige neutestamentliche (zumal paulinische) Texte sollen genauer zeigen, daß und in welchem Sinn das Thema Gesetz und Gnade für die Moraltheologie bedeutsam ist.

Im Römerbrief schreibt Paulus: „Die Sünde soll nicht über euch herrschen; denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade" (Röm 6, 14). Offensichtlich kann auch der Christ sündigen und gilt darum auch für ihn das Gesetz; aber das Gesetz bestimmt nicht sein Leben. Was sein Leben als Christen bestimmt, ist die Gnade. Das Gesetz ist nur Buchstabe, es gibt nicht die Kraft, das zu leben, was gemäß dem Buchstaben gefordert ist. Die Gnade dagegen ist Geist, ist Gottes Geist; sie gibt das Leben, das gemäß dem Gesetz vom Christen erwartet wird. Das Gesetz als purer Buchstabe, also ohne den lebensspendenden Geist, tötet darum (Tod heißt hier Gottesferne), es führt zur Sünde. In 2 Kor 3, 6 sagt Paulus kurz und deutlich: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (Leben heißt hier Gottverbundenheit), und konkreter Röm 8, 2: „Das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes", das heißt von dem Gesetz, das – ohne Gnade und Geist – zu Sünde und Tod führt.

Versteht man das Gesetz so, begreift man auch die Bemerkung von 1 Tim 1, 9, „daß das Gesetz nicht für den Gerechten bestimmt ist, sondern für Gesetzlose und Ungehorsame, für Gottlose und Sünder, für Menschen ohne Glauben und Ehrfurcht"; „denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus" (Joh 1, 17).

In der Formulierung „Gesetz und Gnade" heißt Gesetz offenbar nicht das, was wir heute in der Umgangssprache Gesetz nennen; vielmehr ist es innerhalb des Begriffspaars „Mensch der Sünde und des Todes" – „Mensch im Geist Christi, in der Gnade" zu lesen. Die Kurzform der Predigt Jesu (Mk 1, 14f.) bringt das deutlich zum Ausdruck: „Jesus verkündete . . . das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" Der Mensch ist also ohne Gnade, ohne Glauben außerhalb des Reiches Gottes, das heißt in der Sünde, im Tod. Er bedarf einer Umkehr, nicht nur in seinem Lebensstil, vielmehr muß er selbst ein anderer werden. Aus dem „alten Menschen" (ohne Gnade und Geist) muß ein „neuer Mensch, eine neue Schöpfung" werden (2 Kor 5, 17): „Wenn also einer in Christus Jesus ist, dann ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott" (2 Kor 5, 17).

Ähnlich sagt Paulus von den Christen aufgrund ihrer Taufe (Röm 6, 6ff.): „Wir wissen doch: unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib (Leib = der personale Mensch) vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden."

In anderer Terminologie behandelt Paulus das gleiche Problem im 8. Kapitel des Römerbriefs. Hier stellt er „Fleisch" und „Geist" gegenüber. Fleisch (und fleischlicher Mensch) meinen den egoistischen, in sich verschlossenen Menschen. Geist (und geistlicher Mensch) meinen das Gegenteil: den der Gnade und dem Reich Gottes geöffneten Menschen. „Alle, die vom Fleisch bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Fleisch entspricht, alle, die vom Geist bestimmt sind, nach dem, was dem Geist entspricht, . . . denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, es unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes und kann es auch nicht. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt" (Röm 8, 5–9). „Das Gesetz des Geistes . . . hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8, 2).

Gesetz und Gnade

Gesetz meint im Begriffspaar Gesetz und Gnade vor allem das Gesetz des Alten Testaments. Das alttestamentliche Gesetz ist der Typ des Gesetzes, jeden

Gesetzes, das nur fordert, aber nicht auch den es erfüllenden Geist, die Gnade, gibt. Paulus spricht demnach thematisch vom alttestamentlichen Gesetz; aber was er sagt, gilt in derselben Weise von jedem anderen Gesetz, sei es positiv gegeben oder nicht (Naturgesetz).

Die Wirkung eines Gesetzes hängt weitgehend vom Menschen ab, für den es gelten soll, das heißt davon, ob er im Grund ein Mensch in Christus, in Gnade und Geist ist, oder ein Mensch ohne Gnade und Geist, also ein Sünder, der als solcher sich dem Gesetz nicht unterwerfen will und kann. Terminologisch heißt im letzteren Fall das Gesetz ein (rein) äußeres Gesetz, da es nicht die innere Kraft gibt, dem von innen drängenden Wollen des Menschen der Gnade und des Geistes, nämlich dem Gesetz des Menschen in Christus zu entsprechen. Das Gesetz des Menschen in Christus, das heißt im Geist und in der Gnade, ist hingegen inneres Gesetz. Es drängt von innen und gibt die Kraft, das Gute des Gesetzes zu tun.

Die *Gnade* ist der Geist Christi, der in denen wirkt, „die dem Herrn gehören". Der Typ der Gnade ist das Neue Testament. Die Gnade ändert nicht den Inhalt des Gesetzes, ändert vielmehr das Innerste des Menschen, der „zum Herrn gehört". Hat das Gesetz mit dem Menschen zu tun, der zum Herrn gehört, wird es von diesem angenommen; denn er ist immer auf das ausgerichtet, was zum Gesetz gehört. Das Gesetz drängt in dem, der zum Herrn gehört, auf das hin, was des Geistes ist, was die Frucht des „Im-Herrn-Seins" ist, was die „Forderung des Gesetzes" (Röm 8, 4) und seine Werke sind. Dieses Gesetz der Gnade ist völlig „inneres" Gesetz, es verinnerlicht auch das Gesetz, das von sich aus nur Buchstabe ist.

Die Notwendigkeit der Gnade ist evident. Ohne sie wäre der Mensch Sünder und wäre das Gesetz Gesetz der Sünde und des Todes. Man hat gelegentlich gemeint, nach Paulus sei für den Christen das Gesetz überflüssig. Ist nicht alles erlaubt? Und ist das Gesetz nicht für die Gottlosen? Überflüssig ist für den Christen das Gesetz, insofern es reiner Buchstabe ist, also Gesetz der Sünde und des Todes, nicht jedoch, insofern es inhaltliche Weisung ist. Paulus weist auch die, die in Christus sind, auf die Gebote und auf die Forderungen des Naturgesetzes hin, auf alles, was nützt und aufbaut. Gegen all dieses allerdings gibt es kein Gesetz (Gal 5, 23). Wir leben nicht unter einem Gesetz nach dem Typ des Alten Testaments (Buchstabe), sondern nach dem Typ des Neuen Testaments (Gnade). Das Gesetz tötet, wenn es nach dem Typ des Alten Testaments Buchstabe und äußeres Gesetz bleibt. Es gibt Leben, wenn es vom Geist der Gnade Leben empfängt und so inneres Gesetz wird.

Paulus sagt (Röm 2, 14ff.), daß auch die Heiden in ihrem Inneren ein Moralgesetz kennen; aber diese Innerlichkeit bezieht sich einzig auf die Erkenntnis. Hinsichtlich der Problematik Gesetz und Gnade jedoch gilt: Bleibt das Gesetz ohne die Gnade, ist es nur äußeres Gesetz, ein Gesetz der Sünde und des Todes.

Das gleiche gilt auch vom Gebot der Liebe. Rein als Gebot ist auch die Liebe nur äußeres Gesetz, als Geschenk der Gnade dagegen ist sie inneres Gesetz und schenkt dem Menschen Leben.

Im Anschluß an Johannes und Paulus und an Augustinus' Traktat „De spiritu et littera" behandelt *Thomas von Aquin* die Problematik Gesetz und Gnade unter dem Titel „Das neue Gesetz Christi", und zwar weitgehend in seinen Kommentaren zu Texten des Neuen Testaments, systematisch in der Summa theologiae (I–II, 106–108). Er tut es innerhalb der hergebrachten Unterscheidung von Lex Vetus, Lex Nova, Lex Naturalis, wobei Lex jeweils eine Situation der Heilsökonomie besagt.

Das neue Gesetz Christi enthält nach Thomas zwei verschiedene Elemente. Das wichtigste Element (elementum principale) ist die Gnade des Heiligen Geistes; sie bewegt den Menschen von innen her, sie befähigt ihn zu lieben und läßt ihn aus Liebe das tun, was das Gesetz fordert. Das sekundäre (aber dennoch wesentliche) Element ist alles, was nicht die Gnade des Heiligen Geistes ist und somit den Menschen nicht von innen her bewegt. Zu diesem sekundären Element gehören nicht nur Gebote und Gesetze, sondern auch die Heilige Schrift, die Sakramente, die Kirche, das Gebot der Liebe, das Naturgesetz; sie sind alle nur äußeres Gesetz.

Die Gnade ist das eigentliche Element des Typus „Neues Gesetz", während das eigentliche Element des Typus „Altes Gesetz" das Gesetz ist. Doch ist Thomas sich dessen bewußt, daß in der Ökonomie des Alten Testaments auch die Gnade des Heiligen Geistes, der Typ des „Neuen Gesetzes", gegenwärtig und wirksam war, zum Beispiel in heiligen Personen. Umgekehrt ist auch in der Ökonomie des Neuen Testaments das Gesetz der Sünde und des Todes, der Typ des „Alten Gesetzes", in den Sündern gegenwärtig und wirksam. Ebenso weiß Thomas, daß auch außerhalb der Ökonomie des Alten und des Neuen Testaments die Gnade des Heiligen Geistes – das Hauptelement des neuen Gesetzes Christi – gegenwärtig und am Werk ist (I–II 107).

Ethische Folgerungen

Das Thema Gesetz und Gnade ist sehr schematisch und formal. Es wurde schon bemerkt, daß das Neue Testament der „Typ" von Gnade ist, während das Alte Testament der „Typ" von Gesetz ist. Wenn man dagegen nicht „per typum", sondern gemäß der konkreten Wirklichkeit spricht, dann fehlt das typische Element des Alten Testaments auch nicht im Neuen Testament, und das typische Element des Neuen Testaments findet sich auch im Alten Testament. Konkreter: „Wie können wir, die wir (durch die Taufe) für die Sünde tot sind, noch in ihr leben?" (Röm 6, 2). Oder: „Wir wissen: Wer aus Gott geboren ist,

sündigt nicht" (1 Joh 5, 18). Wer also unter der Gnade ist, sündigt nicht. Und doch hören die Apostel nicht auf, die Christen vor der Sünde zu warnen: „Wer also zu stehen meint, der gebe acht, daß er nicht fällt" (1 Kor 10, 12). Wir haben den Geist, wenn auch nur als Erstlingsgabe (Röm 8, 23), und doch leben wir darum immer noch in der Hoffnung auf Erfüllung (1 Kor 8, 4). So ist das Leben derer, die in Christus sind, ein bleibender Kampf. Unser Sieg ist zwar schon gegenwärtig, aber noch nicht definitiv errungen. Der Kampf des Christen bedeutet permanentes Wachstum und permanente Bekehrung. Aber wahr bleibt: Insofern jemand unter der Gnade Christi steht, steht er nicht unter dem (äußeren) Gesetz und sündigt nicht.

Das Thema Gesetz und Gnade war in der christlichen Theologie gegenwärtig bis zur Reformation: bei Paulus und Johannes im ersten Jahrhundert, bei Thomas und Bonaventura im Mittelalter, bei Seripando zur Zeit des Konzils von Trient. In den Jahrzehnten des Ökumenismus ist das Thema christliches Gemeingut geworden. Die Terminologie aber hat sich geändert: Statt von „Gesetz und Gnade" spricht man gemeinsam von „Gesetz und Evangelium", das heißt von der Verkündigung des Gesetzes im Alten Testament und der Verkündigung der Gnade im Neuen Testament.

Martin Luther suchte bestimmte Formulierungen des Paulus zu interpretieren. Demnach ist der primäre Gebrauch des Gesetzes sein theologischer Gebrauch: Das Gesetz dient dem Sünder, es macht ihn auf seine Situation aufmerksam und führt ihn (da er sich selbst nicht aus der Sündensituation befreien kann) zur Verzweiflung, damit aber auch zur Hoffnung auf die Gnade Jesu Christi und auf die Rechtfertigung. Neben dem theologischen Gebrauch des Gesetzes anerkennt Luther aber auch einen zweiten, den rein politischen oder zivilen Gebrauch: Die Kenntnis des Gesetzes bewahrt die egoistische Menschheit vor dem Chaos. In dieser Funktion hat das Gesetz aber nach Luther keine theologische Bedeutung. Der Lutheraner Melanchthon gesteht dem Gesetz dagegen auch eine Bedeutung für den Christus zugehörigen Menschen zu, den sogenannten dritten Gebrauch des Gesetzes: Es gibt dem Menschen in Christus zu verstehen, welche Werke Frucht des In-Christus-Seins sein müssen. Calvin macht diesen dritten Gebrauch zum ersten, gibt dem theologischen Gebrauch (für die Sünder) den zweiten Platz, dem politischen oder zivilen dagegen nur den dritten Platz.

Wir stehen Calvin näher. Das Gesetz ist gut und heilig (Röm 7, 12). Es dient dem Christen, leichter zu erkennen, was die Frucht des In-der-Gnade-Seins ist und zu welchen Werken der Geist drängt. Aber das Gesetz kann auch für den, der in Christus ist – analog – einen theologischen Gebrauch haben. Denn wir haben den Geist ja nur als Erstlingsgabe und die Macht des Fleisches ist noch in uns am Werk. Die politische Bedeutung des Gesetzes steht außer Zweifel; aber sie ist nicht nur politisch, da sie auch zur rechten Auferbauung des Reiches Gottes in der Welt dient.

Gesetz und Gesetze

Das Gesetz ist nur ein sekundäres Element des neuen Gesetzes Christi. Man ist geneigt, das Gesetz als eine Summe vieler Gesetze oder Gebote zu verstehen. Aber es ist mehr: Es ist alles, was nicht die Gnade des Heiligen Geistes ist; dazu gehört allerdings auch die mögliche Vielfalt von Gesetzen und Geboten. Die Gnade des Heiligen Geistes muß sich in seinem sekundären Element, dem Gesetz, einen Ausdruck verschaffen. Da zum Gesetz auch die Vielfalt von Gesetzen und Geboten gehört, muß sie sich auch in der Vielfalt von Gesetzen und Geboten, also in einer normativen Moral einen Ausdruck verschaffen.

Die Vielfalt von Gesetzen und Geboten ergibt sich inhaltlich nicht direkt als eine Frucht aus der Gnade des Heiligen Geistes als des primären Elements des neuen Gesetzes Christi; sie ergibt sich aber auch nicht aus der Schrift als dem Quellgrund göttlicher Offenbarung. Die Gesetze und Gebote einer normativen Moral sind vielmehr und weitgehend die ethische Selbstinterpretation des Menschen. Aber es ist nicht zu vergessen, daß sie als Selbstinterpretation des „Menschen in Christus" geschieht.

So wahr es auch ist, daß die normative Moral – Gesetze und Gebote – ihren Platz in der christlichen Moral hat, so ist diese doch nicht primär Gesetz und Gebot. Aber sie muß sich für die rechten Gesetze und Gebote einer normativen Moral als Ausdruck ihrer selbst interessieren. Diese selbst sind nicht Thema dessen, was das primäre Element des neuen Gesetzes Christi ist. Röm 6 insistiert zum Beispiel darauf, daß es für den Christen darauf ankommt, jemand zu sein, der nicht sündigt. Was aber sündige Werke sind und welches die entsprechenden sittlichen Normen, das wird nicht gesagt; es ist nicht Thema christlicher Verkündigung. Die einen wissen das vom Alten Testament her, die anderen vom Selbstverständnis der Christenheit, andere (die Nichtchristen) vom menschlichen Selbstverständnis (Röm 2, 14 f.). Die Trostworte Jesu an die Jünger Joh 14, 15–24 zeigen gut die Beziehung zwischen der Liebe zu Gott und zu Jesus einerseits und den sittlichen Geboten andererseits. Welche Gebote dies sind, betrachtet Johannes aber nicht als Gegenstand seiner Aussagen, wenn er sie auch implizit als Inhalt des Liebesgebots versteht. Was nach 2 Kor 5 für den Christen zählt, ist nur dieses: in Christus eine neue Schöpfung sein. Das allerdings kommt von Gott. Die Neuheit besteht darin, daß Gott die Menschen mit sich versöhnt hat und daß wir darum nicht mehr für uns selbst leben, sondern für den, der für uns starb. Was das konkret bedeutet, sagt der Apostel allerdings nicht; das gehört nicht zu seinem Thema Gesetz und Gnade.

Matthias Lutz-Bachmann

Der Beitrag der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs."[1] Was Friedrich von Hardenberg, bekannter unter dem Namen Novalis, mit solchen Worten im Jahr 1799 ganz aus dem Geist der Frühromantik enthusiastisch feiert, das war wohl weniger eine Beschreibung der Realität der mittelalterlichen Ordnung Europas als vielmehr das Gegenbild zu dem Europa seiner Zeit, das sich seit der Reformation und der Heraufkunft der neuzeitlichen Territorialstaaten immer wieder und mit zunehmender Intensität bekriegt. „Wer weiß", schreibt Novalis an anderer Stelle seiner kleinen, aber bekannten Schrift „Die Christenheit und Europa", „ob des Kriegs genug ist; aber er wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmzweig ergreift, den alleine eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird solange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt."[2]

Der Nationalstaat und die Einheit Europas

Auch wenn wir heute der Diagnose des Novalis in vielerlei Hinsicht nicht folgen können – das, was er im Blick auf den inneren Zusammenhang artikuliert, der zwischen dem Verlust der religiös begründeten geistigen Identität Europas und der Entwicklung konkurrierender, ja konfligierender politischer Herrschaftsansprüche von Einzelstaaten besteht, ist nicht einfach von der Hand zu weisen. Auch die Theoretiker des mit der Neuzeit entstehenden Territorialstaats deuten diesen Zusammenhang, wenn auch aus der anderen Perspektive. So beschreibt beispielsweise Thomas Hobbes den Staat des neuzeitlichen Europa, der zunächst dem Bürgertum ökonomisch, dann auch politisch zur Macht verhilft, als den „Leviathan", also als den im Bild der Schlange oder des Drachens gefaßten Gegenspieler Gottes, der seine blutigen Menschenopfer verlangt. Die Zahl dieser Opfer staatlicher Herrschaftsansprüche steigt mit der Heraufkunft des europäischen Nationalstaats, der nicht nur – wie der neuzeitliche Territorialstaat – die gehorsame Unterwerfung seiner Untertanen[3], sondern sogar noch deren innere Identifikation mit seinen Organen und Institutionen verlangt.

Dieser Schritt zur Totalisierung und Überhöhung der staatlichen Autorität im Nationalstaat wird vorbereitet und begleitet durch Staats- und Gesellschaftstheorien von Rousseau[4] bis Hegel[5], die in ihrer Konzeption über die klassischen Vertragstheorien hinausgehen. Der so mit seiner Volksgemeinschaft verschmolzene Staat erhält nun selbst Attribute des Göttlichen, zumindest aber eine höhere, säkular-religiöse Weihe, er wird verklärt als Ausdruck „der Vernunft". Dieser Grundzug einer quasi-religiösen Überhöhung des Nationalstaats reflektiert sich noch in den im 20. Jahrhundert überaus einflußreichen Rechtstheorien Carl Schmitts und in abgewandelter Form selbst noch in der totalitären Staatstheorie des Marxismus-Leninismus.

Die Idee des mit einem bestimmten „Ethnos" und dessen kultureller, insbesondere sprachlicher Identität verschmolzenen Nationalstaats war die Legitimitationsgrundlage für jene Konflikte in Europa, die zu den beiden von Europa, und insbesondere von Deutschland, ausgehenden beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts geführt hatten. Schon allein diese historische Erfahrung gebietet eine grundlegende Kritik und Revision der Nationalstaatsidee. Wir können aber heute hinzufügen, daß diese Staatskonzeption unterdessen – zumindest in Europa – auch ihre letzte politische Funktion im Dienst des ökonomischen Systems verloren hat, für dessen juristische Durchsetzung und administrative Steuerung der Nationalstaat moderner Prägung während vieler Jahrzehnte verantwortlich war. So kommen heute nämlich gerade aus den Planungsebenen der Privatwirtschaft die nachhaltigsten Anstöße, die den Ausbau eines gemeinsamen europäischen Markts und seiner auch administrativ-staatlichen Ausgestaltung vorantreiben.

Mit anderen Worten: Wir befinden uns in einer Phase, in der der überlieferte, durch Ethnos, Sprache und Nation definierte Territorialstaat ökonomisch obsolet geworden ist und sich als eine Fessel der wirtschaftlichen Entwicklung erweist. Die Internationalisierung des Kapitals und seiner Verwertungsinteressen ist unterdessen so weit vorangeschritten, daß die Herstellung zumindest eines umfassenden *europäischen Staatenbunds*, besser: eines *europäischen Bundesstaats* zur augenblicklich drängendsten politischen Aufgabe in Europa geworden ist. In dieser Betrachtungsweise kommt den Umbrüchen in Mittel- und Osteuropa in der Tat der Stellenwert einer „nachholenden Revolution"[6] zu, die nämlich unter bestimmten Voraussetzungen noch dazu verhelfen könnte, diesen Ländern einen Eintritt in den europäischen Markt und die Beteiligung beim Aufbau eines europäischen Bundesstaats zu ermöglichen.

Doch, so müssen wir uns fragen, welche Aufgabe kommt in diesen Entwicklungen der von vielen Kulturschaffenden und auch von den christlichen Kirchen beschworenen *europäischen Kultur* zu? Was die jüngste Vergangenheit betrifft, so ist im Blick auf den zuerst ideologischen, dann auch politischen Zusammenbruch der staatssozialistischen Diktaturen in Ungarn und Polen, in der Tsche-

choslowakei und der DDR zu Recht auf die Rolle der Opposition der Kirchen und der Intellektuellen hingewiesen worden. Doch daraus folgt noch nicht, daß Kirchen und Intellektuelle auch für den Aufbau einer neuen politischen, ökonomischen oder sozialen Ordnung besonders gefragt sind. Wenn die Zeichen der Zeit nicht täuschen, so sind Kirche und Kultur für den bevorstehenden europäischen Einigungsprozeß, der weitgehend ökonomischer Natur ist, objektiv eher von untergeordneter, bestenfalls dekorativer Bedeutung: Der primäre Prozeß der Durchdringung aller Lebensbereiche im Sinn der warenproduzierenden und warenkonsumierenden Ökonomie bedarf, um sich erfolgreich durchzusetzen, weder der Tradition religiöser Überlieferung noch der Autonomie der Kunst und der Kultur im weitesten Sinn. Es scheint vielmehr so, daß er sie vollends in die Nische der privaten Beliebigkeit und des subjektiven Geschmacks verdrängt, wenn er sie nicht in den Dienst seiner eigenen Verwertungsinteressen nehmen kann. Angesichts der Dynamik, des Richtungssinns und der Folgen des ökonomischen Entwicklungsprozesses in Europa muß aber gefragt werden: Worin liegt die Problematik dieser Entwicklung? Welches sind die Aufgaben, die gerade angesichts des hier beschriebenen Szenarios einer erneuerten europäischen Kultur zukommen? Und: Welches könnte der Beitrag gerade von Christen zu einer solchen Kultur in Europa sein?

Zur Problematik eines einseitig ökonomischen Einigungsprozesses in Europa

Worin liegt – kurz gefaßt – die Problematik dieser auf Ökonomie und Finanzen beschränkten europäischen Einigung? Zunächst sei ausdrücklich und positiv hervorgehoben, daß es der Stand der ökonomischen und finanziellen Verflechtung in Europa äußerst unwahrscheinlich werden läßt, daß wir es hier noch einmal mit kriegerischen Konflikten zu tun bekommen, die aus territorial- oder nationalstaatlichen Auseinandersetzungen älteren Typs resultieren. Gewalttätige Konflikte werden in Zukunft eher, wenn sie sich nicht überhaupt politisch verhindern lassen, den Charakter terroristischer Einzelaktionen oder bürgerkriegsähnlicher Zustände annehmen. Es gehört, so hoffe ich, zu den großartigsten Fortschritten unserer Epoche, daß kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Ländern wie Deutschland und Frankreich oder Italien und Österreich wohl nicht mehr vorstellbar sind, sowenig wie zwischen Venedig und Florenz oder Preußen und Sachsen.

Dennoch bedrohen den europäischen Frieden zwei Gefahren im Innern dieses Kontinents: Zum einen sind die Auflösungserscheinungen der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Staatsmächte in Osteuropa begleitet von alten, nicht gelösten Nationalitätskonflikten, in denen sich auch die explosiv angespannte soziale und wirtschaftliche Misere dieser Länder entlädt. Zum anderen artikulieren

sich im Innern aller europäischen Gesellschaften alte und neue Aggressionen gegen Minderheiten, insbesondere gegen Fremde, gegen Asylanten und gegenüber sogenannten „Ausländern". An beiden Krisenphänomenen wird deutlich: Das ökonomische System, das einerseits die Integration Europas vorantreibt, schafft sich andererseits selbst seine sozialen Spannungen, die dann auch die Form neuer national motivierter oder rassistischer Auseinandersetzungen annehmen können. Dies aber kann den europäischen Einigungsprozeß als ganzen in Frage stellen. Um wirklich zu einem vereinten Europa zu kommen, das in seinem Innern auf Krieg oder Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung verzichtet, bedarf es gewaltiger politischer und rechtlicher Anstrengungen, sozialer und ethischer Bemühungen und eben auch kultureller Vermittlungen in großem Maßstab. Eine Beschränkung auf einen rein ökonomisch-finanziell gestalteten „Binnenmarkt Europa" wäre nicht nur zu wenig, sie gefährdete selbst das Gelingen dieser ökonomisch verengten Idee von Europa.

Für die Seite der Politik und des Rechts folgt daraus, daß wir in Europa so schnell wie möglich zu einer Auflösung der Machtkonzentration in den Händen der nationalen Regierungen gelangen müssen. Dies muß in einem gleichzeitig erfolgenden Doppelschritt geschehen: Zum einen müssen die Rechte des europäischen Parlaments ausgeweitet und die Institution einer von diesem Parlament kontrollierten europäischen Regierung geschaffen werden, zum anderen muß die Autonomie der Regionen und Bundesländer gestärkt und ihre gesamteuropäische Interessenvertretung durch die Errichtung einer zweiten parlamentarischen Kammer auf europäischer Ebene – vergleichbar dem Vorbild des Bundesrats in der Bundesrepublik – gestützt werden. Für diese politische Konstitution eines europäischen Bundesstaats ist die kulturpolitische Verantwortung besonders der Regionen und Bundesländer von höchster Bedeutung. Angesichts dieser Notwendigkeiten ist es befremdlich, daß manche Politiker in der Bundesrepublik Deutschland wieder zu einem Nationalstaat alter Prägung zurück wollen mit einer „richtigen" Hauptstadt, in der symbolisch der Glanz und die Macht der ganzen Nation zum Ausdruck kommen sollen. Die Zukunft Europas läßt sich aber nicht mit den übrigens schon damals „verspäteten" Konzepten des Jahrs 1871 gestalten.

Die Rolle der Kultur in Europa

Doch welches sind die Aufgaben, die der Bereich der Kultur – der Künste, der Wissenschaften, der Philosophie und der Religion – für die Gestaltung des zukünftigen Europa wahrzunehmen hat? Die Kultur der modernen europäischen Gesellschaft ist von einer bezeichnenden *Doppeldeutigkeit* geprägt. Einerseits ist sie, wie es Ernst Cassirer einmal beschrieb, das „symbolische Universum", in

dem der Mensch lebt, und als solches der Inbegriff aller sprachlichen Formen, künstlerischen Ausdrucksgestalten und geistigen Überlieferungen, so daß der Mensch „nichts erfahren oder erblicken kann", wie Cassirer schreibt, „außer durch Zwischenschaltung dieser Medien"[7] im Unterschied zu den natürlichen; in diesem Sinn erscheint Kultur als schlechterdings unhintergehbar und intersubjektiv verbindlich, als quasi objektiv dem Menschen vorgegeben, darin zugleich aber auch in ihren Ausdrucksgestalten historisch wandelbar.

Andererseits zeigt sich in der modernen Gesellschaft Kultur als eine recht unverbindliche, ja eigenartig schwache Größe, von höchst subjektiven Präferenzen geprägt, eben als Ausdruck sehr verschiedenartiger, pluraler Lebensformen, die miteinander wenig oder fast nichts zu tun haben. Allgegenwärtig und unbestimmt spiegelt die Kultur in bestimmten Bereichen die Warengesellschaft wider, als deren Teil sie, wie alles in ihr, über weite Strecken nur eine scheinbare Selbständigkeit besitzt. In seinem Beitrag für die Zeitschrift „Merkur" (1989) spricht Jürgen Habermas daher zu Recht von der Gefahr einer „Kultur ohne Stachel" als Ausdruck einer „Banalisierung des Alltags"; eine solche Kultur „würde von bloßen Kompensationsbedürfnissen aufgesogen" und sei unfähig, einer „Entropie des Sinns" in der modernen Gesellschaft entgegenzuwirken. Gegen einen solchen, letztlich von der Warenästhetik beherrschten Kulturbetrieb erinnert Habermas an die Kraft, die der modernen Gesellschaft und auch der politischen Kommunikation aus der „religiösen Überlieferung" und aus der „Negativität der modernen Kunst" erwachsen könnte: In ihnen sei eine Dimension von Transzendenz enthalten, ohne die die Trivialität des Alltags nicht aufgebrochen werde und ohne die der Anspruch des kritischen, selbständigen Denkens, den die Aufklärung einst formuliert hatte, in der modernen Gesellschaft nicht einlösbar ist[8].

Was Jürgen Habermas mit diesen Überlegungen beschreibt, führt an das Zentrum der Frage nach der Bedeutung und Gefährdung der Kultur im Europa von heute heran: eine Kultur ohne authentische Kunst, ohne religiös vermittelten Transzendenzbezug und ohne Ort der kritischen Selbstreflexion der Wissenschaft ginge über in reine Kulturindustrie, mißriete zum bloßen Werkzeug der Freizeitgestaltung und diente am Ende allein der eitlen Selbstbespiegelung im Showgeschäft. Auf solche Tendenzen hinzuweisen, die ganze Bereiche der modernen Kultur durchaus erfaßt haben, war auch die Intention der älteren „Kritischen Theorie" Theodor W. Adornos und Max Horkheimers[9]. Sie beabsichtigten mit ihrer Kritik an der von ihnen so genannten „Kulturindustrie", den wahren Anspruch der kulturellen Überlieferung Europas für die Fortführung einer Aufklärung zu retten, die sich allerdings über ihre eigenen Widersprüche und Aporien allererst aufzuklären hatte.

Die Aufgabe einer kritischen Selbstreflexion der europäischen Kultur erweist sich gerade in der Gegenwart als unabweisbar: Angesichts der postmodernen Rede vom Ende des Subjekts und seiner Selbstauflösung, von der Indifferenz

von Vernunft und ihrem Gegenteil sowie der Gleichsetzung von Vernunft bzw. Sprache mit Macht[10] – Thesen, die seit Nietzsche immer wieder die kulturellen Salons in Europa beschäftigen –, angesichts der Problematik solcher Aussagen wird deutlich, daß die Kultur nur dann einen Beitrag für die friedliche und soziale Gestaltung Europas übernehmen kann, wenn sie sich der Bemühung nicht verschließt, zu einer kritischen Selbstreflexion und Fortsetzung der Aufklärung im Interesse der Freiheit der Menschen und vernünftiger politischer sowie ökonomischer Verhältnisse beizutragen.

Hierzu gehören u. a. Reflexionen zur Gestalt von authentischer Kunst, die nicht dem Schein der Warenästhetik verfallen ist. Hierzu zählt auch eine Kritik an einem instrumentellen Vernunftkonzept, das sich in einem einseitigen, szientistischen Selbstverständnis von Wissenschaft problematisch auswirkt, bis hin zu den weltweit unübersehbaren Umweltproblemen. Hierzu gehört aber auch eine Aufnahme der neuen, durch den Fortschritt der Technik und die ungeheure Ausweitung von Handlungsmöglichkeiten aufgeworfenen ethischen Probleme, die die Fragen des Anfangs und des Endes menschlichen Lebens und damit das Problem der Würde des Menschen selbst betreffen. Wie drängend diese ethische Diskussion für die politische und soziale Gestaltung Europas ist, belegen beispielsweise die Ausführungen Peter Singers[11], dessen ethischer Utilitarismus direkt gegen einen substantiellen Begriff der Menschenwürde zielt. Anhand dieser Beispiele mag deutlich werden, daß die europäischen Gesellschaften der Gegenwart mehr denn je auf eine *Kultur der Aufklärung* angewiesen sind, wenn sie sich nicht blind den ökonomisch oder wissenschaftlich-technisch bedingten Entwicklungen und damit neuen Unfreiheiten überlassen wollen.

Die Aufgabe der Christen für eine erneuerte Kultur in Europa

Die postmoderne Rede vom „Verschwinden des Subjekts", von der „Indifferenz von Vernunft und Widervernunft", ja von der Irrelevanz der Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch" hat in der gegenwärtigen Kultur Europas zu einer durchaus beachtlichen Konjunktur von Gegenaufklärung und Mythologie geführt. Dies ist der Nährboden, aus dem auch jener Fundamentalismus[12] seine geistige Kraft bezieht, der sich in der säkularen Gesellschaft, aber auch an den Rändern der christlichen Kirchen artikuliert. Um ihrer eigenen Botschaft willen kann christliche Verkündigung aber nicht darauf verzichten, im Rückgriff auf ein ausgearbeitetes Konzept von Vernunft sich öffentlich vernehmbar zu artikulieren. Diese innere Hinordnung der christlichen Glaubensauslegung auf Vernunft läßt Christen heute keine andere Wahl, als im Anschluß an eine Kultur der diskursiven Reflexion und der Aufklärung die eigenen Geltungsansprüche zu begründen und so einer säkularen Gesellschaft verständlich zu machen.

Auf diesem Weg wird christliche Theologie in ihrem Bemühen um eine Rechtfertigung des Glaubens vor der Vernunft zu einem *Teil der Vernunft- und Aufklärungskultur* Europas, die sich nicht mit einer halbierten Aufklärung und einem bloß ökonomischen oder technischen Fortschritt zu Lasten der Humanität zufriedengibt. Das Modell für eine solche positive Zuordnung von Vernunft und christlichem Glauben ist unter den Voraussetzungen der mittelalterlichen Kultur systematisch erstmals von Thomas von Aquin im Zusammenhang seines Entwurfs von Theologie als Wissenschaft formuliert worden[13]. Die katholische Kirche und Theologie waren in der Vergangenheit stets gut beraten, sich dieses thomanischen Modells zu bedienen und an ihm ihr Problembewußtsein zu schärfen, so immerhin auch im Offenbarungsdekret des Ersten Vatikanischen Konzils[14].

Dieses Konzept einer vernunftoffenen Glaubensauslegung gestattete es der katholischen Kirche, im Zweiten Vatikanischen Konzil an das Erbe der europäischen Aufklärungskultur wieder positiv anschließen zu können, ohne in einem modischen Modernismus ihre Identität zu verlieren oder sich dem Zeitgeist in problematischer Weise anzupassen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist in Verbindung mit den Konstitutionen über die Offenbarung, die Kirche und deren Aufgaben in der modernen Welt ein treffender Ausdruck dieser Absicht des Konzils. Es gibt heute mancherlei Anlaß, die katholische Theologie an diese Tradition zu erinnern, um einen vernunftfeindichen Fideismus und einen theologisch gefährlichen Dezisionismus in ihren eigenen Reihen abzuwehren.

Der Beitrag der Christen zu einer neuen Kultur in Europa darf sich aber nicht auf eine Verteidigung der Aufklärung und eines umfassenden, nicht instrumentell verkürzten Vernunftkonzepts sowie der Würde des Menschen als Person beschränken. Um der geistigen Identität der europäischen Kultur willen, das heißt um der Idee einer „authentischen", nicht durch den „Kulturbetrieb" verunstalteten Kunst, um einer kritischen Rolle von Philosophie gegenüber den Wissenschaften und um einer universalistischen Moral willen müssen Kirche und Theologie den inneren Bezug von Kultur und gelungener menschlicher Lebensidentität auf Gott ausdrücklich machen. Das ist der primäre Dienst der Kirchen für eine erneuerte Kultur in Europa: Sie müssen als kritische, tolerante und offene, aber auch als eindeutige Vertreter einer religiösen Tradition auftreten, die die Aktualität der christlichen Botschaft im Horizont einer Erfüllung und Überbietung des Erkenntnisanspruchs der Wissenschaften und der Philosophie, der Forderungen der universalistischen Moral und der Leistungen der freiheitlichen Kultur der Aufklärung verständlich zu machen versuchen. Dies können die Kirchen aber nur leisten, wenn sie in der Lage sind, ihre eigene Geschichte der Glaubensspaltung intellektuell, affektiv und institutionell aufzuarbeiten und so produktiv zu überwinden. Hierzu gehört selbstverständlich auch das auf Verständigung angelegte Gespräch mit dem Judentum, dem Islam und anderen Religionsgemeinschaften, soweit diese sich nicht ihrerseits fundamentalistisch verweigern. So

können Christen ein Modell für eine multikulturell geprägte Kultur Europas vorleben und auf diesem Weg auch einen Beitrag zur Aussöhnung von religiöser Kultur und Toleranz leisten, ohne zu der postmodernen Strategie der Verdrängung der Wahrheitsfrage durch schlechte Pluralisierung, unbegrenzte Relativierung oder bürgerliche Privatisierung von Religion Zuflucht zu nehmen.

Aus ihrem Glauben und ihrer Suche nach Einsicht sind Christen auch besonders befähigt und aufgefordert, eine Kultur der Verständigung aufzubauen: eine Kultur der sozialen Gerechtigkeit, der gewaltlosen Herstellung und Erhaltung friedlicher Verhältnisse sowie der Sicherung der Lebensrechte Behinderter, Benachteiligter, Kranker und Pflegebedürftiger sowie Ungeborener. Dieser Einsatz der Christen für Frieden und Gerechtigkeit sowie für die Erhaltung der Schöpfung als des Lebensraums künftiger Generationen darf sich allerdings nicht auf Europa beschränken, sondern muß universal, eben wahrhaft „katholisch", weltumfassend sein. Als Christen in Europa müssen wir daher die weltweite schwere Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Bedrohung der Schöpfung anklagen, die auch von Europäern und durch europäische Institutionen in der Vergangenheit und bis heute ausgegangen ist. Wir Christen in Europa müssen alles uns derzeit Mögliche tun, damit die Kultur des Friedens und der Gerechtigkeit nicht nur in Europa, sondern weltweit verwirklicht werden kann. Nur dann, wenn wir uns dieser Aufgabe ohne Wenn und Aber stellen, kann im Innern dieses alten Kontinents Europa und auf der Welt eintreten, was Novalis in seiner kleinen Schrift als eine Vision für künftige Zeiten beschreibt: „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes, friedenstiftendes Amt installieren."[15]

ANMERKUNGEN

[1] Novalis, Die Christenheit und Europa, in: Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft (Hamburg 1963) 37. [2] Ebd. 50. [3] Th. Hobbes, Leviathan (1651), insb. 2. Teil, 17.-31. Kapitel.
[4] J.-J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts (1762), insb. 2. Buch, 1.-3. Kapitel.
[5] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), insb. § 209–256. [6] J. Habermas, Die nachholende Revolution (Frankfurt 1990).
[7] E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur (1960) 39.
[8] J. Habermas, Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit, in: Merkur 43 (1989) 465–477, insb. 477. [9] Th. W. Adorno, M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969) 128.
[10] Vgl. u. a. die Ausführungen bei M. Foucault, J. Derrida oder G. Batailles sowie meine Kritik hieran: Kirche und Theologie vor der Herausforderung des „postmodernen Denkens", in: M. Lutz-Bachmann, B. Schlegelberger, Krise und Erneuerung der Kirche. Theologische Ortsbestimmungen (Berlin 1989) 128–151.
[11] P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984).
[12] Vgl. u. a. K. Kienzler, Der Neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion? (Düsseldorf 1990). [13] Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q. 1.
[14] Denzinger-Schönmetzer 3004–3020. [15] Novalis, a. a. O. 50.

Werner Wolbert

Ein Recht auf den Leib des anderen?

Zu einigen Fragen der Organtransplantation

Von den verschiedenen Fragen medizinischer Ethik scheint die Organtransplantation, mindestens sofern es sich um die Transplantatentnahme von einem Toten handelt, kein aktueller Streitpunkt zu sein. Daß die Niere eines Verstorbenen einem Lebenden, der ihrer bedarf, zur Verfügung gestellt wird, mag als selbstverständlicher Liebesdienst erscheinen. Es gibt aber auch warnende Stimmen, etwa die folgende von Hans Jonas[1]:

„Der Patient muß unbedingt sicher sein, daß sein Arzt nicht sein Henker wird und keine Definition ihn ermächtigt, es zu werden. Sein Recht zu dieser Sicherheit ist unbedingt; und ebenso unbedingt ist ein Recht auf seinen eigenen Leib mit allen seinen Organen. Unbedingte Achtung dieses Rechtes verletzt keines anderen Recht. Denn niemand hat ein Recht auf eines anderen Leib."

Niemand hat ein Recht auf eines anderen Leib – das scheint mindestens im Fall der Lebendspende zweifelsfrei zu gelten. So formuliert denn auch die gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rats der EKD zum Thema Organtransplantationen[2]:

„Niemand hat... einen Anspruch auf Körperteile eines lebenden oder toten Mitmenschen. Kranke dürfen jedoch zu ihrer Behandlung freiwillig gespendete Gewebe und Organe als Geschenk von anderen annehmen."

Noch genauer heißt es (ebd. 15): „Kein Mensch ist zu einer Gewebe- oder Organspende verpflichtet und darf deshalb auch nicht dazu gedrängt werden." Freiwilligkeit ist also auch bei Eingriffen zu fordern, die eine bloß vorübergehende Schädigung bedeuten.

Im Fall der Lebendspende scheinen sich Probleme zunächst eher aus einem reklamierten Rechtsanspruch auf den *eigenen* Leib zu ergeben, nämlich wenn jemand eigene Organe verkaufen will. Ein solches Geschäft mit Körperorganen, vor allem Nieren, wird ja bereits organisiert. Freilich wird auch bereits ein Anspruch auf den Leib anderer Lebender erhoben, wie etwa in folgendem Fall aus Amerika[3]:

Ein 12jähriger Junge hat Leukämie. Man sucht einen Spender für eine Knochenmarktransplantation. Sein Vater, seine Mutter und andere Verwandte haben nicht den richtigen Bluttyp. Vier Jahre vorher hatte der Vater eine Affäre mit einer Frau, die daraufhin Zwillinge gebar. Der Vater will nun diese Frau rechtlich zwingen, das Blut dieser Halbgeschwister des Jungen testen zu lassen. Bei positivem Befund will er eine Knochenmarktransplantation erzwingen. Ein Richter soll bereits bemerkt haben, auf diese Weise werde das Recht der Zwillinge auf „privacy" nicht beeinträchtigt. Die Mutter wendet mit Recht ein, der Eingriff sei in der Regel ungefährlich, es könne aber Komplikationen ge-

ben. Der Vater wendet ein, die Transplantation sei auch im Interesse der Zwillinge. Es werde ihnen auf diese Weise das Trauma erspart, ihren Bruder nicht gerettet zu haben.

Könnte also die Entwicklung dahin gehen, daß die Verweigerung einer Blut- oder Knochenmarkspende rechtlich wie unterlassene Hilfeleistung behandelt und damit erzwingbar wird? Dann gäbe es in der Tat im Ansatz ein Recht auf den Leib des anderen sogar unter Lebenden.

Diese Andeutungen zeigen schon, daß mit der Praxis der Organtransplantation ein Schritt in eine problematische Richtung unternommen ist. Die angedeuteten Gefahren dürften zwar kein Grund sein, die Organentnahme von Toten oder von Lebenden grundsätzlich zu verwerfen. Die Entwicklungen, die durch diese Praxis in Gang gesetzt werden könnten, sind allerdings kritisch unter die Lupe zu nehmen.

Im allgemeinen spricht man von Organspender und -empfänger; das Organ erscheint damit als eine Gabe, ein Geschenk. In der Überschrift ist die Frage angedeutet, ob der Spender – sei es ein Toter oder ein Lebender – auf die Dauer wirklich im eigentlichen Sinn Spender, und damit Wohltäter, ob das entnommene Organ wirklich eine Gabe, damit freiwillig, bleibt. Bisweilen wird nämlich auch ein Anspruch auf solche Organe angemeldet, etwa, wenn ein amerikanischer Arzt versichert[4], die Gesellschaft könne es sich schlecht leisten, die Gewebe und Organe unheilbar bewußtloser Patienten „wegzuwerfen", da diese dringend für Studium und Versuche benötigt würden, um andere, sonst hoffnungslos Kranke damit retten zu können.

So ist die Praxis der Organtransplantation ein Paradigma für die Frage um das Maß geforderter Selbstlosigkeit, geschuldete und ungeschuldete Liebe, Pflichten der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, Beneficium und Officium (Ministerium)[5] und für das Problem der sogenannten Werke der Übergebühr. Von paradigmatischer Bedeutung sind hier sowohl die Organentnahme vom Toten wie auch vom Lebenden, allerdings jeweils auf unterschiedliche Weise. Im Zusammenhang mit der Lebendspende stellt sich die Frage nach den Werken der Übergebühr und ihrer Einschätzung. Im Zusammenhang der Bewertung der Transplantatentnahme vom Toten steht zunächst im Vordergrund die Festlegung des Todeszeitpunkts. Bei den Begründungen für den Gehirntod als Lebensende ist nun freilich eine gewisse Sorglosigkeit festzustellen. Die Konsequenzen, die sich hier für die Frage nach dem Recht auf den Leib des andern ergeben könnten, werden nicht bedacht.

Die Lebendspende

Als zum ersten Mal eine Mutter ihrem kranken Kind eine Niere spendete, war man kirchlicher- bzw. theologischerseits in einer gewissen Verlegenheit: Man sah

hier den Tatbestand einer unerlaubten Selbstverstümmelung gegeben. Der Mensch sei nicht Herr über seine eigene Person bzw. über seinen Leib, seine Glieder, so wurde gesagt. Er dürfe die Glieder seines Leibes nur zu den vom Schöpfer bestimmten Verrichtungen gebrauchen. Nur für den Fall, daß die Trennung eines Gliedes zur Erhaltung des Ganzen notwendig erscheine, sei sie erlaubt. Unter dem Ganzen verstand man dabei das Ganze des eigenen Leibes bzw. das Wohl der gesamten Person. Auf den ersten Blick erscheint es merkwürdig, daß man als Christ gemäß dem Wort des Evangeliums (Joh 15, 13) zwar für andere sein Leben geben darf oder gar soll, aber nicht ein Körperglied. Wenn das größere Opfer erlaubt ist, warum nicht das kleinere?

Das auf den ersten Blick kleinere Opfer ist allerdings nicht in jeder Beziehung kleiner. Wer eine Niere spendet, muß für den Rest seines Lebens mit erheblicher Beeinträchtigung seiner Gesundheit und Vitalität rechnen. Für eine überschaubare Zeit und für ein innerhalb einer überschaubaren Frist erreichbares Ziel heroische Verzichte auf sich zu nehmen, ist noch vergleichsweise einfach. Und wo jemand sich zur Hingabe seines Lebens entschließt, braucht er sich um die weiteren Konsequenzen der heroischen Tat für sich selbst keine Gedanken zu machen. Ein ganzes oder auch nur ein halbes Leben lang heroisch zu sein, ist dagegen nicht so leicht. Es ist ein Unterschied, ob jemand drei Jahre zölibatär lebt oder ein ganzes Leben, ob man für eine überschaubare Zeit sehr viel Rücksicht nehmen muß auf andere Menschen und damit nicht sein eigenes Leben leben kann oder für ein ganzes Leben.

An dieser Stelle zeigt sich die prinzipielle Berechtigung der Lehre von den evangelischen Räten und den Werken der Übergebühr, deren richtiger Kern allerdings in der Tradition durch die Rede von einer größeren, nicht gebotenen, sondern nur geratenen Vollkommenheit verdeckt worden ist. Es geht aber gar nicht um sittliche Vollkommenheit, um das Wachstum im Guten, in der sittlichen Gesinnung, sondern um eine Frage des sittlich richtigen Handelns. Das erweist deutlich auch eine der Bibelstellen, an die diese Lehre anknüpft, nämlich 1 Kor 7, 25: „Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat als einer, den der Herr durch sein Erbarmen vertrauenswürdig gemacht hat." Um einen *Rat* handelt es sich hier aus zweierlei Gründen (die nicht immer beide gegeben sein müssen): 1. Nicht jeder eignet sich für eine solche Lebensform; deshalb gilt (1 Kor 7, 9): „Heiraten ist besser als Brennen"; dieser Grund betrifft den Handelnden. 2. Es ist nicht wünschenswert, daß alle so handeln; andernfalls würde die Menschheit bzw. die Christenheit aussterben; dieser Grund betrifft die Handlung.

Im Fall der Spende von Organen scheint auf den ersten Blick nur der erste Grund gegeben, die Menschen nicht zu einer solchen Handlung zu verpflichten. Nicht jeder ist so konstituiert, daß er eine fundamentale Beeinträchtigung seines leiblichen Wohlbefindens ein ganzes Leben einigermaßen erträgt. Deshalb darf

man es auch nicht für die selbstverständliche Pflicht einer Mutter erachten, ihrem kranken Kind gegebenenfalls eine Niere zu spenden; die Mutter, die sich zu solchem Opfer nicht bereit findet, darf nicht gleichsam als Rabenmutter erscheinen. Ein Kennzeichen solcher Werke, die man als übergebührlich ansieht, liegt nämlich darin, daß man demjenigen, der sie nicht vollzieht, keinen Vorwurf macht. Eine entsprechende Tat oder Lebensweise mag wünschenswert, für andere von großem Nutzen sein; insofern ist das „Übergebührliche" nicht etwa überflüssig, wie man leicht assoziieren könnte. Als übergebührlich erscheint die Handlung im übrigen nicht nur vom Standpunkt dessen, der davon profitiert, sondern auch vom Standpunkt eines unparteiischen Beobachters. Der Handelnde selbst mag seine Tat als Pflicht, seine Lebensweise als Berufung ansehen; er wird dann auch nicht etwa auf ein besonderes Verdienst spekulieren. Da die Tat aber irgendwie die Kapazität des Durchschnittsmenschen übersteigt, erwarten wir sie nicht, halten wir sie nicht für selbstverständlich, versuchen sie auch nicht zu erzwingen, wie auch die genannte Erklärung betont (8): „Kein Lebender darf aus irgendeinem Grund zu einer Organspende genötigt werden." Der Wert einer solchen Handlung ist damit in zwei Merkmalen begründet[6]: in ihrem Nutzen für den (die) Mitmenschen und in ihrem optionalen Charakter.

Diese Bewertung gilt nicht nur bei der Spende eines Organs, also bei einem unwiderruflichen Verlust, sondern auch bei einer (in der Regel) bloß vorübergehenden Beeinträchtigung, nämlich im Fall der Knochenmarktransplantation. Folgende Erfahrung belegt das[7]: „Die Bereitschaft des Spenders wird von den meisten Familien und dem Spender als selbstverständlich und unproblematisch dargestellt. Zweifel, Zögern oder Todesängste werden vom Spender häufig erst nach der Transplantation zugegeben." Die gemeinsame Erklärung formuliert (12): „Zwar entwickelt sich der Spendewunsch meistens aus einer bewußt selbstlosen Hilfs- und Opferbereitschaft, aber zuweilen scheint er ungenügend bedacht zu sein."

Ein weiterer Fall aus Amerika beleuchtet noch einmal die Probleme der Lebendspende. Man hat gemäß einem amerikanischen Gerichtsurteil einem geistig behinderten Kind, das selbst nicht zustimmen konnte, eine Niere entnommen zugunsten seines kranken Bruders. Man rechtfertigt diese Handlungsweise mit dem Argument, der Verlust der Niere sei für das Kind weniger schlimm als der Verlust des Bruders. Bei dieser Rechtfertigung handelt es sich um ein Scheinargument; das unmündige Kind wird auf das sittliche Urteil festgelegt, das man selber gerade gefällt hat: Der Verlust des Bruders ist gegenüber dem Verlust der Niere das größere Übel; also hätte es, wenn es urteilsfähig wäre, in die Nierenspende einzuwilligen. Wenn freilich die Spende eines Organs keine strenge sittliche Pflicht ist, also entsprechend freiwillig sein soll, darf jemand, der Verantwortung für Unmündige oder Behinderte trägt, für diese auch nicht über einen solchen Verzicht entscheiden. Nur wenn er der Meinung ist, der andere sei zu der

entsprechenden Handlung moralisch verpflichtet, darf der Vormund bzw. gesetzliche Vertreter seine Zustimmung zu einer solchen Handlung geben. Entsprechend formuliert die gemeinsame Erklärung (13): „Die Einsichts- und damit Einwilligungsfähigkeit von Minderjährigen und geistig Behinderten in eine Lebendspende von Organen wird wegen der Tragweite des Eingriffs überwiegend verneint... Wegen des unlösbaren Interessenkonfliktes wird überwiegend die Auffassung vertreten, daß eine Einwilligung durch die Sorgeberechtigten nicht möglich ist." Ist nun die Organspende prinzipiell ein Werk der Übergebühr, dann hat niemand ein entsprechendes Recht auf ein fremdes Organ.

Die Rede von der Freiwilligkeit der Organspende ist an dieser Stelle noch zu präzisieren. Man hat zu unterscheiden zwischen gebotenen und nicht gebotenen Werken einerseits sowie Werken der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit andererseits. In einem gewissen Sinn sind nicht nur die übergebührlichen Werke, sondern auch alle Werke der Barmherzigkeit im Unterschied zu denen der Gerechtigkeit (als partikulärer Tugend) freiwillig, insofern sie nicht rechtlich erzwungen werden können. Wo eine institutionelle Zuordnung besteht, sind Zwangsmaßnahmen möglich; so kann etwa die Sorge der Eltern für ihre Kinder erzwungen werden. Bezüglich der Werke der Barmherzigkeit heißt es nun in den Handbüchern der Moraltheologie, sie seien wenigstens teilweise geboten, wenn nämlich der Geber von seinem Überfluß gebe und der Empfänger sich in extremer Notlage befinde. In diesem Fall bestehe eine sittliche Pflicht, deren Nichterfüllung dem Menschen zum Vorwurf zu machen sei. Die erste Bedingung ist zweifellos nicht gegeben, wo es physisch an die Substanz geht: Wer eine Niere spendet, gibt nicht von seinem Überfluß. Eine Pflicht der Barmherzigkeit kann aber gegeben sein, wo ein Eingriff nur eine vorübergehende Schädigung des Spenders und gegebenenfalls ein geringes Risiko bedeutet. Wenn also etwa „innerhalb des engsten Kreises der Familie ein bevorstehender Todesfall durch eine Knochenmarkspende vermieden werden kann, so dürfen die Eltern ein gewisses Risiko für den minderjährigen Spender laufen"[8]. Ob wie im eingangs genannten Fall auch Halbgeschwister zu diesem engsten Familienkreis zu zählen sind, dürfte von der konkreten Situation abhängen. Eine Knochenmarkspende dürfte in keinem Fall rechtlich erzwungen werden. Entsprechend hat denn auch ein Gericht in Amerika in einem andern als dem eingangs erwähnten Fall entschieden (McFall v. Shimp)[9]:

„Ein Amerikaner litt an einer aplastischen Anämie, einer Krankheit des Knochenmarks, die unbehandelt zum Tode führt. Die Ärzte empfahlen die einzig rettende Form der Behandlung, nämlich eine Knochenmarktransplantation. Von allen getesteten Verwandten erwies sich nur das Knochenmark eines Vetters ersten Grades als passend. Dieser, der sich zunächst einem von zwei Tests unterzogen hatte, weigerte sich unter dem Einfluß seiner Frau, an der zweiten Untersuchung teilzunehmen und Knochenmark zu spenden. Der Kranke wandte sich daraufhin an das Gericht und bat darum, seinen Vetter zu verpflichten, den zweiten Test vornehmen zu lassen und eventuell Knochenmark zu spenden. Das Gericht wies den Antrag zurück. Eine Verpflichtung zum Eingriff würde der

vom Recht garantierten Unverletzlichkeit der Person zuwiderlaufen. Man sei auch nicht Hüter seines Vetters."

Die bisherigen Überlegungen legen nahe, der Charakter der Organspende als eines Werks der Übergebühr sei um des Spenders willen zu betonen; dieser dürfe nicht unter moralischen Druck geraten. Aber auch für den Empfänger ist eine Organspende nicht nur eine Wohltat. Durch Wohltaten kann eine problematische Abhängigkeit geschaffen werden[10]. Der Wohltäter kann versuchen, eine Art Kontrolle auszuüben, so daß er praktisch dem andern die Unabhängigkeit verweigert, die diesem als moralisch handelndem Wesen zukommt. So etwa im Fall der Knochenmarkspende[11]:

„Die Tatsache, daß das kranke Kind sein Leben praktisch ausschließlich der Zustimmung des Geschwisters verdankt und dieses damit in einer bisher nie dagewesenen Weise Einfluß auf die Existenz eines Menschen nehmen konnte, führt zu einem ausgeprägten Abhängigkeitserleben des vorher erkrankten Kindes, z. B. aufgrund von Dankbarkeitserwartungen. Beim Tod des Geschwisters können Aggressionen gegenüber dem behandelnden Arzt und massive Zweifel am Sinn der durchgeführten Transplantation geäußert werden."

Selbst bei der an sich harmlosen und unproblematischen Blutspende können sich Probleme ergeben, allerdings von ganz anderer Art. Zur Illustration diene eine Zeitungsnotiz aus Lima (Peru), März 1987[12]:

Es spricht der Familienvater Porfirio X.: „Heute verdiene ich mir mein Leben, indem ich alle drei Tage 1/4 Liter meines Blutes verkaufe. Mit den 100 Intis, die sie mir dafür geben, kann ich Milch für meine drei Monate alte Tochter kaufen... Inzwischen habe ich allerdings schwere Symptome von Anämie, und ich weiß nicht, wie lange sie mein Blut noch kaufen werden."

Wo man ein radikales Verbot der Blutspende, wie es gewisse Sekten aufrechterhalten, individualethisch begründet, wirkt es absurd. Die bloße Möglichkeit der Blutspende kann aber unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ein Mittel zu Ausbeutung und Unterdrückung darstellen. Möglicherweise steckt in einem solchen Verbot ursprünglich eine Ahnung von solchen Gefahren.

Damit ist vielleicht auch deutlich, daß eine allgemeine und weitgehende Bereitschaft zu jeder Art von Organspende im Hinblick auf die globalen Folgen vielleicht gar nicht so wünschenswert ist. In dieser Hinsicht ruft G. Geilen zur Vorsicht gegenüber der Lebendspende auf[13]:

„Es darf in der Konsequenz einer nur autonomen Einwilligung nicht dazu kommen, daß die Transplantationschirurgie zur Lastenausgleichsstelle für die Umverteilung von Krankheiten oder sonstigen Defekten wird. Es muß ein per Saldo meßbarer und ex ante zu verantwortender Therapieerfolg und nicht ein bloßer Rollentausch des individuellen Krankheitsschicksals erzielt werden."

Zur Vermeidung solcher Mißbräuche kann die Betonung der Freiwilligkeit der Organspende beitragen. Ein Recht auf den Leib des anderen würde dagegen solcher Entwicklung Vorschub leisten.

In der Moraltheologie hat man das Verbot der Lebendspende zunächst aufzuweichen versucht durch eine Ausweitung des Totalitätsprinzips. Das Ganze, für das man einen Teil opfern durfte, war nicht mehr der eigene Leib oder die eigene Person, sondern das Ganze der Menschheit oder des Leibes Christi. Man sprach

davon, der Nächste sei ein „alter ego", ein „anderes Ich"[14]: „Die Seinskommunikation zwischen Christus und den in der Taufe mit ihm verbundenen Christen, den Mitgetauften", gestatte es, „den Mitgetauften wie das eigene Ich zu sehen und zu behandeln." Sollte wirklich die Einheit in Christus die entscheidende Legitimation für die Organspende abgeben? Damit würde man wohl zuviel beweisen; in Christus gilt nämlich (Gal 3, 28): „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau" und entsprechend auch nicht etwa Mutter und Kind. Faktisch kommt aber doch die Lebendspende vor allem bei Blutsverwandten in Frage, und das nicht nur aus medizinischen Gründen. Unter Blutsverwandten ist nämlich nicht die Gefahr des Organhandels gegeben. „Deshalb hat die Arbeitsgemeinschaft der Transplantationszentren beschlossen, grundsätzlich keine Organe zwischen nichtverwandten Lebenden zu transplantieren" (Organtransplantationen 13). Eine Mutter, die ihrem Kind das Leben gegeben hat, wird wohl ihm gegebenenfalls eine Niere spenden, aber nicht jedem anderen Glied des Leibes Christi. Nimmt man die Rede vom „alter ego" buchstäblich, kann man eigentlich nicht mehr zwischen Mein und Dein unterscheiden; dann hätte der Mitchrist wirklich ein Recht auf den Leib des andern.

Die Problematik dieser Argumentation wird besonders deutlich bei dem wohl ersten Verfechter eines solchen ausgeweiteten Totalitätsprinzips, dem Amerikaner B. Cunningham[15]. Durch die Ausweitung des Totalitätsprinzips ergibt sich bei ihm ein weiter Bereich erlaubter Transplantationen. Für unerlaubt hält er zwar Transplantationen, die den Tod des Spenders bewirken. In manchen Fragen ist er aber recht großzügig. Er hält zum Beispiel die Hornhautspende eines Einäugigen, der lebenslang im Gefängnis sitzt, für erlaubt, weil dieser sein Auge sowieso kaum noch benötige. Daß solche Überlegungen in bezug auf in ihrer Freiheit eingeschränkte Menschen besonders leichtfertig sind, bedarf wohl keines weiteren Kommentars.

Die Transplantatentnahme beim Toten

Mit der Transplantatentnahme beim Toten scheinen weniger Gefahren verbunden. Doch auch hier ist, wie schon angedeutet, Vorsicht geboten vor allem angesichts mancher oft recht sorglos vorgetragenen Überlegungen zum Todeszeitpunkt.

Die Bereitschaft, im Todesfall eine Niere zu spenden, ist kein Verzicht, der mit einer Lebendspende vergleichbar wäre. Dennoch entnimmt man im allgemeinen ein solches Transplantat nicht gegen den Willen des Betroffenen bzw. seiner Angehörigen. Die Organentnahme wird also auch da nicht erzwungen, wo man die Widerspruchslösung (im Unterschied zur Einwilligungslösung) praktiziert, wo man also die Zustimmung des Betroffenen präsumiert und nur bei dessen

ausdrücklichen Widerspruch zu Lebzeiten davon Abstand nimmt. Ist also auch die Organspende nach dem Tod als Werk der Übergebühr anzusehen? Dagegen sprechen folgende Gesichtspunkte:

1. Wo man von seinem Überfluß gibt, handelt es sich nicht um einen Rat, so wurde gesagt. Gibt nicht der Verstorbene in der Tat etwas, dessen er nicht mehr bedarf, das also in diesem Sinn überflüssig ist? Da die Gabe für den Spender keinen substantiellen Verzicht mehr bedeutet, ist entsprechend in diesem Fall anders als bei der Lebendspende stellvertretende Einwilligung möglich. Es wird nicht nur das Einverständnis bzw. der Widerspruch des Verstorbenen zu Lebzeiten gewertet, sondern auch das Einverständnis bzw. der Widerspruch der Angehörigen.

2. Wo viele Menschen sich mit einer eventuellen Organentnahme nach dem Tod einverstanden erklären, wird eine bestimmte Institution, eine bestimmte Praxis begründet. Wer hierzu sein Einverständnis erklärt, weiß noch gar nicht, ob er von dieser Praxis einmal als Spender betroffen sein wird oder als Empfänger, ob er dazu beitragen oder vielleicht davon profitieren wird. Auch darin, also auch hinsichtlich der Handlung, liegt ein grundlegender Unterschied zur Lebendspende. Wo aber bei einer bestimmten Praxis noch offen ist, wer dafür zahlen und wer Nutzen daraus ziehen wird, sind wir sonst durchaus bereit, ein entsprechendes Handeln vorzuschreiben und damit einen Rechtsanspruch zu statuieren, etwa auf Hilfeleistung in Not. Wegen unterlassener Hilfeleistung kann man schließlich angeklagt und verurteilt werden. Mit der Vorschrift zur Hilfeleistung ist nämlich ebenfalls eine Praxis begründet, von der niemand weiß, in welcher Weise er davon betroffen sein wird, ob sie seinen Einsatz fordern oder ob er davon profitieren wird. Zur Hilfeleistung kann man uns verpflichten; die Organentnahme nach dem Tod will man offenbar aber dennoch nicht erzwingen. Somit gibt es kein Recht auf die Organe eines Toten. Aber warum nicht?

Von einem Recht sprechen wir nur, wenn klar ist, wem gegenüber wir es haben, an wen wir einen Anspruch formulieren. So ergibt sich aus der grundsätzlichen Pflicht zur Wohltätigkeit noch nicht, wem wir denn wohltun sollen; schließlich können wir nicht allen Menschen Gutes tun. So ist zwar Wohltätigkeit allgemein geboten; wir sind damit zu einigen wohltätigen Handlungen verpflichtet, wobei im einzelnen undeutlich bleiben kann, welche Handlungen uns aufgetragen sind, welche nicht. Gegen den Hunger in der Welt können und sollen wir, soviel an uns liegt, etwas tun; wir sind aber nicht zu allem verpflichtet, was wir hier im Prinzip tun könnten. Andererseits würden wir uns schuldig machen, wenn wir keine von diesen Handlungsmöglichkeiten realisierten. Bei der Unterlassung übergebührlicher Werke erheben wir dagegen unter Menschen keinen Schuldvorwurf.

Wo es um akute Hilfeleistung in Not geht, ist dagegen eine klare Zuordnung gegeben, eine ganz bestimmte Handlung für einen bestimmten Menschen gebo-

ten: Einem Menschen in akuter Not hat der zu helfen, der gerade anwesend ist, des Weges kommt. Im Fall der Transplantatentnahme beim Toten soll nun unter Umständen jemand helfen, den selber ein Unglück getroffen hat (vielleicht ein schwerer Verkehrsunfall) bzw. seine Angehörigen. Eine strenge Verpflichtung zur Hilfeleistung scheint besonders bei einem plötzlichen, vorzeitigen Tod (etwa durch Unfall) irgendwie nicht ganz fair, zumal zwischen Spender und Empfänger keine institutionelle Zuordnung, gegenüber dem potentiellen Empfänger keine spezielle Verpflichtung besteht. Es darf nicht der Eindruck entstehen, ein Unglück werde ausgenützt.

Wo freilich ein akuter Notfall vorliegt, wo durch ein Transplantat von einem eben Verstorbenen ein anderer, dessen Leben konkret gefährdet ist, gerettet werden kann, kommt als Rechtfertigungsgrund Notstand in Betracht, das heißt, eine dringend notwendige Transplantation (von Herz oder Leber) kann auch ohne ausdrückliche Zustimmung des Verstorbenen bzw. seiner Angehörigen vorgenommen werden. Der Notstand stellt aber nur einen subsidiären Rechtfertigungsgrund dar; nach Möglichkeit ist die Zustimmung einzuholen. Man spricht von einem den Tod überdauernden „postmortalen Persönlichkeitsrecht" (Organtransplantationen 19). Aus diesem folgt, „daß der noch Lebende sein Selbstbestimmungsrecht über den Tod hinaus ausüben, also verbindlich festlegen kann, was mit seinem Körper nach dem Tode geschehen soll". Den Angehörigen „steht das Totensorgerecht zu, sie sind damit gewissermaßen Treuhänder des postmortalen Persönlichkeitsrechts des Verstorbenen, Sachwalter seiner Interessen. Sie sollen daher nicht ihre eigene Einstellung zum Ausdruck bringen, sondern dem mutmaßlichen Willen des Verstorbenen zur Geltung verhelfen."

Bei einem Verständnis der Organspende von einem Toten im Sinn einer Gerechtigkeitspflicht (die erzwungen werden kann) hätte der Tote bzw. hätten seine Angehörigen keinerlei Verfügungsrecht mehr über den Leichnam, damit auch über die Organe des Toten. Diese wären Eigentum der Allgemeinheit, die dann über sie etwa zum Zweck von Transplantationen disponieren könnte. Dann hätten die Angehörigen aber auch aus sich keine Pietätspflichten mehr gegenüber dem Leichnam. Sie könnten diese höchstens im Auftrag der Gesellschaft erfüllen, müßten dafür evtl. auch bezahlt werden[16]. Indem wir nun den Leichnam nicht jedem beliebigen Zugriff aussetzen, bewahren wir den Respekt vor der körperlichen Integrität eines Menschen in gewissem Maß noch über den Tod hinaus. Vielleicht zeigt sich in dieser Vorsicht aber auch noch zusätzlich eine berechtigte Unsicherheit bezüglich des Todeszeitpunkts, der zum Zweck der Transplantatentnahme einer neuen Festlegung bedurfte.

Bevor sich die Möglichkeiten zur Transplantatentnahme ergaben, war die Todesdefinition noch kein Problem. Der Mediziner Werner Forßmann (Nobelpreisträger) hat das so ausgedrückt: „Eine Leiche ... war eine Leiche." Es war kein Spielraum für die Problematisierung des Todes. Ein Mensch galt als tot,

wenn Atmung und Kreislauf aussetzten. Dieser Moment drängt sich auch zunächst ganz spontan auf. Der Atem ist Zeichen des Lebens. Im Schöpfungsbericht der Genesis belebt Gott den Menschen, indem er ihm den Lebensodem einhaucht. Wir sprechen vom „letzten Atemzug", jemand „haucht sein Leben aus", „gibt seinen Geist (spiritus) auf". Freilich ergibt sich mit dieser Definition eine Schwierigkeit: So wie wir vom Tod sprechen, meinen wir damit normalerweise ein Ereignis, das nicht mehr rückgängig zu machen ist. Durch den Fortschritt der Medizin trifft das aber für den Herztod nicht mehr zu. In diesem Sinn hat man vom Herztoten als von einem „provisorisch unheilbaren Patienten" gesprochen. Eine klare Grenzziehung zwischen Leben und Tod ist deswegen bei dieser Todesdefinition schwierig. Wo dagegen das Gesamthirn geschädigt ist, ist dieser Prozeß irreversibel.

Diese Tatsache spricht zunächst dafür, das Ende des Lebens mit dem Gehirntod anzusetzen, insofern mit ihm die Desintegration des Organismus als ganzen beginnt. Freilich ist der pragmatische Hintergrund dieser neuen Todesdefinition sehr wohl im Auge zu behalten. Wo das Gesamthirn geschädigt ist, kann zwar noch der Organismus am Leben erhalten werden, aber nur auf künstliche Weise, nicht spontan. Für das Einstellen der Behandlung, also etwa für das Ausschalten einer Herz-Lungen-Maschine, braucht es keine neue Todesdefinition; dafür bedarf es nur der Feststellung der Sinnlosigkeit jeder weiteren Behandlung. Solange es nur darum geht, einen Menschen sterben zu lassen, kann man die Frage nach dem exakten Todeszeitpunkt getrost offenlassen. Wo man aber einem Menschen Organe entnehmen will, muß man ihn ausdrücklich „für tot erklären" (die Sprache ist verräterisch). Die neue Todesdefinition legitimiert also nicht die Beendigung einer sinnlosen Behandlung, sondern vielmehr ihre Verlängerung zum Zweck der Organentnahme. Trotz der Gründe, die für den Gehirntod als Grenze sprechen, ergibt sich die doch etwas merkwürdige Konsequenz, daß der Mensch, dessen Atmung und Kreislauf künstlich aufrechterhalten werden, nicht mehr als Patient gilt, sondern als Toter. Das Krankenhaus ist damit nicht nur Krankenhaus, sondern gleichzeitig Leichenhaus.

Wo man den pragmatischen Hintergrund der neuen Todesdefinition nicht ausdrücklich wahrnimmt, wendet man für die neue Todesdefinition leicht zuviel Tiefsinn auf. So wird etwa gesagt: „Ohne das Gehirn mit seiner einzigartigen Bedeutung für die Manifestation des Geistes handelt es sich um ein überlebendes Präparat", oder: „Dort, wo das Selbstbewußtsein dauernd und radikal ausfällt, wo keine Ansprechbarkeit mehr vorliegt und auch in eindeutiger Weise nicht mehr regenerierbar ist, ist die Situation des Humanum erloschen und ist nur noch die biologische Larve dessen übriggeblieben, was einmal als menschliche Existenz diese Gefäße erfüllte."[17] Helmut Thielicke hat sogar einmal von einem „Ebenbild Gottes a. D." gesprochen.

Hier zeigen sich zwei unterschiedliche Arten von Todesdefinitionen. Welche

im Kontext der Organtransplantation Anwendung finden muß, ist sorgfältig zu prüfen. Sieht man den Tod gegeben mit der endgültigen Desintegration des Organismus als ganzen, gilt die Schädigung des Gesamthirns aufgrund ihrer Irreversibilität als Lebensende. In den vorigen Zitaten zeigt sich aber ein anderes Todesverständnis: Tod als Verlust dessen, was von wesentlicher Bedeutung für die Natur des Organismus bzw. für den Menschen ist. Solches Verständnis dürfte auch vorliegen, wo man vom Gehirntod als „Realsymbol für das Ende des personalen Lebens" [18] spricht. In metaphorischer Weise zeigt sich dieses Verständnis, wenn es etwa vom verlorenen Sohn heißt: Er war tot und ist wieder lebendig geworden (Lk 15, 24.32). Er war „tot", weil ihm etwas Wesentliches fehlte. So kann man den Zustand der schweren Sünde als Zustand des Todes bezeichnen, weil dem Sünder etwas Wesentliches für sein Menschsein fehlt. Im Hirten des Hermas (9, 16) heißt es: „Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot." Es fehlt ihm also noch etwas Wesentliches zum „Leben".

Entsprechend sieht man dann auch im Gehirntod das Lebensende angezeigt, weil einem solchen „Menschen" etwas Wesentliches fehlt, nämlich die Möglichkeit zu geistigen Vollzügen. Vielfach glaubt man dann daraus auch (fälschlicherweise) eine Konsequenz für den Anfang des Lebens ziehen zu können: Wo sich beim Fötus noch kein Gehirn gebildet habe, könne man auch noch nicht von personalem Leben sprechen. Diese andere Todesauffassung läßt sich in folgenden drei Thesen charakterisieren[19]: 1. Tod ist der Verlust dessen, was von wesentlicher Bedeutung für das betreffende Wesen ist. 2. Bewußtsein ist das wesentliche Charakteristikum des Menschen. 3. Deshalb ist der Tod des Menschen angezeigt durch den irreversiblen Verlust des Bewußtseins.

Mit einem solchen Verständnis sind aber verschiedene Schwierigkeiten verbunden.

1. Als Kriterium für einen solchen Tod würde bereits der Ausfall eines bestimmten Teils des Gehirns genügen, nicht die Schädigung des Gesamthirns.

2. Der Tod wäre für den Menschen etwas wesentlich anderes als für andere Lebewesen. Entsprechend fragt auch Reinhard Löw ausdrücklich nach dem Tod als dem „Ende *menschlichen* Lebens" [20]. Weiter heißt es: „Durch die abstrakten inhaltlichen Fassungen des Personbegriffs mit Hilfe der Begriffe ‚Denken', ‚Empfinden', ‚Bewußtsein' des Menschen überhaupt legt sich als Todeszeitpunkt der irreversible Gehirntod nahe, der eben diese spezifisch menschlichen Lebensvollzüge irreversibel beendet." Nimmt man die neue Definition buchstäblich, so hätte es keinen Sinn, von Menschen, die ihr Bewußtsein verloren haben, zu sagen, es handle sich um einen *lebenden* Organismus.

3. Ein Vertreter einer solchen Todesdefinition behauptet, nach dem Verlust des Bewußtseins handle es sich beim Menschen nur noch um den Tod einer Sache, nicht einer Person. Daraus ergibt sich die merkwürdige Konsequenz, daß einige Mitglieder der Species Homo sapiens Sachen wären und keine Personen.

Damit gäbe es, wie ein anderer Vertreter dieser Theorie sagt, lebende und voll funktionierende nichtmenschliche, nichtpersonale Wesen. Dazu würden gesunde Tiere genauso gehören wie bewußtlose Menschen.

Unter der Voraussetzung einer solchen Todesdefinition scheinen Formen der Pietät gegenüber dem Leichnam, wie sie sich auch in der Zurückhaltung gegenüber der Transplantatentnahme auswirken, nicht mehr besonders sinnvoll zu sein. Der freie Zugriff der Gesellschaft auf die Organe nach dem Motto: „Man kann es sich nicht leisten, gesundes Gewebe wegzuwerfen" wäre legitimiert.

In der Diskussion um das Ende des Lebens (analog auch in der Diskussion um den Anfang des Lebens) werden oft zwei Fragen miteinander vermischt: Ist dieser Mensch tot? Und: Ist dieser Mensch noch ein Mensch? Wo es um den Anfang des Lebens geht, ist ganz offensichtlich, daß man beides auseinanderhalten muß. Daß der Embryo bereits lebt, ist keine Frage. Ob er auch als Mensch im Sinn von Person zu betrachten ist, ist von dieser Feststellung völlig unabhängig.

Ein Todesverständnis im Sinn des Verlusts von etwas Wesentlichem mag in bestimmtem Kontext sinnvoll sein. Im Kontext der Frage der Transplantatentnahme ist es völlig verfehlt. Eine solche Todesdefinition enthält nämlich bereits ein Werturteil über das Wesen, das als Organspender in Frage kommt. Wo man davon ausgeht, es habe bereits „die differentia specifica des Menschen innerhalb der Natur" verloren[21], müßte man wohl dem Menschen ein uneingeschränktes Zugriffsrecht auf seine Organe zugestehen. Im Rahmen der ethischen Frage nach der Bewertung der Transplantatentnahme ist aber ein solch unreflektiertes Werturteil unzulässig. Man läßt dagegen die Wertfrage mindestens offen, wo man rein deskriptiv den Tod als Beginn der Desintegration des Organismus versteht. Die ökumenische Erklärung spricht sich in diesem Sinn aus (18):

„Nach dem Hirntod fehlt dem Menschen zugleich die integrierende Tätigkeit des Gehirns für die Lebensfähigkeit des Organismus: die Steuerung aller anderen Organe und die Zusammenfassung ihrer Tätigkeit zur übergeordneten Einheit des selbständigen Lebewesens, das mehr und etwas qualitativ anderes ist als eine bloße Summe seiner Teile. Hirntod bedeutet also etwas entscheidend anderes als nur eine bleibende Bewußtlosigkeit, die allein noch nicht den Tod des Menschen ausmacht."

Die Formen der Pietät, wie wir sie gegenüber dem Leichnam praktizieren, setzen eine Zurückhaltung in der Wertfrage voraus.

Die sittliche Bewertung vor allem der Lebendspende ist durch die obigen Ausführungen eigentümlich in der Schwebe geblieben, etwa nach dem Motto: „Im Prinzip ja, aber..." Gewöhnlich gelten Werke der Übergebühr als wünschenswert, etwa das Lebensopfer eines Soldaten, der sich auf eine Handgranate wirft, die ein Kamerad bei einer Übung versehentlich fallen läßt; auf diese Weise rettet er mehrere Menschenleben. Bei einer Organspende scheint aber gar nicht so klar, ob man wirklich dazu einen *Rat* geben soll. Nur soviel ist klar: Niemand soll dazu gedrängt werden. Hier zeigt sich, daß im Fall von übergebührlichen Werken ein Kriterium sittlicher Urteile schwerer anzuwenden bzw. auszumachen ist als sonst: ihre Universalisierbarkeit. Wo wir eine Handlung für sittlich richtig

oder falsch halten, geben wir damit implizit zu verstehen, dies Urteil gelte für jede Handlung mit den gleichen sittlich relevanten Merkmalen.

Übergebührliche Handlungen scheinen sich durch die Unklarheit dieser Merkmale auszuzeichnen. Wir können keine klaren Gründe angeben, warum eine bestimme Mutter ihrem Kind eine Niere spenden sollte, eine andere nicht, warum der eine ehelos leben sollte, der andere nicht, ob Porfirio X sein Blut verkaufen sollte oder nicht. Wer sich zu solchen Handlungsweisen entschließt, mag seine Gründe, ja sogar eine innere Gewißheit haben. Er wird diese Gründe aber wohl nicht so präzise formulieren können, daß sich aus ihnen ergibt, welche Mitmenschen sich zu derselben Handlungsweise entschließen sollten und welche nicht. Wir müssen aber davon ausgehen, daß es solche Gründe gibt, und sei es nur der Grund, daß halt irgendeiner es tun muß (etwa bei freiwillig übernommenen Aufgaben). Die Notwendigkeit der Unterscheidung von pflichtmäßigen und übergebührlichen Handlungen ergibt sich deswegen aus den angedeuteten erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten werden deutlich etwa in der folgenden Äußerung von Albert Schweitzer[22]:

„Als Mann der individuellen Tat bin ich seither von vielen Menschen, die sie ebenfalls wagen wollten, um Meinung und Rat angegangen worden. Nur in verhältnismäßig wenigen Fällen habe ich die Verantwortung, sie ohne weiteres dazu zu ermutigen, auf mich genommen. Oft mußte ich feststellen, daß das Bedürfnis, ‚etwas Besonderes zu tun', einem unsteten Geiste entsprang. Die Betreffenden wollten sich größeren Aufgaben widmen, weil diejenigen, vor die sie sich gestellt sahen, ihnen nicht genügten. Oft zeigte sich auch, daß sie in ihrem Entschluß durch ganz nebensächliche Erwägungen bestimmt waren. Nur derjenige, der jeder Tätigkeit einen Wert abgewinnen kann und der sich jeder mit vollem Pflichtbewußtsein hingibt, hat das innerliche Recht dazu, sich ein außerordentliches Tun statt des ihm natürlich zufallenden zum Ziel zu setzen. Nur derjenige, der sein Vorhaben als etwas Selbstverständliches, nicht als etwas Außergewöhnliches, empfindet und der kein Heldentum, sondern nur in nüchternem Enthusiasmus übernommene Pflicht kennt, besitzt die Fähigkeit, ein geistiger Abenteurer zu sein, wie sie die Welt nötig hat. Es gibt keine Helden der Tat, sondern nur Helden des Verzichtens und des Leidens. Ihrer sind viele. Aber wenige von ihnen sind bekannt, und auch diese nicht der Menge, sondern nur den wenigen."

ANMERKUNGEN

[1] H. Jonas, Gehirntod und menschliche Organbank. Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes, in: ders., Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (Frankfurt 1985) 223.

[2] Zit. n. Gemeinsame Texte 1, Organtransplantationen. Erklärung der Dt. Bischofskonferenz und des Rates der EKD, 8 (Abk.: Organtransplantationen). [3] So berichtet im Time-Magazine v. 10. 9. 1990. [4] So nach H. Jonas (Anm. 1) 225.

[5] Seneca, De beneficiis III 18. 21. [6] D. Heyd, Supererogation (Cambridge 1982) 131.

[7] A. Lüers-Wegscheider, Heilen als Belastung. Psychologische Probleme bei Knochenmarktransplantationen, in: Ethische Probleme der modernen Medizin, hrsg. v. H. Piechowiak (Mainz 1985) 96.

[8] E. Deutsch, Rechtliche Aspekte der Organtransplantation, in: ArztChr 35 (1989) 137.

[9] Ebd. 141.

[10] W. Wolbert, Von der Dankbarkeit des Christen, in: ThGl 77 (1987) 1–13.
[11] A. Lüers-Wegscheider (Anm. 8) 101.
[12] Zit. n. C. Orzechowski, Hoffnungstränen. Meditationstexte aus Lateinamerika (Salzburg 1988) 52.
[13] G. Geilen, Rechtsfragen der Organtransplantation, in: Aspekte und Probleme der Organverpflanzung, hrsg. v. M. Honecker (Neukirchen-Vluyn 1973) 141 f.
[14] J. G. Ziegler, Ärztliche Ethik (Organverpflanzung) – Anfragen an die Moraltheologie, in: ThGl 71 (1981) 325 f.
[15] B. Cunningham, The Morality of Organic Transplantation (Washington 1944).
[16] Juristisch ist allerdings das Totensorgerecht von der Kostentragungspflicht zu unterscheiden. Ersteres wird von den Angehörigen wahrgenommen, letztere obliegt den Erben. Vgl. dazu F.-E. Isemer, H. Lilie, Ärztliche und juristische Probleme im Umgang mit dem Organspenderausweis, in: ArztChr 35 (1989) 145.
[17] Zit. n. Geilen (Anm. 13) 167 f.
[18] So F. Böckle, Ethische Probleme der Organtransplantation, in: ArztChr 35 (1989) 152.
[19] Vgl. J. Downie, Brain Death and Brain Life, in: Bioethics 4 (1990) 225.
[20] R. Löw, Bioethik und Organtransplantation, in: Bioethik, hrsg. v. dems. (Köln 1990) 128.
[21] H. M. Sass, Hirntod und Hirnleben, in: ders., Medizin und Ethik (Stuttgart 1989) 104.
[22] A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken (Frankfurt [5]1980) 70 f.

Rogelio García Mateo SJ

Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik

Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen

Der bekannte französische Literaturwissenschaftler Roland Barthes hat folgendes herausgestellt: „Die Jesuiten haben, wie man weiß, viel dazu beigetragen, die Vorstellung zu bilden, die wir heute von der Literatur haben. Als Erben und Verbreiter der lateinischen Rhetorik, deren Monopol sie sozusagen im alten Europa hatten, hinterließen sie dem bürgerlichen Frankreich die Vorstellung von der guten Schreibweise... Dieses Ansehen der Literatur jedoch, das die Jesuiten mitgeformt haben, wird von diesen dem Buch ihres Gründers kaum zugestanden. Der Aufbau der Exerzitien wird als ‚verwirrend', ‚merkwürdig' und ‚seltsam' bezeichnet. So schreibt ein Jesuitenpater: ‚Alles ist darin schwerfällig, literarisch arm.'" [1] Roland Barthes hat bei aller Fehldeutung seiner Exerzitieninterpretation mit der Hervorhebung dieses Mißverhältnisses zwischen den Leistungen der Gesellschaft Jesu und ihrem Gründer ein Grundproblem der Ignatiusdeutung angesprochen, dem es nachzugehen sich lohnt.

Barthes hat wie kein anderer vor allem eingesehen, daß der eigenartigen Textgestalt der ignatianischen Exerzitien etwas Besonderes zukommt, das auch in modernen Literaturtheorien bedeutsam ist: „Unsere Lesegewohnheiten, unsere Auffassung von Literatur haben zur Folge, daß jeder Text uns heute einfach nur als die Kommunikation eines Autors ... und eines Lesers ... erscheint. Dieses Schema, das für jedes Buch zweifelhaft ist (denn wir können niemals definitiv aufzeigen, wer der Autor ist und wer der Leser), ist für die Exerzitien ganz gewiß falsch. Denn wenn ein Text durch die Einheit seiner Mitteilung definiert wird, so lesen wir hier nicht einen, sondern vier Texte." [2] Der erste Text ist das Exerzitienbuch selbst. Der zweite ist der, den der Exerzitiengeber an den Exerzitanten richtet, nämlich die sogenannten „Puncta". Dann folgt die eigentliche Übung von seiten des Exerzitanten nach den Anweisungen des ersten und zweiten Textes. Das ergibt einen dritten Text, dessen Kennzeichen nicht das Schreiben, sondern das Tun ausmacht. Dieser getane Text impliziert aber eine Gebetssituation, die eine Umsetzung in das Leben fordert, was den vierten „anagogischen Text" bildet. Daraus folgt für Barthes: „Der multiple Text der Exerzitien ist, wie man sieht, eine Struktur, eine einsichtige Form: zunächst einmal eine Struktur des Sinnes, denn es läßt sich in ihr jene Verschiedenheit und ‚Durchsicht' der Sprachen finden, die das Verhältnis gekennzeichnet hat, das das theolo-

gische Denken des Mittelalters zwischen Gott und der Kreatur aufstellte und das man in der Theorie von den vier Sinnen der Heiligen Schrift findet."[3]

Die Geistlichen Übungen sind im hohen Maß Form und unter diesem Aspekt hat Barthes recht, wenn er eine Textbetrachtung versucht, die durchgehende Strukturen herausgreift. Ignatius hat bei aller Betonung der freien Gestaltung auf bestimmte Formbindungen Wert gelegt. Das Ergebnis: eine je nach Exerzitanten neu zu gestaltende, aber zugleich klar umrissene Handlung. Für eine sachgerechte Exerzitieninterpretation ist daher auf die Herausarbeitung der Form größtes Gewicht zu legen. Strukturen, Formen, Sprachfiguren sind nicht neutrale oder auswechselbare Gefäße, die je nach Bedarf ersetzt werden können. Die biblischen Verfasser wählten nicht zufällig bestimmte literarische Gattungen, um ihre Gotteserfahrung für andere Menschen relevant zu machen. Platon schrieb Dialoge, Augustinus Bekenntnisse, Dante eine „Komödie". Erst durch das Erfassen der Form erschließen sich entscheidende Sachaspekte, die sonst unerkannt blieben. Es wäre aber verfehlt, und das ist die große Schwäche der Exerzitiendeutung von Barthes, bei der Untersuchung der Strukturen nur am Formalen zu bleiben. Form und Sache stehen zueinander in einer ursprünglichen Beziehung. Die Zuordnung von Gestalt und Gehalt ist jedenfalls in bezug auf die Exerzitien stets vor Augen zu halten.

Humanistische Bildung

Sowohl bei Barthes wie auch bei den meisten Ignatiusinterpreten bekommt man den Eindruck, als sei das ignatianische Gesamtwerk (die Exerzitien in erster Linie) nur Folge eines besonderen Naturtalents oder einer übernatürlichen mystischen Inspiration. Man stellt sich selten die Frage, die sonst bei der Untersuchung jeder Persönlichkeit als Voraussetzung gilt, ob und inwieweit der lange und vielfältige Bildungsweg mit seiner abwechslungsreichen Lebenserfahrung eine Wirkung auf die Gestaltung seiner Spiritualität ausgeübt hat. Das Nichtberücksichtigen der Kulturwelt des Verfassers macht aber eine sachliche Deutung des von ihm Gemeinten schwer möglich und läßt Tür und Tor für jede beliebige Interpretation und Spekulation offen. Darin liegt nicht zuletzt ein Grundproblem der Ignatius- und Exerzitienbibliographie, deren Umfang unüberschaubar ist, ihre Methodik aber verwirrend. Es fehlt an präzisen geistesgeschichtlichen Analysen. Biographisch bleiben die dreißig Jahre vor der Bekehrung, fast die Hälfte des Lebens des Ignatius, weiterhin kaum erforscht[4].

Setzt man nun bei den jungen Jahren an, so stellt man fest, daß die Kulturwelt der Renaissance und des Humanismus von Anfang an eine bestimmende Rolle im Werden seiner Persönlichkeit gespielt hat. Er soll bereits als Kind zu Hause in die lateinische Grammatik eingeführt worden sein, da er zunächst für den Kleri-

kerstand vorgesehen war. Nach seiner Übersiedlung nach Kastilien (um 1505) bis zu seinem sechsundzwanzigsten Lebensjahr (1517) erlebte er bei der Familie des Großschatzmeisters des Königreichs Kastilien, Juan Veláquez de Cuéllar, die unmittelbare Nähe des humanistisch ausgerichteten kastilischen Hofs. Der junge Ignatius erlernte zu dieser Zeit nicht nur die ritterlichen Waffenübungen, sondern auch die höfischen Gepflogenheiten und die Formen jener Gesellschaftsschicht, in der er Karriere hätte machen sollen. Der kastilische Königshof war unter dem Herrschaftspaar Isabella und Ferdinand seit den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts eine hohe humanistische Kulturstätte, in der neben den lateinischen Klassikern und der geistlichen Literatur Troubadourlyrik, Minnesang und Ritterromane eine ausgedehnte Verbreitung fanden. Die übliche Form der Darbietung literarischer Texte war das Rezitieren und Vorsingen, aber auch die Inszenierung. Ritter und Minnesänger dienten ihren Damen dadurch, daß sie Lieder und Verse zu ihrem Gefallen und Ruhm verfaßten. Dabei tauchte immer wieder der Grundgedanke des römischen Dichters Ovid auf, daß Liebe ein Dienst ist. Mann und Frau stehen hier einander nicht als Partner gegenüber, sondern die Frau erscheint als Herrin und der Mann als Diener, der zu ihr aufblickt. Ein Ritter, der sich dem Minnedienst verschrieben hatte, mußte von Turnier zu Turnier ziehen, um sich im Dienst seiner Dame zu bewähren.

Wie prägend diese höfisch-ritterliche Welt für den jungen Ignatius war, ist in seinen autobiographischen Zeugnissen feststellbar, als er auf dem Krankenlager nach der Verwundung von Pamplona (1521) über seine Zukunft nachdachte: „Er stellte sich vor, was er im Dienst einer Dame zu tun habe, wie er es anstellen könne, um an ihren Aufenthaltsort zu gelangen, was für schöne Verse und welche Worte er zu ihr sagen werde."[5] Für diese Verse galt ein fester Kanon von Prädikaten und Werten, die rhetorischen Regeln folgten. Demnach hatte er sich in metrische und rhythmische Kompositionsformen eingeübt[6]. In seinen jungen Jahren soll er ferner ein Gedicht zum heiligen Petrus verfaßt haben.

Seine höfische Bildung hängt nicht zuletzt mit dem Schreib- und Verwaltungswesen zusammen. Als der junge Baske beim Großschatzmeister diente, hat er vor allem die „Escribania Mayor" kennengelernt, die Großkanzlei, der die Erledigung des Schriftverkehrs im Rechts- und Verwaltungswesen der Krone und der Städte oblag. Iñigo bezeichnete sich selbst als einen „sehr guten Schreiber", und die Art und Weise, wie er gleich nach seiner Genesung seine ersten geistlichen Erfahrungen aufzeichnete, war typisch für Menschen, die mit der Anfertigung von Urkunden zu tun hatten[7]. Demgemäß hatte er sich in die Ars dictandi, die Kunst des Verfassens von Briefen und Urkunden, eingeübt. Die Beherrschung dieser Kunst beweist die umfassende Korrespondenz (an die 7000 Briefe, vor allem nach seiner Wahl zum Ordensgeneral).

Der Kontakt mit der Renaissance und dem Humanismus vertiefte sich wesentlich, als Ignatius nach seiner Entscheidung, das Leben im Sinn der Nachfolge

Jesu neu zu gestalten, im Alter von 33 Jahren ein philosophisch-theologisches Studium begann, das mit den humanistischen Fächern als Vorbereitung anfing[8]. Das humanistische Bildungsprogramm (Studia humanitatis) umfaßte als erstes die lateinische Grammatik, die als Tür zu jeder Wissenschaft galt und die Ignatius in Paris wiederholte. „Der Grund war, weil man ihn in den Studien mit solcher Eile (in Barcelona) hatte weitergehen lassen, daß er sich sehr ohne Fundament fand."[9] Unter Grammatik verstand man damals nicht einfach nur Morphologie und Syntax, sondern vielmehr das, was man heute Literatur nennt. Sie umfaßte drei Teile: die Kenntnis der richtigen Ausdrucksweise, die Erklärung der Dichter (Horaz, Virgil) und der anderen Autoren (Cicero, Quintilian) und die Schreibweise. Auf die Grammatik folgte die Rhetorik, die zum zentralen Fach erklärt wurde; damit erhielt sie zugleich eine dominierende Stellung innerhalb des herkömmlichen Fächerkanons der sieben Freien Künste. Die rhetorischen Übungen wurden durch das Rezitieren und Aufführen von Texten der Klassiker, insbesondere Terenz und Seneca, bereichert.

Wer die Studia Humanitatis hinter sich hatte, verfügte über eine umfassende klassische Bildung, die darauf abzielte, den Menschen nicht so sehr in Hinblick auf das „ewige Leben" vorzubereiten, wie das Mittelalter überwiegend dachte, sondern ihn erst zum Menschen zu machen, zur vollendeten Gesittung, zur „humanitas" zu erziehen. „Und diese erreicht man nicht dadurch, daß man sich mehr oder weniger umfangreiche Kenntnisse aneignet, sondern dadurch, daß man sich ein klares Bewußtsein seiner selbst und seiner eigenen Freiheit erwirbt und seinen Platz als Mensch unter Menschen findet. Wahre Lehrmeister, schreibt Petrarca, sind die, die uns keine Definition geben, die uns nicht belehren oder ‚nicht nur belehren über das, was Laster ist oder Tugend, indem sie mit diesem oder jenem Begriff unablässig in den Ohren liegen, sondern in der Brust eines jeden Liebe und Sehnsucht nach dem Guten... entzünden'."[10] Die Humanisten (neben Petrarca Salutati, Valla, Nebrija, Erasmus, Budé, Vives) griffen dabei auf das Bildungsideal der Antike, besonders auf Cicero zurück, um herauszustellen, daß das Wissen und die Studia litterarum den Menschen nicht indoktrinieren, sondern ihm zu seiner Selbstverwirklichung verhelfen sollen.

Daß Ignatius die neuzeitliche Anthropozentrik des Humanismus in seine Spiritualität aufnahm, ist im Prinzip und Fundament der Exerzitien formuliert, wenn dort bei aller Betonung der Ausrichtung des Menschen auf Gott hin zugleich gesagt wird: „Die anderen Dinge auf der Oberfläche der Erde sind zum Menschen hin geschaffen." Somit erhält der Mensch die Mittelstellung zwischen Gott und Welt. Oder wie es in der Meditation zur Erlangung der Liebe am Schluß der Exerzitien heißt: „Betrachten, wie Gott in den Geschöpfen wohnt, in den Elementen, indem er ihnen Dasein gibt, in den Pflanzen, indem er ihnen das Leben schenkt, in den Tieren, indem er ihnen sinnenhafte Wahrnehmung gibt, in den Menschen, indem er ihnen geistige Einsicht verleiht; und so auch in mir: wie

er mir Dasein gibt, mich belebt, mir Sinne erweckt und geistige Einsicht verleiht." Im Menschen als Individuum ist also die ganze Welt in einzigartiger Weise noch einmal verwirklicht; er vereinigt in seiner Natur alle Naturen des Universums. Er ist eine Synthese des Kosmos. Somit hat Ignatius den Mikrokosmosgedanken, der im Menschenbild der Renaissance und des Humanismus eine neue Aktualität gewann, aufgegriffen und für seine Spiritualität relevant gemacht.

Die Exerzitien und die Rhetorik

In seinem Roman „Pantagruel" beschreibt der französische Humanist François Rabelais (1494–1553) den Gegensatz zwischen der scholastischen Erziehungsweise und dem neuen Bildungsideal der Humanisten. Der Brief des alten Gargantua an seinen Sohn Pantagruel ist ein beredtes Zeugnis für die geistige Auseinandersetzung, die Ignatius während seiner Pariser Studienzeit (1528–1535) erfahren hat. In diesem Brief erinnert sich der Vater, wie er an der Sorbonne die pedantischen Hand- und Wörterbücher „Doctrinale" und „Graecismus" hat auswendig lernen müssen. Der mechanischen Gelehrsamkeit der Scholastik stellt er enthusiastisch die der Humanisten entgegen: „Jetzt sind alle Disziplinen zurückerobert, die Sprachen in ihre Bedeutung wieder eingesetzt. Die ganze Welt ist voll von gebildeten Menschen, gelehrtesten Lehrern, weiträumigen Bibliotheken." [11] Wenn Ignatius in den Satzungen der Gesellschaft Jesu neben den humanistischen Fächern die Logik und neben der positiven auch die scholastische Theologie vorsieht [12], so zeigt er eine Offenheit nach allen Seiten, die nicht gerade der Grundton jener Epoche war.

Bemerkenswert ist die ausdrückliche Erwähnung der Rhetorik unter den humanistischen Fächern und die Empfehlung von Redeübungen [13], sicher in der Überzeugung, daß rhetorische Sprachkunst für die apostolischen Ziele des Ordens ein vorzügliches Mittel darstellte. Man muß sich daran erinnern, daß die Rhetorik damals ein zentrales Fach war, dem etwa die Bedeutung der Logik im modernen Wissenschaftsbegriff zukam. Das Rhetorische gilt heute weitgehend, wenn auch inzwischen von einer Neuentdeckung gesprochen werden muß, als schöngeistig-ästhetisches Sprechen, als letztlich nur Formales, das man gleichsam abzulösen hat, wenn man zum „Eigentlichen" vordringen will. Für die Renaissance aber umfaßte die Rhetorik neben der Logik auch Wissensbereiche, die heute mehr in die Kommunikationswissenschaft fallen, also kein Kult der Form um der Form willen, sondern die Redekunst, die einen Gegenstand adäquat und überzeugend darzustellen vermag. Zu diesem Verständnis der Rhetorik haben neben der grundlegenden Abhandlung des Aristoteles die Schriften „De oratore" von Cicero und „Institutio oratoria" von Quintilian wesentlich beigetragen [14].

Ignatius war sicher der Meinung, daß in der klassischen Definition des Rhe-

tors als „vir bonus dicendi peritus" das „bonus" zunächst in bezug auf die Redlichkeit und Glaubwürdigkeit des Redners zu verstehen ist, aber auch auf die Art und Weise, wie er seine Gedanken vermitteln soll. Es drängt sich die Frage auf, ob und inwieweit sich Ignatius selbst der Rhetorik bedient hat. Da er mit einem pastoralen Interesse studierte[15], hat er sicher in diesem zentralen Fach wesentliche Anregungen zur methodischen Gestalung seiner persönlichen religiösen Erfahrung erhalten. Dabei geht es zunächst um die grundsätzliche Frage, wie beim Gefüge des Vortrags Redeinhalt und -form in Einklang gebracht werden können, damit die zu vermittelnde Botschaft ankommen kann.

Die lange Zeit der Schriftwerdung – von den ersten Aufzeichnungen seiner religiösen Erfahrungen in Loyola und Manresa (1521–1522) bis zur Veröffentlichung in Rom (1548) sind es etwa fünfundzwanzig Jahre – spricht dafür, daß in den Exerzitien ein an der Selbst- und Fremderfahrung bewährtes und wohldurchdachtes Gefüge zum Ausdruck kommt. Ignatius selbst hat sich zum Werdegang seines Werks geäußert, als Gonçalves da Camara ihn danach fragte: „Er habe die Geistlichen Übungen nicht in einem Zug niedergeschrieben, sondern zunächst nur einige Punkte, die er in seinem Inneren beobachtete und die er nutzbringend fand. Er habe geglaubt, sie könnten auch für andere Menschen von Nutzen sein, und daher habe er sie zu Papier gebracht."[16]

Betrachtet man zunächst den Redezweck, den die Exerzitien verfolgen, so wollen sie als Hauptziel weder einen Sachverhalt erklären noch ein Ereignis schildern, sondern zur Handlung anregen; sie tragen die Überschrift: „Geistliche Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen" (EB 22)[17]. Fragen wir nach der Verarbeitung des Stoffs, dann muß man in erster Linie feststellen, ob in den Exerzitien die seit der Antike bestehende Gliederung der Rede in „exordium", „propositio", „argumentatio" und „conclusio" zu finden ist. Dem Anfang der Rede (exordium oder prooemium) entspricht die oben erwähnte Überschrift, der Mitteilung des Redeziels (propositio) das „Prinzip und Fundament" (EB 23), der Durchführung der Rede (argumentatio) die „vier Wochen" der Exerzitien (EB 45–229) und dem Schlußteil (conclusio oder peroratio) die Meditation zur Erlangung der Liebe (EB 230). Demnach sind die Exerzitien grundsätzlich nach der klassischen Einteilung der Rede gestaltet. Der Mitte bzw. den „vier Wochen" ist der eigentliche Stoff gewidmet. Es ist der ausschlaggebende Teil, der durch das Exordium und die Propositio vorbereitet und durch die Conclusio zum Ausklang bzw. zur Tat gebracht wird.

Die Exerzitien als szenisch-dramatische Handlung

Wenn die Rede sich nur an den Verstand richten würde, dann wäre das Rhetorischste eine mathematische Beweisführung; da aber der Rhetor ganzheitlich den

Menschen ansprechen möchte (docere, delectare, movere), muß er seine Ideen und Begriffe mit Bildern, Vergleichen, Handlungen, Wiederholungen ausdrükken. Dessen ist sich Ignatius bewußt, wenn er immer wieder die Meditation durch die „Anwendung der Sinne" (EB 121–125) und mit Wiederholungsübungen gestalten läßt. Die Rhetorisierung einer Idee oder einer Botschaft besagt zugleich ihre plastische Darstellung, ihre Versinnlichung, die eine aufsteigende Skala vom einfachen Bild bis zur Inszenierung kennt. Die Inszenierung ist aber das Hauptmedium, das Ignatius benützt für die „argumentatio" in den „vier Wochen" der Exerzitien. So bringt er fast bei jeder Übung als Hinführung eine Inszenierungsanweisung: „Gestaltung des Raums", nämlich „mit der Sicht der Vorstellungskraft zu sehen, zu erwägen", zum Beispiel bei der Betrachtung über die Geburt Jesu „unsere Herrin sehen und Josef und die Magd und das Kind Jesus, nachdem es geboren ist; ich mache mich dabei zu einem kleinen armen und unwürdigen Knechtlein, indem ich sie anschaue, sie betrachte und ihnen in ihren Nöten diene . . . wie wenn ich gegenwärtig wäre" (EB 114). Die Funktion des Raums besteht nicht nur darin, daß durch ihn ein Aktionsrahmen für die Figuren erstellt wird, sondern daß er die Figuren und Figurengruppen miteinander in dialogische Relation setzt.

Gewiß kennt die Geschichte der Meditation und des Betens solche Inszenierungsformen bereits vor Ignatius, und er hat sicher diese Art der Betrachtung aus den geistlichen Schriften gekannt, etwa in der von ihm so intensiv gelesenen „Vita Christi" des Ludolf von Sachsen: „Wenn du . . . aus den Betrachtungen Frucht schöpfen möchtest, sollst du mit der ganzen Hingabe deines Herzens aufmerksam, zum Verkosten bereit . . ., dich dem, was durch den Herrn Jesus gesagt oder getan wurde und was darüber erzählt wird, so zuwenden, als wärst du gegenwärtig, als würdest du es mit eigenen Ohren hören und mit deinen Augen sehen." [18] Ignatius hat diese auf die Kirchenväter zurückgehende Meditationsmethode aufgenommen und mit neuen Elementen für seine Zeit ausgebaut, und zwar so, daß alle diese Inszenierungselemente zusammen ein Ganzes darstellen, das durch eine intensive Konzentration auf ein Ziel hin gekennzeichnet ist, das heißt einen übergreifenden Handlungszusammenhang, dem die Grundstruktur des Dramas zugrunde liegt.

Zur rhetorischen Ausbildung gehörte neben den Deklamationsübungen und der Inszenierung von Stücken der Klassiker die Einführung in die „Poetik" des Aristoteles, von der bereits 1508 eine Edition des Originaltextes vorlag. In seiner Dramentheorie als „Nachahmung einer Handlung" betont Aristoteles, daß diese nicht die kurzfristige Aktion einer Person, sondern eine zusammenhängende Handlungsfolge mit Reinigungsgeschehen (Katharsis) darstellt, an der eine, meist mehrere Personen beteiligt sind. „Drama", vom griechischen Verb „drao" („ich tue etwas", „ich führe etwas durch"), ist also nicht einfach eine Literaturform, sondern ein Tun, ein Handeln. Was das Drama zum Drama macht, ist gerade das

Element, das jenseits des Textes liegt und als Aktion zum Ausdruck kommt. Die Lyrik spricht einen Zustand aus, ein Roman erzählt eine Geschichte, das Drama führt einen Vorgang als Gegenwart auf. Seine Textgestalt ist nicht für die Lektüre gedacht, sondern um getan zu werden. Ein nicht gespielter, nicht vollzogener dramatischer Text ist unvollständig[19].

Ein solches „drao", das jenseits des Textes liegt und nur im Tun vollständig zum Ausdruck kommen kann, sind die ignatianischen Exerzitien: „Unter diesem Namen Geistliche Übungen", heißt es in der ersten Anmerkung, „ist jede Weise zu verstehen, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten... Denn wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man geistliche Übungen jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen" (EB 1). In den richtig gemachten ignatianischen Exerzitien vollzieht der Exerzitant ein bewegtes Geschehen, nämlich sein eigenes Leben in bezug auf die Nachfolge Jesu, wobei er vor die Lebensentscheidung („Wahl") gestellt wird, nach welcher Lebensweise er die Nachfolge Jesu konkret zu gestalten gedenkt.

Die zentrale Bedeutung der Wahl hat Karl Rahner dazu geführt, in diesem Vorgang das „Wesen der Exerzitien" zu sehen: „Die Exerzitien sind kein theologisches System. Theologisch betrachtet sind sie nichts anderes als eine Wahl, die Wahl der Mittel und des konkreten Weges, wie das Christentum in uns lebendige Wirklichkeit werde. Darauf allein kommt es Ignatius an: Daß der Mensch sich vor den ihn rufenden Herrn des ‚Reiches Christi' und der ‚zwei Banner' stelle und frage: Was soll ich tun? Was willst du in der Souveränität deines Willens von mir?"[20] Rahner signalisiert hier eine, wie er auch sagt, „existenzielle Entscheidung", die das Dramatische in sich birgt. Das hat R. Barthes vom Literarischen her ausdrücklich formuliert: „Wegen dieser zwei (im eigentlichen Sinne strukturellen) Ungewißheiten ... ist der multiple Text der Exerzitien dramatisch."[21]

Tatsächlich stellt die Grundgestalt der Exerzitien einen Handlungsablauf dar, der Hauptmerkmale des Konflikt- und Entscheidungsdramas aufweist. Die dramatische Aktion beruht auf der Kollision entgegengesetzter Kräfte und Willensrichtungen, einmal durch den Kampf zweier Parteien um die Macht oder um die Liebe einer dritten Person, zum anderen durch den Widerstreit zweier verschiedener Forderungen moralischer oder religiöser Natur[22]. Vor eine religiöse Forderung stellen die Exerzitien in der Tat, wie es in der schon zitierten ersten Anmerkung auch heißt: „Genauso nennt man geistliche Übungen jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen und, nachdem sie entfernt sind, den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden."

Diese Forderungssituation vollzieht sich in einer steigenden und fallenden Handlungsfolge, so daß die dramatische Aktion eine pyramidenähnliche Struk-

tur aufweist: Einleitung, Steigerung, Höhepunkt, Auflösung. Der Einleitung entspricht das „Prinzip und Fundament", der Steigerung die „erste Woche", dem Höhepunkt die „zweite Woche" und der Auflösung der Wahlakt. Damit ist aber nur der erste Teil der Handlung vollzogen, an den sich eine zweite Steigerung anschließt mit der „dritten Woche". Wer sich für den „Ruf des ewigen Herrn aller Dinge" entschieden hat, wird nun angeleitet, am Heilsdrama Jesu teilzunehmen, dessen Höhepunkt sein Tod und seine Auferstehung darstellt. In der „vierten Woche" findet die gesamte Handlung mit den Meditationen über die Osterfreude ihre Lösung, die mit der Himmelfahrt Christi zu Ende geht. Der ganze Prozeß wird am Schluß in der Meditation „Zur Erlangung der Liebe" als Epilog zusammengefaßt und vertieft, so daß beim Exerzitanten wie von selbst das Gebet entsteht: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen Willen" (EB 234). Insgesamt entspricht die Handlungsentwicklung in den Exerzitien der Struktur einer Dualogie, eines zusammengehörigen Doppeldramas, und zwar insofern die existentielle Grundproblematik des Exerzitanten vom Heilsdrama Jesu her ihre Antwort findet.

Weiterhin erinnert die Bauform der Exerzitien in „Wochen" und „Übungen" an die Einteilung des Dramas in Akte und Szenen. Wenn Drama Handlung durch Sprache im Dialog ist, so wird diese dialogische Grundkonzeption in den Exerzitien voll bestätigt, in denen der Exerzitant in jeder Übung mehrere Zwiegespräche (Kolloquien) mit den „Personen" hält, die in der Meditation erscheinen (Christus, Maria, die Engel, die Hirten). Nicht zuletzt entspricht das Zusammenwirken von Exerzitienverfasser, Exerzitienmeister und Exerzitanten der Arbeitsteilung einer Aufführung zwischen Verfasser, Regisseur und Darstellern. Die enge Verflechtung von Wort und Handlung bringt mit sich, daß jede Seite bei aller Selbständigkeit mit der anderen zusammenhängt. Der Darsteller ist der eigentliche Träger der Aufführung; er verkörpert und interpretiert den Text des Autors und darf seine Rolle frei gestalten, aber nicht willkürlich. So braucht er die Anweisungen eines Leiters, der zwischen Text und Aufführung vermittelt. Die Grundweise dieses Zusammenwirkens kann in den Exerzitien von jedem bestätigt werden, der sie gemacht hat.

Aber wo ist in den Exerzitien der Zuschauer? Ohne Publikum gibt es keine Darbietung. Erst in der Aufführung zeigt sich die Qualität des Werks, ob das Publikum es als Wiedergabe der Realität annimmt oder ablehnt. Zum anderen wird der Zuschauer genötigt, mitzuerleben, was der Darsteller vorführt. Es geschieht hier auch eine gewisse Identifikation zwischen Figur und Zuschauer, aber eben nur eine gewisse, die oft sogar sehr intensiv werden kann, aber nie vollständig. Diese unaufhebbare Differenz, die das Drama letztlich bei aller Wiedergabe menschlicher Realität zum Spiel macht, wird in den Exerzitien aufgehoben, indem der Träger der Aufführung zugleich der Zuschauer ist. Der Exerzitant ist nicht eingeladen, eine noch so großartige Rolle zu spielen, sondern „sich selbst

zu besiegen und sein Leben zu ordnen". So wohnt er seinem eigenen „Drama", seiner Lebensgeschichte in bezug auf die Nachfolge Jesu bei. Die Fiktion, die zwischen der Problematik der dramatischen Handlung und der konkreten Lebenssituation des Zuschauers immer bleibt, wird in den Exerzitien im Ernst des Lebens aufgelöst, und zwar besonders deswegen, weil ihnen letztlich das persönliche „Drama" des Autors selbst zugrunde liegt. Dadurch sind sie bei aller kunstvollen Komposition ohne die Lebensproblematik und die religiöse Erfahrung ihres Urhebers nicht möglich.

Ignatius als Dramatiker und das Jesuitentheater

Der Autor eines Dramas benötigt neben einem außergewöhnlichen Einfühlungsvermögen in die Undurchdringlichkeit menschlicher Situationen ein technisches Können. Daß Ignatius durch seine höfische Erziehung und seine humanistische Ausbildung mindestens grundlegende Kenntnisse über rhetorische und dramatische Stücke besaß, ist nicht zu bestreiten. Aber es mußte ihm irgendwie diese Art der Kommunikation gelegen sein. Wir finden in seiner Lebensgeschichte eine mehr als Anekdote erzählte Begebenheit, die deutlich zeigt, daß er die szenische Darstellungsform liebte und beherrschte. Es handelt sich um den baskischen Tanz, den er in Paris vor einem betrübten Kranken vorführte, um ihn zu erheitern. Davon ist beinahe in jeder biographischen Darstellung des Heiligen die Rede. Es wird aber nicht wahrgenommen, daß ein baskischer Tanz von Gestik und Mimik begleitet ist[23]. Ein solches wortloses Spiel, die Pantomime, gehört zu uralten Formen der szenischen Darstellung. Die große Mitteilungsfähigkeit, die Ignatius sowohl im persönlichen Gespräch als auch in seinem umfassenden Briefwechsel charakterisiert, ist bekannt. Er besaß aber auch szenische und spielerische Fähigkeiten, mindestens in einer Weise, die im Gegensatz zu den strengen und humorlosen Ignatiusbildern steht.

Sein dramaturgisches Können zeigt weiter eine gründliche Beherrschung der literarischen Komposition. Die Gesamtstruktur eines Dramas hängt, wie die Exerzitien selbst zeigen, von einem wohldurchdachten Gleichgewicht einer Vielfalt von Elementen ab, die alle zum Gesamtziel beisteuern. So gilt das Drama unter allen Formen der Dichtung als die komplizierteste. Die Worte sollen in Bewegung und Handlung überführen, deshalb sind sie sparsam zu verwenden, nur insofern sie für die Aktion notwendig sind. Zur Vermittlung von Stimmung, Spannungen oder Zuneigungen gilt das Drama als literarisch sparsamstes Ausdrucksmittel. Der „wortkarge", der „unliterarische" und „ausdrucksarme" Verfasser der Exerzitien, dieser Gemeinplatz der Ignatiusdeutung findet also hier seine Erklärung bzw. seine Widerlegung; denn gerade diese „wortarme", „unliterarische" Art zu schreiben, die im Dienst der Handlung steht, besagt ein großes lite-

rarisch-rhetorisches Können und wird vom Autor ausdrücklich gewollt, wie es in der zweiten Anmerkung heißt: Der Exerzitiengeber soll „die Geschichte der Betrachtung treu erzählen, indem er die Punkte nur in kurzer oder zusammenfassender Erläuterung durchgeht" (EB 2)[24].

Die Sprache ist in den Exerzitien wie in der dramatischen Dichtung sekundär, der Satzbau fragmentarisch, die Wörter alltäglich, je nach der Wirkung, die man beabsichtigt. Bertolt Brecht forderte von einem guten Stückeschreiber die Fähigkeit, eine „gestische Sprache" zu schaffen[25]. Genau das kennzeichnet den Sprachgebrauch der Exerzitien: auf die Handlung hin zu schreiben und nicht die Handlung in den Dienst einer gehobenen poetischen Sprache zu stellen. Daß Ignatius auch literarisch gehoben schreiben konnte, wenn es auch ihm nicht so lag, beweisen einige der von ihm selbst geschriebenen Briefe[26].

Mit dem Aufgreifen des Dramatischen hat Ignatius über die literarische Form hinaus zugleich ein urmenschliches Geschehen in seine Spiritualität aufgenommen. Der Mensch fing vor seinen unbeantwortbaren Lebensfragen an zu tanzen, zu schreien, zu beten, zu spielen. Das Drama ist, geistesgeschichtlich gesehen, der Versuch, das Tragische zu überwinden. Ein noch so ausweglos Konflikt, der trotzdem auf irgendeine Auflösung hoffen läßt, ist keine tragisch-pessimistische Lebensverneinung, sondern ein realistisches Hoffen gegen alle Hoffnung. Dieses urbiblische bzw. urchristliche Drama, aus der Tragik des Kreuzes das Leben zu gewinnen, aus dem Chaos (zunächst im eigenen Leben) einen Kosmos zu machen, bildet genau das Anliegen der „Geistlichen Übungen, um über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen".

Als urmenschliches ist das Drama zugleich ein religiöses Geschehen. Die griechische Tragödie entstand aus dem Dithyrambos, dem Lied zu Ehren des Gottes Dionysos. Sie galt als Vorbild für die römischen Dichter. Die Dramen der Klassiker dienten wiederum in der Renaissance, wie gesagt, für die humanistische Ausbildung und zur Erneuerung des Theaters. Das Mittelalter entwickelte aber seinerseits gegen Ende des 10. Jahrhunderts das geistliche Spiel, das bis heute Anerkennung findet[27]. In diese religiöse und humanistische Tradition stellt sich Ignatius, wenn er zur apostolischen Gestaltung seiner spirituellen Erfahrungen auf rhetorisch-dramatische Kommunikationsformen zurückgreift. Dadurch hat er dem von ihm gegründeten Orden zunächst eine Methode für die unmittelbare Verkündigung gegeben, aber zugleich den Anfang für eine religiöse Dichtung gesetzt, für deren reiche Wirksamkeit die Literaturgeschichte des Jesuitendramas spricht. Das Merkwürdige dabei ist aber, daß die Jesuiten selbst, mindestens einige der richtunggebenden Ignatiusforscher (Hugo Rahner, Pedro de Leturia), die enge Verbindung zwischen Exerzitien und Jesuitendrama nicht sahen, denn der Gründer galt ja als „unliterarisch". Demgegenüber muß man nach dem Gesagten wohl betonen, daß dieses Mißverhältnis zwischen Gründer und Orden, wie R. Barthes am Anfang herausstellte, auf dem Mißverständnis dessen beruht, was Li-

teratur ist. Daher sind die „Exercitia Spiritualia" als das allererste Jesuitendrama zu bezeichnen. Sie zu inszenieren versuchen, würde sich religiös wie literarisch lohnen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Barthes, Sade, Fourier, Loyola (Frankfurt 1974) 49. [2] Ebd. 51. [3] Ebd. 53.
[4] R. García-Mateo, Igantius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt. Spanien 1491–1527, in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hrsg. v. M. Sievernich u. G. Switek (Freiburg 1990) 19ff.
[5] I. v. Loyola. Bericht des Pilgers, übers. v. B. Schneider (Freiburg 1977) Nr. 6.
[6] E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1954) 158f.
[7] R. Garcia-Mateo, a. a. O. 25.
[8] J. M. Madurell, C. de Dalmases, Jeroni Ardévol, maestro de San Igancio, y la enseñanza de las humanidades en Barcelona de 1508 a 1544, in: Archivum Historicum SJ 37 (1968) 370–407.
[9] Bericht des Pilgers 73.
[10] E. Garin, Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik (Reinbek 1964) Bd. 1, 32.
[11] Ebd. 27.
[12] Satzungen der Gesellschaft Jesu, übers. v. P. Knauer (1980) Nr. 351.
[13] Ebd. 352, 457, 448, 484.
[14] H. Lausberg, Hb. d. literarischen Rhetorik (München 1960) 44ff.
[15] Zur philosophischen Ausbildung vgl. R. García-Mateo, Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft, in dieser Zschr. 208 (1990) 315–325.
[16] Bericht des Pilgers 99.
[17] EB.: I. v. Loyola, Exerzitienbuch (zit. n. Nummern).
[18] Zit. n. A. Falkner, Das Vorwort zum „Leben Jesu Christi", in: Geist und Leben 61 (1988) 278.
[19] Aristoteles, Poetik 3ff., 9ff.
[20] K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch (München 1965) 15.
[21] R. Barthes, a. a. O. 54. Für Parallelen zum Psychodrama vgl. E. Frick, M. Fühles, Imagination in den Exerzitien, in: Gottes Nähe, hrsg. v. P. Imhof (Würzburg 1990) 141ff.
[22] M. Pfister, Das Drama. Theorie und Analyse (München 1982).
[23] A. F. Schack, Historia de la literatura y del arte dramático en España (Madrid 1885) Bd. 1, 166f.
[24] S. Neumeister, Das unlesbare Buch. Die Exerzitien des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Geist und Leben 59 (1986) 275–293.
[25] M. Esslin, Was ist ein Drama? Ein Einführung (München 1978) 35.
[26] Vgl. den Brief an den König von Portugal vom 6. 3. 1543, in: Monumenta Ignatiana, Epistolae et Instrucciones, Bd. 1, 243ff.
[27] W. Rupp, Zur Theologie der Passionsspiele, in dieser Zschr. 208 (1990) 326–344f.

UMSCHAU

Die dunkle Krone

Zu Joseph Bernharts Essays über die Tragik im Weltlauf

Manfred Weitlauff, Präsident der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, hat es unternommen, die teilweise längst vergriffenen, teils noch unveröffentlichten Arbeiten Bernharts zum großen Thema der Tragik im Weltgeschehen in einem ebenso ansprechend wie sorgfältig gestalteten Sammelband herauszubringen[1]. Was zustande kam, ist eine literarische Konstellation, die beziehungsreich an das auf dem Umschlag abgebildete Sternbild „Krone" erinnert und die Bemühungen um eine Vergegenwärtigung von Bernharts geistigem Vermächtnis eindrucksvoll fortführt.

Der Band umkreist mit den zwischen 1917 bis 1960 veröffentlichten Beiträgen das Thema, das sich dem Autor auf Grund seines Lebenskonflikts ebenso wie durch die zeitgeschichtliche Situation aufnötigte, an dem er sich wundrieb und an dem er zugleich zu seiner Identität als der sensibelste Existenzdenker dieses Jahrhunderts reifte. Das verbindet ihn ebenso mit dem leidgeprüften Peter Wust, wie es ihn von diesem abgrenzte. Während Wust in seinem Meisterwerk „Ungewißheit und Wagnis" (von 1937) eine Schichtenanalyse des gleicherweise durch Ungesichertheit und Risikobereitschaft gekennzeichneten Existenzaktes bietet, gründet für Bernhart die Tragik des Menschseins vornehmlich in seiner Welt- und Geschichtsverhaftung.

Dieser gestörten „Symphonik" ist nur die ästhetische Kategorie des Tragischen angemessen. Damit bekennt sich in Bernhart ein genuin kritischer Denker zum Vorrang künstlerischer Einfügung in das Wirklichkeitsgefüge (45). Und dieser Blick dringt schon deshalb tiefer als der des philosophischen und wissenschaftlichen Forschens, weil er ungleich klarer als diese die Todeslinie wahrnimmt, die allem Lebendigen gezogen ist, und damit den ontologischen Widerspruch, an dem das Seiende insgesamt leidet. Nach einem von Bernhart aufgenommenen Gedanken des Kirchenlehrers Laktanz ist die Welt aus widerstreitenden und doch aufeinander verwiesenen Elementen aufgebaut: kein Licht ohne Finsternis, kein Oben ohne ein Unten, keine Wärme und Weichheit ohne Kälte und Härte (38). Einer Form kann ihre Materie zugleich Leben und Tod sein; der erste Schritt zu ihrer Verwirklichung ist schon der Abfall von ihr (46); was reicher an Leben, ist auch schon näher dem Tod (47).

Selbst auf der Erkenntnisarbeit lastet diese Tragik. Als rational angelegte Wesen suchen wir vergeblich, die sich immerfort entziehende Wirklichkeit der Nötigung zur Synthese und Systembildung zu unterwerfen, der sie doch als irrationaler Prozeß auf immer trotzt (48). Dennoch erkennen wir erschauernd, daß sogar das in der Schöpfung des heiligen Gottes im Grund Unbegreifliche, das Böse, sein dunkles Recht behauptet. Denn nicht der Geist der Anbetung, sondern der Geist der Auflehnung erwies sich als erster Anreger der Kulturbildung; nicht der friedfertige Abel, sondern der Brudermörder Kain ging als der erste Städtegründer in die Kulturgeschichte der Menschheit ein (35). Tiefer dringen in dieses Dunkel nur die erleuchteten Augen des Glaubens; denn „der Moralische steht zum Guten wie der Geizige zu seinem Vermögen, von dem er nichts hat als das Bewußtsein, daß er es hat" (44). Nur der Glaubende erblickt die rational nicht zu verrechnende Antwort auf die große Menschheitsfrage im Kreuz dessen, der leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen (85).

Mit dieser Einsicht schloß der letzte Beitrag des „Ursprungswerks" (von 1917), der unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs noch dafür votierte, daß durch die Leiderfahrungen dieses Krieges „den Fragen der Theodizee keine neuen hinzugefügt", sondern nur der Schrecken über

die „Häufung des sittlichen und physischen Elends" gesteigert werde (87). Im Vorgefühl des Zweiten Weltkriegs ändert sich mit der politischen Szene auch die theoretische Position. Was bisher Theodizee hieß, müsse mit größerem Recht Anthropodizee genannt werden (91). Nicht um die Erlösung von der Tragik geht es, sondern um die Einstimmung in den Notschrei des Gottverlassenen, der noch als Auferstandener die Wunden seiner Kreuzigung behielt (99f.). Denn die Dämonie der Chaostiefen ballte sich in diesem „Heute" nicht nur „zu besonderer Dichte"; sie griff auf den Menschen selber über und führte zu „einem mehr oder weniger jähen Abbruch der Seinsform, die sich selbst mit dem Namen homo sapiens bezeichnet hat" (116). Mehr noch: Sie warf ihre Schatten über den Sprecher dieser Einsicht, der denunziert, in seiner Vortragstätigkeit behindert und schließlich, wie Arthur Maximilian Miller bezeugt, nur durch die Intervention Mussolinis davor bewahrt wurde, „im Grauen des Konzentrationslagers" unterzugehen[2].

Diesem Einbruch des Biographischen in die Welt- und Geschichtstheorie folgt, vervollständigend und profilierend, das auf profunde Sachkenntnis gestützte Nachwort des Herausgebers. In gedrängter Kürze entwirft es die Umrißskizze der längst überfälligen Werkbiographie Bernharts. Seine Zugehörigkeit zum Typus des Existenzdenkers, dem die eigene Lebensgeschichte zur Gegenprobe seines Denkens gerät, hätte schwerlich eindrucksvoller demonstriert werden können. Was sich in Weitlauffs einfühlsamer Nachzeichnung darstellt, ist ein Lebensbild, dem die Tragik nach Art eines Gesetzes eingeschrieben ist. Erschüttert nimmt man die Wunden wahr, die sich der Hochsensible in der leidvollen Ablösung vom Priestertum zuzog, betroffener noch die Verletzungen, die ihm dabei durch eine rigorose Kirchenbürokratie zugefügt wurden, bewundernd die Treue, mit der der Verfemte dennoch zur Kirche hielt, zu schweigen von der wirtschaftlichen Misere, die den Hochbegabten zum literarischen Gelegenheitsarbeiter degradierte und dadurch von der Ausarbeitung großer Werke abhielt, zu denen er wie kaum ein anderer befähigt gewesen wäre.

Um so leuchtender heben sich vor diesem Hintergund die Publikationen Bernharts ab, allen voran das wunderbare „De profundis", aber auch „Chaos und Dämonie" und nicht zuletzt die zu neuer Aktualität gelangte Würdigung „Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier" (Neuauflagen im Verlag Anton H. Konrad, Weißenhorn). Daß Bernhart besonders darunter litt, daß er von der Fachtheologie übergangen wurde, teilt er mit Leidensgenossen vom Rang Romano Guardinis und Peter Wusts, deren Stimmen gleichfalls dort resonanzlos blieben, wo sie in erster Linie hätten gehört werden müssen. Ob unter den gegenwärtigen Bedingungen eine neue Solidarität mit diesen „Außenseitern" zustande kommt, bleibt abzuwarten. Der vorliegende Band ist eine einzige Aufforderung dazu. *Eugen Biser*

[1] Bernhart, Joseph: Tragik im Weltlauf. Hrsg. v. Manfred Weitlauff. Weißenhorn: Konrad 1990. 314 S. Lw. 29,80.

[2] A. M. Miller, Die Vorausgegangenen (Memmingen 1973) 102.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Emeis, Dieter: *Zwischen Ausverkauf und Rigorismus.* Zur Krise der Sakramentenpastoral. Freiburg: Herder 1991. 120 S. Kart. 16,80.

In der Umbruchsituation von Volkskirche zur Gemeindekirche werfen sich vor allem in der Sakramentenspendung Probleme auf. Soll die Kirche jedem das gewünschte „Zeichen des Heils" spenden, selbst wenn keine Beziehung zu einer christlichen Gemeinde besteht, keine christliche Praxis im alltäglichen Leben vollzogen wird und nur der gesellschaftliche Teil des sakralen Ritus, also ein familiäres Fest, gewünscht wird? Diese Fragestellung betrifft die Spendung der Taufe und der Firmung ebenso wie die Erstkommunion und die Ehe. Dieter Emeis, Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster, nennt die Alternative des Handelns, wenn er von „Ausverkauf" oder „Rigorismus" spricht. Für beide Ansichten gibt es heute Vertreter in der deutschen Kirche. Wo eröffnet sich nun ein Weg, der der christlichen Gemeinde ihre Identität in Würde sichert und der zugleich auch das unter sozialen Zwängen verborgene Heilsbegehren eines modernen Menschen ernst nimmt? Emeis gibt eine Antwort, die theologisch und pastoral verantwortet ist. Nachdem er die Situation als „Situation des Übergangs" charakterisiert hat (1. Kap.), bringt er im 2. Kapitel Perspektiven zur Orientierung, indem er Sinn und Sendung der Kirche, das Problem einer gestuften Kirchenzugehörigkeit und einzelne Elemente der Sakramente heraushebt. Das lange 3. und 4. Kapitel entwirft Handlungsperspektiven für den Gesamtbereich Sakramentenpastoral, die aber in die Gemeindepastoral integriert ist, und für die Pastoral einzelner Sakramente, in der eher kasuistisch dem einzelnen, differenziert zu sehenden „Fall" nachgegangen wird. Emeis erwartet sich einen neuen Anfang aus der Glaubensgemeinschaft. Sie ist ein „katechemunaler Ort", sie kann Menschen lebendig in Sakramente einführen, sie müßte auch ein Erwachsenenkatechumenat verantworten. Bei allem Optimismus in dieser Hinsicht hält Emeis auch den Aufschub eines Sakraments für möglich – als neue Chance des „Lernen des Glaubens" – und die Substituierung eines Sakraments, etwa vor der Erstkommunion durch die Übergabe des „Vaterunsers" oder vor dem Ehesakrament durch einen christlich-kirchlichen Segen.

Dies alles sind gewichtige Impulse, die hoffentlich zu einer neuen Debatte über die Sakramentenspendung führen. Kritik kann nur geäußert werden im Hinblick auf manche Begriffe. „Berufungspastoral" (40) wird im Kontext von geistlichen Berufen gebraucht. „Pastoral der Gastfreundschaft" (43) im Bereich der Tourismusseelsorge und statt von „katechemunalen Orten" (67, 79) zu sprechen, sollte man bei „Lernorten des Glaubens" (Karl Lehmann) bleiben. Trotz dieser Kritik: eine notwendige, anregende Publikation. *R. Bleistein SJ*

Spital, Hermann Josef: *Damit auch wir auferstehen.* Die Osterbotschaft. Freiburg: Herder 1991. 120 S. Kart. 17,80.

Die Meditation wird heute als immer notwendiger erkannt, und dies aus zwei Gründen: einmal weil das moderne Leben in seiner Hektik die Innerlichkeit aushöhlt, zum anderen, weil in einer säkularisierten Gesellschaft der Geschmack an der einmaligen Wahrheit Gottes abhanden kommt. Man muß mehr denn je – wie Ignatius von Loyola sagt – die Wahrheit „innerlich fühlen und schmecken" lernen. Nach solchen Grundsätzen legt der Bischof von Trier 33 Meditationen vor, die in die drei Kapitel geordnet sind: Zeit der Buße – Zeit der Gnade, Zu seinem Gedächtnis, Österliches Leben. Die leicht lesbaren, anregenden Meditationen setzen in der alltäglichen Lebenssituation an. Diese stellt die Herausforderung dar, sich auf den Weg in die christliche Wahrheit zu machen, ihr nachzuden-

ken. Eine vermittelnde Rolle spielen dabei Wort und Ritus der Liturgie. Am Ende führt die Meditation zum Wort der Hl. Schrift. In ihm kommt der Meditierende an. Es leuchtet ihm aufgrund des Weges, den er nachdenklich gegangen ist, neu auf. Es hat für ihn einen neuen Geschmack bekommen. Wichtig bei diesen Meditationen ist, daß es am Ende nicht um eine individualistische Heilsfreude geht. Bischof Spital legt immer großen Wert auf die Gemeinschaft und dabei nicht zuletzt auf die Kirche, die mit allen Licht- und Schattenseiten wahrgenommen und immer neu unter die Maßstäbe des Zweiten Vatikanischen Konzils gestellt wird. Eigentlich bietet das Bändchen Meditationen für die Tage um Ostern. Sie eignen sich aber für alle Tage des Kirchenjahrs; denn immer wieder müssen Christen sich versöhnen lassen (2 Kor 5, 20) und mit dem Auferstandenen auferstehen. Ostern ereignet sich in der Tat der Nächstenliebe, in der Überwindung der Ratlosigkeit, im Reichtum des Teilens. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Vielzahl geschichtlich-gesellschaftlicher und kultureller Kontexte prägt notwendigerweise auch das Christentum und führt zu einer Pluralität von Christentümern. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, skizziert diese verschiedenen Gestalten und nennt die Folgen, die sich für das Christentum in Europa daraus ergeben.

Johannes Röhrig untersucht das Deutschland- und Deutschenbild italienischer Autoren der heutigen Generation, die in Deutschland leben und deutsch schreiben. Im Vordergrund steht das Werk von Franco Biondi und Carmine Abate.

Das Thema Gesetz und Gnade spielt in den Paulusbriefen eine zentrale Rolle. In welchem Sinn es für die Moraltheologie und für das sittliche Handeln des Christen bedeutsam ist, zeigt Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Der europäische Einigungsprozeß scheint sich vorrangig auf Ökonomie und Finanzen zu beschränken. Matthias Lutz-Bachmann, Professor für systematische Theologie an der Freien Universität Berlin, macht auf die wesentliche Bedeutung einer erneuerten europäischen Kultur aufmerksam und fragt nach dem Beitrag der Christen.

Die Organtransplantation wirft nach wie vor eine Reihe rechtlicher und menschlicher Probleme auf, und zwar bei der Organentnahme von Toten und von Lebenden. Werner Wolbert, Professor für Moraltheologie an der Universität Salzburg, befaßt sich mit diesem Fragenkreis.

Rogelio Garcia Mateo versucht die Meinung zu korrigieren, das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola sei gänzlich unliterarisch. Er weist auf die dramatische Struktur des Textes und seine Verbindung zum Jesuitenschauspiel hin.

Rüstungsexportkontrolle

Der Golfkrieg hat mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt, welch verheerende Folgen Rüstungsexporte haben können. Besonders ins Kreuzfeuer internationaler Kritik geriet die Bundesrepublik, da deutsche Unternehmen vor allem Rüstungstechnologie an den Irak geliefert hatten. All dies hat zu einem breiten politischen Konsens über die Notwendigkeit weitgehender Einschränkungen von Rüstungsexporten vor allem in die Entwicklungsländer geführt.

Niemand wird dieser Forderung grundsätzlich widersprechen. Doch viele der diskutierten Maßstäbe für Waffenexporte erweisen sich bei genauerem Zusehen als widersprüchlich und fragwürdig. Dies gilt zum Beispiel für die Forderung eines vollständigen Rüstungsexportverbots bzw. wenigstens einer Beschränkung auf Nato-Länder, wie es vor allem die Friedensbewegung verlangt. Beide Vorschläge haben sicher den Vorzug, daß sie eindeutig und darum leicht anwendbar sind, auch wenn sie Umwegexporte über ausländische Tochterfirmen oder Kooperationsverträge nicht erfassen. Dennoch sind sie aus drei Gründen problematisch. Erstens verhindern sie nur den Export, nicht aber die Produktion von Waffen, was zur Folge haben dürfte, daß manche betroffenen Länder teure eigene Rüstungsindustrien aufbauen. Zum zweiten ist schwer einzusehen, warum Waffenexporte in Nato-Länder (z. B. Norwegen) moralisch unbedenklicher sein sollen als in Nicht-Nato-Länder (z. B. Schweden), zumal wenn man an das Nato-Land Türkei denkt, das für schwere Menschenrechtsverletzungen verantwortlich ist. Schließlich verbirgt sich hinter der undifferenzierten Forderung des Waffenexportverbots in Entwicklungsländer die politische wie kulturelle Anmaßung der reichen Länder, Waffen in ihren Händen seien ethisch zumindest weniger bedenklich. Diese einseitige Sicht ist für die Länder der Dritten Welt völlig unannehmbar.

Will man glaubwürdig gegen unverantwortliche und zügellose Waffenexporte vorgehen, muß man Ursachen und Zusammenhänge dieses Problemkreises nüchtern analysieren und politisch-ethisch reflektieren, um möglichst wirksame Kriterien zu finden. Dabei ist von der grundlegenden Frage auszugehen, ob und inwieweit sich Produktion und Einsatz von Waffen überhaupt legitimieren lassen. Die traditionelle und schwer widerlegbare Antwort lautet: *Jedes* Land hat ein Recht auf Selbstverteidigung und braucht daher zum Schutz seiner inneren wie äußeren Sicherheit Polizei und Militär, die ihre Aufgaben nicht ohne Waffen erfüllen können. Dieses Argument wird auch nicht dadurch hinfällig, daß sich diese Waffen (wie viele andere Dinge) mißbrauchen lassen (zum Beispiel durch die einstige Militärjunta im Nato-Land Griechenland).

Wer dieser Begründung nicht folgen kann, muß für Gewaltfreiheit als ein absolutes Prinzip eintreten, dem im Konfliktfall alle anderen Werte unterzuordnen sind. Dies impliziert die Aufgabe des Rechts auf Selbstverteidigung und die Bereitschaft, sich schutzlos jenen auszuliefern, die derartige moralische Hemmungen nicht teilen. Eine realistischere ethische Alternative wäre eine „vorrangige Option für Gewaltfreiheit" im Rahmen einer Güterabwägung, die auch andere Werte wie zum Beispiel Gerechtigkeit, Freiheit und das Recht auf Selbstverteidigung berücksichtigt. Will man eine unglaubwürdige Doppelmoral vermeiden, wird man auch den Entwicklungsländern einräumen müssen, die für ihre Sicherheit notwendigen Waffen zu besitzen. Sollen sie diese nicht selbst zu weit höheren Kosten herstellen, müssen sie sie importieren, das heißt ein generelles oder nur auf die Dritte Welt begrenztes Waffenexportverbot ist unhaltbar.

In diesem Zusammenhang ist einmal mehr zu berücksichtigen, daß die reichen Länder faktisch eine weltweite Vorbildfunktion ausüben, ob dies nun wünschenswert ist oder nicht. Die Entwicklungsländer beanspruchen begreiflicherweise gleiche Rechte und Chancen und orientieren sich an den Industrieländern – auch im sicherheitspolitischen Bereich. Darum ist zu befürchten, daß der durchschlagende Erfolg der amerikanischen Rüstungstechnologie im Golfkrieg dank seines Demonstrationseffekts viele Entwicklungsländer veranlassen wird, sich ihrerseits um möglichst moderne Waffen zu bemühen. Umgekehrt gilt aber auch: Je mehr die reichen Industrieländer selbst abrüsten, indem sie ihre militärischen in zivile Produktionskapazitäten umwandeln (Konversion) und gewaltfreie Lösungen (auch in nichtmilitärischen Konflikten) praktizieren, desto wirksamer und glaubwürdiger können sie zur Begrenzung des internationalen Waffenhandels beitragen.

Diese Überlegungen sind in konkrete politische Maßnahmen umzusetzen, um die Produktion, den Export und vor allem den Mißbrauch von Waffen generell zu begrenzen. Folgende Kriterien könnten dabei die Richtung weisen: Lieferung ausschließlich defensiver Waffen; Verbot von Waffenexporten in Länder, die internationale Abkommen wie zum Beispiel den Atomwaffensperrvertrag nicht ratifizieren und einhalten; Verbot jeglicher Waffenausfuhren (mit harten Sanktionen) aus rein wirtschaftlichen Gründen; striktes Verbot des Exports von Waffen und Rüstungstechnologie (einschließlich „Dual-use"-Gütern) an Regime, die Angriffskriege führten oder Waffen menschenrechtswidrig gegen die eigene Bevölkerung einsetzten bzw. begründeten Anlaß zu dieser Befürchtung geben; politische Kontrolle aller Rüstungslieferungen durch die Parlamente, was größtmögliche Transparenz einschließt; Förderung kollektiver regionaler Sicherheitssysteme nach dem Vorbild der KSZE in Europa. Wären bei den Rüstungsexporten in den Irak diese Kriterien eingehalten worden, wäre der Golfkrieg vermutlich zu vermeiden gewesen. *Johannes Müller SJ*

Harald Schützeichel

„Wohin soll ich mich wenden?"

Zur Situation der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum

Als Franz Schubert seine Deutsche Messe schrieb, konnte er nicht ahnen, daß der Text seines Kyrie einmal so treffend die Situation der Kirchenmusik am Ende des 20. Jahrhunderts beschreiben würde. Denn wer heute mit Kirchenmusikern spricht, stellt häufig eine große Ratlosigkeit und Resignation fest. Die Kirchenmusik im deutschen Sprachgebiet steckt ohne Frage in einer tiefen Krise, die mehrere Ursachen hat, doch vor allem durch eine halbherzige Verwirklichung der durch das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gesetzten Liturgiereform hervorgerufen wurde. Die häufig zu hörenden Klagen über den Rückgang der (Kirchen-)Chorsänger, über das diffuse Berufsbild des Kirchenmusikers, über das nicht selten unerfreuliche Verhältnis von Musikern und Theologen sind Ausdruck einer Stagnation, die typisch ist für eine Zeit des „Schon – noch nicht": Das Neue (die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums) ist zwar schon da, das Alte (die Tridentinische Ordnung) aber noch nicht völlig überwunden. Typisch für diese Situation ist auch die Spaltung in zwei verschiedene Parteien: Die traditionellen Kräfte glauben, daß man sich angesichts der scheinbar offenkundigen Unfruchtbarkeit der liturgischen Reformen wieder zurückorientieren und die alte Ordnung zumindest teilweise wieder einführen sollte. Dagegen sind die Reformkräfte der Ansicht, man müsse den Blick heute mehr denn je nach vorne richten und die hemmenden Relikte der alten Ordnung endgültig ablegen, damit die Reform sich überhaupt erst richtig entwickeln kann (ein Vergleich mit manchen politischen Ereignissen in Osteuropa drängt sich geradezu auf).

Die Liturgie: Feier des Priesters oder Feier der Gemeinde?

Der Streit um die zukünftige Richtung der Kirchenmusik wurzelt letztlich in der Frage, was denn Liturgie eigentlich ist, wer sie feiert und worin ihr Sinn besteht. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war man der Ansicht, daß die Liturgie nicht nur von Gott begründet und eingesetzt wurde, sondern auch ihr konkreter Ablauf – bis hin zur kleinsten Rubrik – göttlichem Gesetz entsprach. Infolgedessen kam es vor allem darauf an, daß der Priester als Stellvertreter Christi die liturgischen Riten korrekt einhielt und sie gemäß den vorgeschriebenen

Rubriken zelebrierte. Kriterium für die Gültigkeit war also allein die ordnungsgemäß vorgetragene äußere Form, und dicke Bücher wurden geschrieben, um jedes nur denkbare Detail peinlich genau festzulegen. Ganz in diesem Sinn kann dann auch Franz Xaver Witt, der Begründer des Allgemeinen Cäcilienvereins, 1881 feststellen, „daß man in der Liturgie zuerst legal, dann fromm sein muß, mit anderen Worten, daß die exakte Durchführung der rituellen Vorschriften das von Gott gewollte Erste, also die Vorbedingung alles Andern ist“ [1].

Nach diesem Liturgieverständnis spielt es keine Rolle, ob eine Gemeinde während der Zelebration des Priesters anwesend ist oder nicht. Diese hatte keinerlei konstitutive Bedeutung für den Gottesdienst, sondern wohnte diesem nur bei, betete unter Umständen den Rosenkranz bzw. andere mehr oder weniger passende Gebete oder hörte der Musik zu, die als feierliche Hintergrund- und Begleitmusik die Liturgie des Priesters umrahmte und ihr ein besonders festliches Äußeres verlieh. Freilich war auch die Musik für den Gottesdienst entbehrlich. Ihre Aufgaben wurden in den liturgischen Büchern nurmehr im Zusammenhang mit Fragen des Kirchenschmucks behandelt, und ihre wichtigste liturgische Vorgabe bestand lediglich darin, das geheimnisvolle Tun des Priesters am Altar nicht zu stören, sondern rechtzeitig zum Ende seiner Zelebration ebenfalls zum Abschluß zu kommen. In der Praxis bedeutete dies unter Umständen, daß Teile einer Komposition auch fortgelassen wurden: Bei den sogenannten „Schachtelmessen“ des 18. Jahrhunderts las beispielsweise der Priester vom Gloria bzw. Credo einer Messe an den liturgischen Meßtext still weiter und war unter Umständen schon zum Ende des gesungenen Gloria bzw. Credo beim Entlassungsruf angelangt, so daß dann die restlichen Teile der Meßvertonung entfielen [2].

So kam es auch, daß die Musik innerhalb des Gottesdienstes verschiedene außerliturgische Funktionen erhielt, die sich im Lauf der Jahrhunderte immer wieder änderten: Diente sie im 17./18. Jahrhundert vor allem der höfischen bzw. städtischen Repräsentation (noch Mozarts Messen sind Repräsentationsmusiken für den Salzburger Erzbischof), war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Erregung einer frommen Stimmung das vorgegebene Ziel der Kichenmusik. Immer mußte sie aber, da sie die „göttliche Liturgie“ begleitete, „heilig“ sein, was vor allem bedeutete, daß sie nicht weltlich, nicht sinnlich und nicht theatralisch sein durfte. Ob ein Musikstück diesem Anspruch genügte, glaubte man häufig an dem Kompositionsstil ablesen zu können, in dem es geschrieben wurde. Dabei wurden im Lauf der Kirchenmusikgeschichte immer wieder andere Musikstile zum Ideal „wahrer Kirchenmusik“ erklärt: je nach den Umständen war es einmal der Mozarts, dann wieder der Palestrinas, dann wieder der Stil Johann Sebastian Bachs, der die Gunst der Kirchenmusiktheoretiker genoß.

Es ist interessant, daß der schon erwähnte Franz Xaver Witt gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der Cäcilianischen Bewegung zwar eine Reform der Kirchenmusik, keineswegs aber eine Änderung des priesterzentrierten Liturgiever-

ständnisses anstrebte. Im Gegenteil: „Wir haben die Idee vom priesterlichen Charakter des Gottesdienstes verloren“, lamentiert er 1873 und bekennt freimütig das Ziel seiner Reform (besser wohl: Restauration): „Erst wenn dem Gottesdienst sein priesterlicher Charakter auch im Gesange revindiziert ist, wird das Heilige wieder heilig, das Geheimnis mit aller gebührenden Ehrfurcht behandelt werden. Und darin liegt auch das ganze Geheimnis der Reform unserer Kirchenmusik.“ [3] Der Priester war also weiterhin Träger der Liturgie, doch sollte von seiner Würde nach Witts Vorstellungen auch etwas auf den Chor abfallen – den Klerikerchor freilich, nicht den Volkschor. Und wie die liturgischen Rubriken von der Amtskirche festgelegt wurden, sollte bzw. mußte nach Meinung Witts nun auch die vom Klerikerchor zu singende Musik durch die Kirchenbehörde bestimmt werden: „Wie in der Liturgie jede Aktion des Priesters bis ins Kleinste, ja bis zu jeder Augenbewegung von der Kirche reguliert ist, so muß auch die Kirchenmusik stets und überall auf die Stimme der Kirche hören, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will ... Die Kirche allein ist kompetent zu bestimmen, ob und welche Musik die Liturgie zu begleiten habe.“ [4]

Das hinter diesem bis zum Zweiten Vatikanum gültigen Liturgieverständnis stehende Weltbild wurde in seinen wesentlichen Zügen bereits im Mittelalter ausgebildet und in den folgenden Jahrhunderten mehr oder weniger modifiziert. Danach ist die Kirche und ihre Amtsstruktur Teil einer ewigen, göttlichen Ordnung, die den gesamten Kosmos umfaßt und in der jedes Geschöpf seinen genau festgelegten Platz besitzt. Diese Ordnung bleibt immer gleich. Alle geschichtlichen Veränderungen betreffen niemals ihre Substanz, sondern nur ihre äußere Oberfläche. Die Geschichte ist ein Phänomen im Rahmen eines umgreifenden Ordo. „Für das neuzeitliche Denken dagegen ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte.“ [5]

Ganz im Sinn des neuzeitlichen Denkens hebt nun auch das Zweite Vatikanische Konzil den geschichtlichen Aspekt hervor und spricht von der Kirche vor allem als von dem „Volk Gottes“, „das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt ... in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht“ (LG 9). Kennzeichnend für diese neue Sicht der „Kirche auf dem Weg“ ist die Tatsache, daß die Kirche nicht mehr primär als eine Organisation mit von oben nach unten streng hierarchisch gegliederter, statisch-unumstößlicher Amtsstruktur verstanden wird, sondern als Weggemeinschaft der Glaubenden. Diese Gemeinschaftsstruktur ist vor allem von der Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Christen und einem kollegialen, geschwisterlichen Miteinander geprägt; dagegen tritt die strikte Unterordnung unter die kirchliche Autorität, der blinde Gehorsam gegenüber der klerikalen Hierarchie in den Hintergrund. Folgerichtig hebt das Konzil in besonderer Weise die Würde des allgemeinen Priestertums aller Gläu-

bigen neben dem Priestertum des Dienstes hervor. Auch die Liturgie wird nun nicht mehr als alleinige Feier des Priesters verstanden, sondern als Feier aller versammelten Gläubigen. Die Gemeinde, nicht der Priester allein, ist nun Träger des christlichen Gottesdienstes, zu dessen unerläßlichen Prinzipien die tätige Teilnahme der Gläubigen und die Rollenverteilung der Dienste und Aufgaben gehören (vgl. SC 14, 28 u. a.). Die Gemeinde wurde damit aus ihrer jahrhundertelangen Statistenrolle befreit und in die Verantwortung für eine gelungene Liturgie hineingenommen.

Aber das Konzil ging noch weiter und gab auch der Musik im Gottesdienst ein völlig neues Gewicht: „So wird denn die Kirchenmusik um so heiliger sein, je enger sie mit der liturgischen Handlung verbunden ist" (SC 112). Fortan reicht es also nicht mehr aus, daß eine Komposition musikalisch hochwertig ist, sie muß auch in enger Weise mit der Liturgie selbst verbunden sein. Die musikalische Qualität wird damit dem Primat der liturgischen untergeordnet. Im Zweifelsfall ist somit das im Ablauf eines Gottesdienstes besser geeignete, aber musikalisch weniger ausgereifte Musikstück dem ästhetisch hochwertigen, aber in der konkreten Situation weniger passenden vorzuziehen[6]. Konkret bedeutet dies beispielsweise: Der Gesang einer mehrstimmigen Palestrina-Motette oder eines Chorwerks aus dem Bereich des Neuen Geistlichen Liedes durch den (Jugend-) Chor ist nicht von vornherein dem Gesang der Gemeinde vorzuziehen, nur weil er vielleicht musikalisch wertvoller ist. Eine Entscheidung kann nie allgemein, sondern nur im Blick auf den konkreten Gottesdienst, auf dessen innere Dynamik und die sinnvolle Verteilung der Rollen innerhalb der Feier geschehen. So wird man sich das eine Mal für den Chor und das andere Mal gegen ihn entscheiden.

Wichtig ist ferner, daß das Konzil keinen Kompositionsstil mehr als den einzig gültigen für die Kirchenmusik empfiehlt, das heißt: Im Prinzip kann jede Musik innerhalb des Gottesdienstes verwendet werden, von der Gregorianik bis zum Jazz. Natürlich gibt es Musik, die für den Gottesdienst geeigneter und weniger geeignet ist. Entscheidend ist aber die musikalische und liturgische Qualität einer Komposition und nicht der Umstand, ob diese im strengen Kontrapunkt oder im freien Jazzstil komponiert wurde.

Die neue Sicht des Gottesdienstes als einer Feier der ganzen Gemeinde stellt eine große Herausforderung dar für Komponisten, Kirchenmusiker, Theologen und die Gemeinden selbst; denn einerseits muß der Schatz der überkommenen Kirchenmusik daraufhin überpüft werden, ob und inwieweit er den neuen Bedingungen angepaßt werden kann, andererseits müssen nun neue musikalische Formen für den Gottesdienst entwickelt werden. Diese Herausforderung ist in den 28 Jahren seit der Verabschiedung der Liturgiekonstitution aus unterschiedlichen Gründen nur selten erkannt und angenommen worden.

Die Sorge für neue Kirchenmusikkompositionen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zur Förderung und Ausübung jeder Kunst aufgerufen, „die den Gotteshäusern und den heiligen Riten mit der gebührenden Ehrfurcht und Ehrerbietung dient" (SC 123). Die Kirchenmusiker werden aufgefordert, die überkommenen Werke zu pflegen, aber ihnen auch neue hinzuzufügen (SC 121). Ausdrücklich wird dabei „auch die Kunst unserer Zeit und aller Völker und Länder" einbezogen (SC 123) und darauf hingewiesen, daß die Kirche für eine wirksame Verkündigung ihrer Botschaft des intensiven und gleichberechtigten Austauschs mit den verschiedenen, sie umgebenden Kulturen bedarf. Für diesen Dialog ist sie ganz besonders auf die „Hilfe der in der Welt Stehenden" angewiesen, „gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt" (GS 44).

Man sollte glauben, daß diese Bereitschaft zu einem breiten interkulturellen Dialog auch von den Musikern mit Begeisterung aufgenommen worden wäre. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Die durch das Konzil ausgelöste Neubewertung der Kunst hat nur wenige Komponisten zu neuen liturgischen Kompositionen ermuntert, geschweige denn zu neuen musikalischen Formen geführt (die in Taizé entstandenen Modelle vielleicht ausgenommen). Statt dessen wurde aber viel Mühe darauf verwandt, die Werke vergangener Zeiten mehr oder weniger geschickt den neuen Erfordernissen anzupassen. Für diese Entwicklung gibt es mehrere Gründe, vor allem sind es aber wohl folgende drei:

1. Die Pluralität der Musikstile in der heutigen Gesellschaft

Kirchenmusik entsteht nicht im luftleeren Raum, sondern innerhalb einer bestimmten musikalischen Gesamtkonstellation. Ein Kennzeichen der heutigen Musikwelt ist ohne Frage die Pluralität der Musikstile. Anders als in vergangenen Jahrhunderten gibt es keinen einheitlichen, von allen Menschen akzeptierten und verstandenen Stil mehr. Eine Unterscheidung der verschiedenen Musikrichtungen versucht man in der Regel durch die Begriffe E(rnste)- und U(nterhaltungs)-Musik, wobei mit diesen Kategorien meist auch verschiedene Hörergruppen verbunden werden. Die Einteilung in E- und U-Musik ist freilich ebenso verbreitet wie sachlich falsch; denn auch im Bereich der U-Musik gibt es ernste Kompositionen und in der E-Musik Werke, die ausschließlich der Unterhaltung dienen.

Dazu ist noch ein Weiteres zu beachten: Im Bereich der sogenannten U-Musik werden das Lebensgefühl, die Ängste und Hoffnungen der Menschen in der Regel in immer neuen, zeitgemäßen Kompositionen ausgedrückt; nichts ist älter als der Hit von gestern – ganz so, wie auch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts meist nur die neuesten Kompositionen gespielt wurden, während alte Werke in erstaunlich kurzer Zeit in den Regalen verstaubten. Anders dagegen im Bereich

der heutigen E-Musik: Hier findet sich die paradoxe Situation, daß die Musik des 18./19. Jahrhunderts in Konzertsälen und in den Medien konserviert und gepflegt wird, während die avantgardistische Neue Musik nahezu ungehört verhallt.

Ein ganz paralleles Bild bietet sich auch in der heute gängigen Kirchenmusikpraxis: Während das Neue Geistliche Liedgut (NGL) oft als künstlerisch wertlos abgetan, den Jugendlichen aber immerhin zugestanden wird (bevor sie gar nicht mehr in den Gottesdienst kommen), widmen sich die traditionellen kirchenmusikalischen Kreise, insbesondere die Kirchenchöre, nahezu ausschließlich den Werken vergangener Jahrhunderte und entwickeln erstaunliche Berührungsängste sowohl zur Neuen Musik als auch zum NGL hin.

2. Orientierungslosigkeit der zeitgenössischen Komponisten

Es ist bemerkenswert, zu welcher Verwirrung es bei den Komponisten führte, als man ihnen das starre Korsett der Tridentinischen Liturgie wegnahm und an seine Stelle die vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten der erneuerten Liturgie setzte. Das Problem soll verdeutlicht werden am Beispiel der Messe: Während für den Komponisten früher der zu vertonende Text unumstößlich feststand (das sog. Ordinarium Missae, d. h. Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus/Benedictus, Agnus Dei) und er allenfalls aufführungspraktische Bedingungen berücksichtigen mußte (Dauer der priesterlichen Liturgie, Anzahl der vorhandenen Instrumente u. a.), steht er heute einerseits einer Meßliturgie gegenüber, deren konkreter Ablauf und Textauswahl keiner starren Vorschrift mehr unterliegt, sondern von der jeweiligen Gottesdienstgemeinde immer neu bestimmt wird und sich an nationalen, kulturellen und sozialen Gegebenheiten orientiert (auch wenn es natürlich weiterhin unumgängliche liturgische Grundkonstanten gibt); andererseits muß der Komponist diesen Gottesdienst nun nicht mehr nur mit einer nebenbei ablaufenden Musik begleiten, sondern sie selbst aktiv mitgestalten. An die Stelle der letztlich willkürlichen Gruppierung völlig verschiedenartiger Meßteile zum Ordinarium bzw. Proprium Missae treten damit funktionsgebundene Musikstücke; an die Stelle stereotyper Meßformen treten bewegliche Gestaltungsprinzipien, die sich an den Möglichkeiten und Bedürfnissen der konkreten Gemeinde orientieren (vgl. AEM 3; 5); an die Stelle einer sich bisweilen elitär gebenden Kirchenmusik, die quasi als geistliches Konzert neben der Liturgie des Priesters aufgeführt wurde, tritt die tätige Teilnahme aller am Gottesdienst Teilnehmenden, die nun auch eine musikalische Berücksichtigung der Gemeinde verlangt (vgl. SC 121).

Da somit jeder Gottesdienst zu einer hochsensiblen und auf die Notwendigkeiten einer konkreten Gemeinde zugeschnittenen Feier geworden ist, bieten sich dem Komponisten heute im Prinzip zwei Vertonungsmöglichkeiten: entweder er komponiert Einzelstücke (Motetten, Psalmen, Evangelientexte, Lieder

etc.), die als Bausteine in verschiedenen Gottesdiensten eingesetzt werden können, oder er vertont einen größeren Teil eines Gottesdienstes als zusammenhängendes Werk, also beispielsweise die gesamte Eröffnung der Messe. In letzterem Fall muß er allerdings einerseits eine Lösung für eine angemessene Gemeindebeteiligung finden, andererseits auch eine sinnvolle Verbindung und Einbettung der einzelnen Elemente in die „Gesamtdramaturgie" berücksichtigen. Gerade damit sind freilich jene Komponisten überfordert, die keine innere Beziehung zur Liturgie besitzen und daher natürlich den Zeiten nachtrauern, in denen der Text des Ordinarium Missae noch unabhängig vom liturgischen Geschehen erklang.

3. Restaurative Neigungen bei Musikern und Theologen

Im Bericht des Rheinischen Merkur über den Kongreß des kirchenmusikalischen Studienkreises Universa Laus im Jahr 1971 schreibt Ulrich Bumann: „Die Situation war einigermaßen paradox: Noch nie, so durfte man 29 Referaten und Kommentaren entnehmen, war der Freiheitsraum für die katholische Kirchenmusik so groß, noch nie allerdings wurde eine Entwicklung so deutlich, in der die Mehrzahl der Kirchenmusiker gewillt ist, diesen Freiheitsraum musikalischen Geschehens bewußt einzuengen. Das eigentliche Problem der katholischen Kirchenmusik scheinen in der Tat ihre Kirchenmusiker zu sein." [7]

Tatsächlich fällt es neben den Musikern auch vielen Theologen bis heute noch schwer, auf liebgewordene Gewohnheiten zu verzichten und die durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffene Liturgie in ihren ganzen Möglichkeiten anzunehmen. Statt dessen spricht man von ihr als einem „vermenschlichten Kultus", warnt vor einem „makabren Säkularisierungsprozeß" in der Kirchenmusik [8], sieht im NGL nur mehr eine triviale „psychedelic-music", wie sie auch viele religiöse Jugendsekten einsetzen [9], bedauert ansonsten eine durch mangelnde „Rechtgläubigkeit" ausgelöste „Bilderstürmerei" und „Absage an die christliche Kultur" [10] und sieht allein in der innerkirchlichen Isolation das Heil. So stellt beispielsweise der Komponist J. F. Doppelbauer unmißverständlich klar: „Ein neues Kirchenlied wird es [erst] dann geben, wenn das christliche Leben innerlich so weit intakt ist, daß es keiner Anleihen von außen bedarf." [11]

Diese Isolation ist jedoch gefährlich, nicht nur für die Kirchenmusik, sondern für die Verbreitung des Evangeliums überhaupt. Sie führt unweigerlich dazu, daß die den Menschen heute bedrängenden Probleme, Fragen und Hoffnungen nur noch außerhalb der Kirche diskutiert werden. Im übrigen sei daran erinnert, daß auch die Kirchenmusik vergangener Jahrhunderte nur durch kulturelle Offenheit und die Bereitschaft zum Dialog mit allen künstlerischen Kräften ihrer Zeit entstehen konnte, unabhängig davon, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt (vgl. GS 44). Auch die heutige Kirchenmusik darf sich daher nicht darauf beschränken, lediglich die alten Werke zu pflegen – so wichtig dies auch ist –, sie muß zugleich auch ihren Finger immer an den Puls der Zeit legen.

Es geht keineswegs darum, die überkommene Kirchenmusik in das Museum zu verbannen. Aber glaubt man wirklich, daß der Mensch des 20. Jahrhunderts sein Lebensgefühl ausreichend wiedergegeben findet, wenn er im Gottesdienst überwiegend Lieder des 18./19. Jahrhunderts zu singen hat? Mit dem evangelischen Theologen Helmut Thielicke wäre daher zu fragen: Wo erscheinen in der Kirchenmusik heute die Themen, durch deren Behandlung sich andere gesellschaftliche Gruppen zu Sprechern bestimmter Grundbestimmungen gemacht haben? „Wo tritt ... die Angst zutage, im ‚Man' und in den anonymen Kollektiven zu vergehen, wo ist überhaupt das Thema der Lebensangst (statt der bloßen Schuldangst)? Wo ist das Erlebnis der Natur in *unserem* Sinne? (Wir werden zu Paul Gerhardts ‚Geh' aus, mein Herz, und suche Freud' immer beglückt und dankerfüllt aufsehen, genauso wie wir Mozart stets verehren werden; aber muß daneben nicht auch unser *eigener* Ton spürbar sein? Hat sich die Tiefe, aus der wir rufen, nicht vielleicht noch vertieft? Ist der Anmarschweg aus *unseren* Wüsten und Wonnen nicht vielleicht ein gutes Stück weiter? Und welcher Dichter nimmt uns auf *diesen* Durststrecken bei der Hand?) Und wo ist in unseren Liedern von der Technik und von der heutigen Arbeitswelt die Rede?"[12]

Überhaupt hat man bisweilen den Eindruck, als würden sich manche Liturgiewissenschaftler und Kirchenmusiker lieber mit historischen Liturgiemodellen beschäftigen als mit der Frage, wie gottesdienstliches Feiern ein Ausdruck des Glaubens- und Lebensgefühls der Menschen heute sein kann. Doch historische Überlegungen dürfen für die Gestaltung der Liturgie immer nur eine zweitrangige Bedeutung haben. Zeichenhandlungen, Symbole, Sprache und Musik müssen den Menschen heute betreffen, müssen von ihm als sinnvolle Ausdrucksformen unmittelbar verstanden und akzeptiert werden; denn „wenn ich jemandem zur Begrüßung oder zum Abschied ein Zeichen mache und ihm gleichzeitig mündlich erklären muß, was ich mit diesem Zeichen sagen will, und daß das im sechsten Jahrhundert gebräuchlich gewesen sei, um sich eben das zu signalisieren, taugt das Zeichen nichts"[13].

Es gibt freilich auch positive Ansätze. So ist im Bereich des NGL nach bizarren und oft wenig gelungenen Anfängen in den 60er Jahren inzwischen ein erstaunliches Repertoire von Gesängen entstanden, die die Glaubenssituation des Christen heute beschreiben. Die Gesänge besitzen teilweise ein hohes theologisches und musikalisches Niveau und zeugen von einer beeindruckenden Offenheit und Kreativität. Sie sind heute – zu Recht – nicht nur aus den Jugendgottesdiensten, sondern aus der Gemeindeliturgie überhaupt nicht mehr wegzudenken. Auch im Bereich der Neuen Musik gibt es viele Komponisten, die sich theologischer Motive und Themen annehmen, wie etwa Bernd Alois Zimmermann, Arvo Pärt, Petr Eben, Klaus Huber. Im Bereich der Orgelmusik sind vor allem die hervorragenden zeitgenössischen Komponisten Frankreichs zu nennen, wie etwa Olivier Messiaen oder Jean Langlais.

Es wäre wünschenswert, wenn darüber hinaus die kirchlichen Institutionen ihre Funktion als Förderer von Kunst und Künstlern wiederentdecken würden. Dazu gehört neben der Vergabe von Auftragskompositionen auch das Erschließen der musikalischen Möglichkeiten innerhalb der heutigen Liturgie, die Bereitschaft zum interkulturellen Dialog und die Schaffung eines Freiraums, in dem Musiker und Theologen neue Formen und Modelle ohne engstirnige Bevormundung diskutieren und erproben können.

Die Arbeit des Kirchenmusikers – ein pastoralmusikalischer Dienst

Der Kirchenmusiker einer Gemeinde ist heute nicht mehr für die schöne „Umrahmung" von Gottesdiensten zuständig, sondern besitzt ungleich anspruchsvollere musikalische und seelsorgliche Aufgaben, auch über die Liturgie hinaus.

1. Vorbereitung der Gottesdienste

Wenn der Gottesdienst keine monotone Veranstaltung sein soll, sondern eine lebendige Feier, in der die Teilnehmer ihre je eigenen Charismen einbringen und alle in sinnvoller Weise beteiligt sind, bedarf es einer intensiven Vorbereitung. Auf den ersten Blick scheint unsere Liturgie heute in der Tat von einer großen Vielzahl besonderer Dienste geprägt zu sein: So gibt es Lektoren, Kantoren, Kommunionhelfer usw. Tatsächlich ist es aber auch heute noch meist der Vorsteher eines Gottesdienstes, der diesen allein vorbereitet. So sucht etwa der Priester die Lesungen für die Eucharistiefeier aus, formuliert Fürbitten, bestimmt die Gesänge. Der Unterschied zur vorkonziliaren Form besteht lediglich darin, daß er in der Messe nicht mehr allein redet und handelt, sondern einige Aufgaben an andere verteilt.

Solange der Priester aber einen Gottesdienst allein vorbereitet und lediglich kurz vor Beginn Notizzettel an verschiedene Aufgabenträger verteilt, kann von einem Einbringen der verschiedenen Charismen nicht eigentlich gesprochen werden. Diese weitverbreitete Praxis ist vielmehr ein Beispiel von vielen für die unzulängliche und rein formale Verwirklichung der Liturgiereform. Zu einer gemeinsamen Feier gehört wesentlich auch die gemeinsame Vorbereitung, gehört eine Partnerschaft aller in besonderer Weise am Gottesdienst Beteiligten. Da der Musik für das Zustandekommen einer lebendigen gottesdienstlichen Feier eine zentrale Bedeutung zukommt, ist vor allem auch eine offene und vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Kirchenmusiker und den hauptberuflich in einer Gemeinde tätigen Theologen (Priester, Diakone, Pastoralreferenten/-innen, Gemeindereferenten/-innen) von großer Wichtigkeit. Es ist daher dringend notwendig, daß der Kirchenmusiker von den Theologen als ein gleichberechtigter

Partner anerkannt und daß sein Fachwissen für den Gottesdienst der Gemeinde jeweils fruchtbar gemacht wird.

2. Förderung musikalischer Charismen

Neben der musikalischen Vorbereitung der Gottesdienste ist es ferner Aufgabe des Kirchenmusikers, die verschiedenen musikalischen Talente und Charismen innerhalb der Gemeinde zu erkennen, zu wecken und zu fördern. Dazu gehört nicht nur die Betreuung des Kirchenchors, sondern beispielsweise auch die Leitung eines Jugend- und Kinderchors, die Bildung von Instrumentalensembles, die Anleitung von Kantoren, das Leiten einer Schola, die Beratung der örtlichen Religionslehrer, das Abhalten von Gruppenstunden oder die Mitarbeit im Kommunion- und Firmunterricht. Wichtig ist ferner die Ausbildung des musikalischen Nachwuchses sowie die Einbeziehung anderer musikalisch kompetenter Personen in die kirchenmusikalische Gesamtarbeit, um so einige der vielen Tätigkeitsbereiche vielleicht auch an andere Mitarbeiter abgeben zu können.

Die verschiedenen musikalischen Gruppen einer Gemeinde sollten sich dabei gegenseitig ergänzen, zusammenarbeiten und so Verständnis für ihre verschiedenen Anliegen gewinnen. Das heute häufig anzutreffende Gegeneinander von Kirchen- und Jugendchor dient dagegen oft mehr dem Profilierungsdrang der Chöre als ihrem Auftrag, einen kirchenmusikalischen Dienst für die Gemeinde auszuüben.

3. Der Kirchenmusiker als Seelsorger

Es ist Aufgabe des Kirchenmusikers, mit den Mitteln der Musik die Botschaft des christlichen Glaubens zu vertiefen und auszudeuten, um so den Menschen in ihrem eigenem Glauben zu helfen, ihre Suche nach einem tragbaren Fundament für ihr Leben zu unterstützen. Es ist dies ohne Frage ein wichtiger seelsorglicher Dienst, den der Kirchenmusiker hier zu erfüllen hat. Darüber hinaus erfordert der Umgang und die Arbeit mit Menschen großes pädagogisches Geschick, Einfühlungsvermögen und menschliche Reife. Auch als Pädagoge ist der Kirchenmusiker nicht nur im Hinblick auf die Vermittlung musikalischer Inhalte gefordert, sondern ebenso in theologischen Fragen. Darüber hinaus muß er sich als Ensembleleiter auch mit zahlreichen persönlichen Problemen und Nöten auseinandersetzen. Es ist daher höchste Zeit, daß die Kirche die Tätigkeit des Kirchenmusikers als wichtigen Teil der Seelsorge anerkennt und entsprechend würdigt[14].

4. Ausbildung

Die genannten, sehr vielfältigen Aufgaben des Kirchenmusikers haben Konsequenzen für seine Ausbildung. Ein rein musikalischer Unterricht reicht hierfür jedenfalls nicht aus. So ist sicher eine noch stärkere theologische Unterweisung im Rahmen der Kirchenmusikerausbildung wünschenswert, als dies bisher ge-

schieht. Neben der theoretischen Vermittlung theologischer und speziell liturgischer Kenntnisse ist dabei aber ebenso die eigene Praxis, das Miterleben verschiedener Gottesdienstformen Voraussetzung für eine sinnvolle Ausbildung künftiger Kirchenmusiker. Vielleicht wäre auch daran zu denken, eine Art praktisches Jahr mit Begleitung in die Ausbildungsordnung aufzunehmen. Ferner wäre es durchaus sinnvoll, Fächer wie Pädagogik (gerade für den Umgang mit Laienensembles) oder Musikpsychologie zum Bestandteil der Ausbildung zu machen.

Freilich muß umgekehrt daran gedacht werden, daß auch die Theologen bereits in ihrer Ausbildung sich stärker noch ihrer Verantwortung für das Gelingen eines Gottesdienstes bewußt werden. Es reicht ganz sicher nicht aus, wenn etwa in Priesterseminaren vor allem Predigtkurse abgehalten werden und ansonsten darauf geachtet wird, daß der potentielle Vorsteher eines Gemeindegottesdienstes alle liturgischen Regeln einigermaßen korrekt beachtet. Zu vermitteln wäre vielmehr die Bereitschaft zur Kooperation, das Gespür für eine „dramaturgisch" sinnvolle und lebendige Ausgestaltung eines Gottesdienstes, wozu dann auch das Wissen um die Möglichkeiten der Musik im Rahmen dieser Feier gehört – wenn auch nicht im Detail, so doch insoweit, daß der Kirchenmusiker als gleichberechtigter Gesprächspartner akzeptiert und herangezogen wird. Die Aufnahme eines eigenständigen Fachgebiets „Kirchenmusik und Kunst" in die theologische Ausbildung ist daher mehr als wünschenswert und wird von zahlreichen Liturgiewissenschaftlern und Kirchenmusikern seit Jahren (vergeblich) gefordert.

Aber nicht nur die Ausbildung, auch die Bezahlung des Kirchenmusikers wird seinen vielfältigen Aufgaben noch zu wenig gerecht. Will man die kirchenmusikalische Situation wirklich verbessern, ist es unbedingt erforderlich, die Zahl der hauptberuflichen Kirchenmusiker wesentlich zu erhöhen und die Bezahlung dem der Pastoralreferenten/-innen gleichzustellen. Gegenwärtig läßt sich jedoch eine deutliche Diskrepanz feststellen zwischen den Sonntagsreden vieler kirchlicher Würdenträger über den unschätzbaren Wert der Musik und ihre unaufgebbare Bedeutung im Leben des Christen auf der einen und einer Beschäftigungspolitik auf der anderen Seite, die bestrebt ist, die Kirchenmusik in den Gemeinden möglichst allein von neben- oder ehrenamtlichen Kräften „versorgen" zu lassen.

Wege in die Zukunft

„Wohin soll ich mich wenden?" – so lautete die eingangs gestellte Frage angesichts der kirchenmusikalischen Situation in Deutschland. Eine Wende zurück, in alte Ordnungen hätte, so wurde deutlich, fatale Folgen, da sie die Restauration eines alten Welt- und Kirchenbilds bedeutet und damit verbunden die Wiedereinführung einer priesterzentrierten Liturgie, ferner zur Isolation und gefährlichen Distanz von Kirche und Kirchenmusik zu den die Menschen heute bedrän-

genden Problemen, Ängsten und Hoffnungen führt sowie die Kirchenmusik wieder von der Liturgie ablöst und ihr die Rolle einer mehr oder weniger festlichen Begleitmusik gibt.

Der einzig sinnvolle Weg kann daher nur in der konsequenten Verwirklichung der in der Liturgiereform des Konzils grundgelegten Anliegen sein, was näherhin bedeutet: das Bewußtsein zu fördern, wonach die Kirche eine Weggemeinschaft aller Glaubenden ist und die Liturgie eine gemeindliche Feier, in der alle nach ihren Fähigkeiten und Charismen beteiligt werden, sich auf eine offene und vorbehaltlose Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, anderen Wissenschaften (Musikpädagogik, -psychologie, -soziologie) und Kunstformen einzulassen, um so durch eine im besten Sinn zeitgemäße Kirchenmusik den Menschen in ihrem Glauben zu helfen, und schließlich den pastoralmusikalischen Dienst des Kirchenmusikers als wichtigen seelsorglichen Bestandteil des gemeindlichen Lebens zu würdigen und anzuerkennen.

Einen wirklichen Fortschritt in der Kirchenmusik wird es freilich erst dann geben, wenn man zum Zuhören, zum Lernen und zugleich zum kreativen und freien Experimentieren bereit ist. Zur Ermutigung und als Leitbild sei hier auf die Christen der ersten Jahrhunderte verwiesen, die ganz selbstverständlich ihre Freiheit als mündige Christen in Anspruch nahmen, um für ihre Gottesdienste Ausdrucksformen zu entwickeln, die ihrem Empfinden und ihrem Lebensgefühl am besten entsprachen. Dabei scheuten sie auch nicht davor zurück, überkommene Formen beiseite zu schieben, wenn ihnen eine neue Form angemessener und sinnvoller erschien.

ANMERKUNGEN

[1] F. X. Witt, Gesetzmäßigkeit, in: Musica Sacra 14 (1881) 124. Die vor dem Zweiten Vatikanum übliche Liturgiepraxis kann hier natürlich nur in groben Zügen wiedergegeben werden.

[2] Vgl. hierzu: F. W. Riedel, Kath. Kirchenmusik des 18. Jhs. in der liturgischen Praxis der Gegenwart, in: Kirchenmusik im Erzbistum Köln 1 (1989) 34 f.

[3] F. X. Witt, Gestatten die liturgischen Gesetze beim Hochamt deutsch zu singen? (Regensburg 1873) 29 f.

[4] In: Fliegende Blätter 9 (1874) 66.

[5] W. Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz ^{6}1980) 135.

[6] Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß jedoch betont werden, daß das Bemühen um eine möglichst hohe musikalische Qualität damit in keiner Weise aufgegeben werden darf.

[7] Rheinischer Merkur 10. 9. 1971.

[8] J. Overath, in: Die Orgel im Dienst der Kirche. Gespräch aus ökumenischer Sicht, hrsg. v. H. H. Eggebrecht (Murrhardt 1985) 15.

[9] J. F. Doppelbauer, Das heiße Eisen, in: Kirchenmusikalischer Ratgeber 76 (Altötting 1983) 4.

[10] J. Ratzinger, Theologische Probleme der Kirchenmusik (Stuttgart 1978) 9, 11.

[11] J. F. Doppelbauer, a. a. O. 10.

[12] H. Thielicke, Vom Schiff aus gesehen. Tagebuch einer Ostasienreise (Gütersloh 1959) 197.

[13] B. Schellenberger, Wider den geistlichen Notstand. Meine Erfahrungen mit der Seelsorge (Freiburg 1991) 112.

[14] Vgl. hierzu auch: W. Bretschneider, Kirchenmusik und Pastoral, in: Musica Sacra 107 (1987) 5–9.

Philipp Schmitz SJ

„Der Zweck heiligt die Mittel"

Moralische Anfragen mit jesuitischer Lösung?

Es gibt Sätze, die immer vieldeutig bleiben. Wird man gefragt, ob man sie „unterschreiben" könne, wird man das weit von sich weisen. Auf weiteres Nachforschen hin kann man dann auch wieder nicht verhehlen, daß daran etwas richtig sei. „Der Zweck heiligt die Mittel" ist ein solcher Satz. Er haftet am Bild des Jesuitenordens wie eine aus einer Spraydose an eine eindrucksvolle Fassade gespritzte und nicht mehr zu entfernende Schmiererei. Aber er regt zugleich auch die Vorstellungskraft an: Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, in diesen Satz kleide sich eine wichtige Einsicht der Moral. Es mag berechtigt sein, aus Anlaß des 500. Jahrestags der Geburt des hl. Ignatius und zum 450. Jahrestag der Gründung der Gesellschaft Jesu darüber ein wenig nachzusinnen.

Lästiges Anhängsel oder interessant machendes Etikett?

Der Jesuitenorden selbst hat die Tatsache, daß man die von ihm vertretene Moral auf den Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" zu reduzieren versuchte, meistens als große Belastung empfunden; schien man ihm damit doch die Ernsthaftigkeit seiner apostolischen Arbeit und seiner Moralverkündigung abzustreiten. In den Augen von Freunden und Feinden erweckte er damit den Anschein, nichts anderes als eine politisch motivierte Truppe zu sein. Andererseits aber schien der Orden es bei der Ablehnung der ihm zugedachten Bewertung an Entschiedenheit fehlen zu lassen. Wenn ihm Freunde verständnisinnig versicherten, der Satz spiegle doch ein gutes Stück praktischer Lebensweisheit, dann war ihm das Grund genug, sich nicht so ganz von ihm zu distanzieren. Es blieb ein augenzwinkerndes Einverständnis und ein immer noch interessant machendes, nicht unter allen Umständen unzutreffendes Etikett.

1. Kampf gegen Verleumdung

Für die meisten Jesuiten und ihre Freunde verband sich mit dem Prinzip „Der Zweck heiligt die Mittel" ohne Zweifel ein schlimmer Verdacht. Wer es sich zu eigen machte, hatte angeblich aufgehört, sich um die Moral im eigentlichen Sinn zu mühen. Er hatte bereits für eine Funktionalisierung der menschlichen Würde

und Pflicht plädiert. Er hatte Gesetz und Gebot in den Dienst weitreichender Machtansprüche gestellt. Als sich der Orden, bereits totgeglaubt, nach seiner Wiederbegründung im Jahr 1814 wieder auf zahlreichen Feldern des Apostolats zu Wort meldete, verstärkte sich die Verleumdungskampagne gegen ihn, und alte Vorwürfe wurden wieder aufgelegt. Auch die Anklage, die Jesuiten richteten ihre Moral nach dem Satz „Der Zweck heiligt die Mittel", wurde wiederholt.

Um dem in der Öffentlichkeit entstehenden negativen Eindruck nicht tatenlos zusehen zu müssen, setzten sich die Patres zur Wehr. Man forderte diejenigen, die mit größter Selbstverständlichkeit die Echtheit des Zitats voraussetzten, heraus, endlich den Nachweis dafür zu erbringen, daß es sich in den Schriften des Gründers oder seiner Jünger finde. Ein Volksmissionar verfiel auf die Idee, die Gegner zu einem Wettbewerb herauszufordern. 1852 verkündete P. Roh im Dom zu Frankfurt: „Wenn jemand der juridischen Fakultät von Heidelberg oder Bonn ein von einem Jesuiten verfaßtes Buch vorweist, in welchem nach Urteil der Fakultät der infame Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, entweder in diesen oder in gleichbedeutenden Worten enthalten ist, so werde ich auf Weisung der Fakultät dem Vorweiser jenes Buches 1000 Gulden rh. W. ausbezahlen."[1] Doch die Anstrengung erwies sich als wirkungslos. Der Preis blieb volle 20 Jahre ausgesetzt und erlosch mit dem Tod Rohs im Jahr 1872.

Die Idee eines Preisausschreibens zur Klärung des Vorwurfs starb allerdings nicht mit ihrem Erfinder. Im Jahr 1890 erstand das Rohsche Angebot in Duisburg wiederum neu durch die Bemühungen Kaplan Richters; 1903 erhöhte Karl Dasbach, Kaplan der Diözese Trier und Zentrumsabgeordneter, die Summe auf 2000 Gulden. Dieses Mal trat einer an, den Preis zu gewinnen, der es eigentlich hätte schaffen können: Paul von Hoensbroech, ehemaliger Jesuit, Mitarbeiter der „Stimmen aus Maria Laach", nach seinem Austritt Verfasser eines verbreiteten Buchs mit dem Titel „14 Jahre Jesuit". 1903 veröffentlichte er eine Schrift unter der Überschrift „Der Zweck heiligt die Mittel". Seines Ergebnisses sicher forderte er gerichtlich die von Dasbach ausgesetzte Summe. Doch die zuständige Schiedsstelle, das Kölner Oberlandesgericht, erklärte am 30. März 1903, der Nachweis sei nicht erbracht.

Aber die Jesuiten waren damit das schädliche Anhängsel keineswegs los. Immer noch konnte man behaupten, der Satz komme in den Konstitutionen des Ignatius von Loyola und darauf in den Schriften der Jesuiten dem Sinn nach vor. Immer noch konnte man wiederholen, die Jesuiten lehrten, daß nicht nur sittlich gleichgültige oder gute, sondern auch sittlich schlechte Handlungen durch gute Absicht geheiligt werden könnten und sollten.

2. Eine doch nicht totale Ablehnung

Die Unterstellung war in der genannten Form sicher unbegründet. Doch in einem Punkt hatte sie ein Fundament. Ebensowenig wie die Reformatoren konn-

ten auch diejenigen, die sich der Gegenreformation zurechneten, die in der Neuzeit liegende Hinwendung zur Freiheit übersehen. Hatte man bis hoch ins Mittelalter die Sittlichkeit einer Handlung daran ablesen können, daß sie ein ihr vorgegebenes „Objekt" zu realisieren imstande war, verlagerte sich in der Neuzeit die Aufmerksamkeit auf das „Subjekt", das frei war und die Aufgabe hatte, ungebunden von fixen Ordnungen sich selbst zu realisieren. Nicht mehr die Mittel, die in ihrer Sinnhaftigkeit vorgegeben schienen, standen im Vordergrund, sondern der Zweck, der in dem Gestaltungsbereich des Menschen lag und mit dessen Hilfe dieser sich die Objekte gefügig machen durfte.

Wie das zu verstehen ist, läßt sich an dem einen oder anderen Beispiel erläutern. Ich besuche einmal im Monat einen Ausländer, der zur Abbüßung einer dreijährigen Strafe, die er für eine Gewalttat an seiner Frau erhalten hat, im Gefängnis einsitzt, damit dieser Mensch nicht in eine für seine weitere Entwicklung verhängnisvolle Isolierung hineingerät. Mit Objekt ist hier nicht etwa der Mensch gemeint, den man möglicherweise als Objekt meiner Liebesmühe ansehen könnte, sondern der Gefangenenbesuch oder das „Den-Gefangenen-Besuchen". Es ist wichtig, daß ich sehe, daß ein solches Objekt, wie die scholastischen Autoren sagen – besser würde man von einem objektiven Tatbestand sprechen –, aus sich heraus noch nicht positiv oder negativ qualifiziert ist. Solange ich es als objektiven Tatbestand betrachte, ist es weder das eine noch das andere. Um bis zur sittlichen Qualität eines Handelns durchzudringen, fehlt noch etwas. Ich muß mir vor Augen führen, daß der objektive Tatbestand – das „Den-Gefangenen-Besuchen" – durch den Zweck, den ich damit verbinde, positiv oder negativ bestimmt sein kann. In unserem Beispiel sollte die Bestimmung positiv sein: „damit dieser Mensch nicht in eine für seine weitere Entwicklung verhängnisvolle Isolierung hineingerät". Damit steht die Zweck-Mittel-Relation fest. Von der Warte des Zwecks wird das Objekt zum Mittel, und dieser Zweck, der den Willen des Menschen zur sittlichen Verwirklichung zum Ausdruck bringt, „heiligt" sicher auch ein neutrales Mittel. Aber das ist ja nicht strittig. Es ist keiner weiteren Erörterung wert, daß das sittlich gleichgültige oder gute Mittel durch eine moralische Absicht „geheiligt" werden kann oder soll.

Es lassen sich aber natürlich kompliziertere Fälle ausdenken; zum Beispiel wenn ich in eine schwere Notlage geraten bin und meine Verbündeten nur durch eine Falschaussage retten kann. Das Mittel ist in diesem Fall die Falschaussage, der Zweck die Rettung der Verbündeten. Ist hier das Mittel auch noch neutral oder schon eindeutig sittlich schlecht? Oder: Am Ende des Zweiten Weltkriegs wagt Präsident Harry Truman einen militärischen Einsatz ganz besonderer Art, mit einer von ihm selbst nur ungenügend durchschauten Wirkung: Er läßt über zwei japanischen Städten eine Atombombe abwerfen. Das Mittel ist der besondere militärische Einsatz. Der Zweck, den der amerikanische Präsident damit verfolgt, ist die Beendigung des Krieges und – wie er meint – die Rettung weite-

rer Menschenleben. Das Urteil über das Mittel wird nun sicher ganz unterschiedlich ausfallen: Die einen – zumindest der Handelnde selbst – halten es für ein neutrales Mittel, andere werden nicht zögern, es als schlechtes Mittel zu bezeichnen. Fest steht, daß ein sittlich schlechtes Mittel durch einen noch so moralischen Zweck nicht gerechtfertigt werden kann. Nur: Ob ein objektiver Tatbestand als schlechtes Mittel angesehen wird, hängt offensichtlich wenigstens prinzipiell auch von dem ab, der es seiner moralischen Absicht unterwirft. Erwartet wird sicher, daß der Zweck ein moralischer Zweck sei, nämlich die Unterwerfung unter die Forderung der Moral und der Wille zur Humanisierung. Aber wenn er das ist, kann er dann nicht jedes Mittel rechtfertigen oder – wie der in der Diskussion stehende Satz behauptet – heiligen?

In der Neuzeit macht sich nach und nach die Überzeugung breit, es gebe gar keine in sich schlechte sittliche Handlung, das heißt eine Handlung, die immer und unter allen Umständen schlecht sei und darum auch niemals Mittel zu einem guten Zweck werden könne. Die schöpferische Kraft der Freiheit wird so hoch veranschlagt, daß von ihr potentiell jeder objektive Tatbestand umgedeutet und umgeformt werden kann. Das ist der Grund, warum die Jesuiten in der Ablehnung des Satzes von den Mitteln und dem Zweck zögern. Zwar erkennen sie von Anfang an, daß man ihnen aus einer solchen ganz und gar prinzipiellen, sozusagen weltanschaulichen Orientierung den Vorwurf der Unmoral machen würde. Zwangsläufig, so wußten sie, würde man ihnen vorwerfen, sie bänden sich an keine moralische Ordnung. Aber wegen dieser Gefahr des Mißverständnisses glaubten sie doch auch nicht, diese wichtige neuzeitliche Einsicht verwerfen zu können, daß die freie Zweckbestimmung der Humanisierung den Vorrang vor jedem, wie immer auch gearteten und gedeuteten objektiven Tatbestand habe. Ehe sie diese Wahrheit preisgäben, wollten sie sich schon lieber nur halbherzig gegen das interessenerweckende Etikett zur Wehr setzen.

Abzulehnendes oder entwicklungsfähiges moralisches Prinzip?

Wegen des Wahrheitselements, das dem Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" wie gesagt nicht fehlt, hätte seine Bewertung in der Geistesgeschichte durchaus offenbleiben können. Daß das nicht der Fall war, sondern der Satz im Gegenteil eine entschiedene Verurteilung erfuhr, lag an dem französischen Philosophen Blaise Pascal (1623-1662).

1. Abzulehnendes Prinzip

In einem seiner berühmten Briefe an einen Provinzler (Lettres à un Provincial) wirft er den Mitgliedern der Societas Jesu vor, unter der eindeutig strategisch-politischen Absicht, die ganze Welt unter ihren Einflußbereich zu bringen, sogar

die Moral einzusetzen[2]. Ziel sei ihnen allein der Einfluß, den sie ausüben wollten. In der Verwirklichung dieses Ziels seien ihnen alle Mittel recht. Der fünfte Brief (es gibt insgesamt 18) legt das folgendermaßen dar: „So wissen sie denn, daß ihr Zweck nicht ist, die Sitten zu verderben. Nein, das ist keineswegs ihre Absicht. Ihr einziges Ziel ist aber auch nicht, die Sitten zu bessern. Das wäre eine schlechte Politik." Und dann folgt eine Einschätzung des Ordens, die an Ironie, ja Gehässigkeit kaum zu übertreffen ist: Die Jesuiten haben, schreibt Pascal, eine „so gute Meinung von sich selbst, daß sie glauben, es sei für das Wohl der Religion nützlich und gleichsam notwendig, daß ihr Ansehen sich überallhin erstrekke und daß sie alle Gewissen beherrschen". Nachdem sie davon so fest überzeugt sind, ordnen sie ihre Truppen entsprechend: Sie bilden einige Beichtväter so aus, daß sie sich mit voller Hingabe den Menschen widmen können, welche die strengen Grundsätze des Evangeliums in ihrem Leben verwirklichen wollen. Das Gros der Beichtväter stellen sie aber von vornherein so ein, daß sie sich auf solche Menschen vorbereiten, die weitaus laxere Prinzipien vertreten. „Sie haben wenige für wenige, dagegen haben sie eine Menge laxer Kasuisten für die Menge derer, welche die Laxheit suchen. Durch dieses ‚gefällige und gewinnende Benehmen', wie P. Petau es nennt, umfassen sie die ganze Welt ..."

Der Jesuit, den Pascal stellvertretend für alle in seinen Briefen aufs Korn nahm, ist *Antonio Escobar y Mendoza.* Wenn man dem Glauben schenkte, was in den Lettres über ihn geschrieben steht, müßte man ihn für einen Abgrund der Sophisterei halten. Aber es scheint, daß er ein eher frommer Pater mit nimmermüden seelsorglichen Bemühungen gewesen ist. Es wird von ihm berichtet, er sei Missionar, Gefängnis- und Krankenhausgeistlicher gewesen. Der bekannte spanische Schriftsteller Calderón war sein Schüler. Er selbst schrieb nicht nur ein Handbuch der Moraltheologie, sondern auch eine Reihe von Dramen und Theaterstücken. Der Grund für die Abneigung des französischen Philosophen und Mathematikers war offensichtlich: In Escobars Schriften ist die Position, die er bekämpfen zu müssen glaubte, unzweideutig auf den Punkt gebracht. In Motivation und Ausführung wendet er sich an die Freiheit des Menschen. Escobar hatte sich die Mahnung seines Ordensgründers zu Herzen genommen, der in den Regeln über die kirchliche Gesinnung geschrieben hatte: „Desgleichen sollen wir nicht so breit und mit solchem Nachdruck von der Gnade reden, daß daraus das Gift entsteht, die Freiheit aufzuheben. Man kann von Glaube und Gnade mit dem Beistand der göttlichen Hilfe so viel reden, als zum größeren Lobpreis Seiner Göttlichen Majestät möglich ist, aber nicht der Art und solcher Weise, zumal nicht in unseren so gefährlichen Zeiten, daß die Werke und die freie Wahl irgendeine Einbuße erleiden oder für nichts erachtet werden."[3] Pascal meinte dagegen, auch im moralischen Leben des Menschen sei vor allen Dingen von der Gnade Gottes zu handeln.

In dem, was auf den ersten Blick wie eine nur unterschiedliche Akzentuierung

aussah, trug sich insgeheim eine weitreichende theologische Kontroverse aus. Die Jansenisten, auf deren Seite Pascal stand, versuchten den Anforderungen der Neuzeit dadurch zu entsprechen, daß sie den Menschen eindeutig von einer Anthropologie der Gnade und der göttlichen Zuwendung her deuteten. Fest steht für sie: Es ist Gottes Gnade, die den Menschen erwählt hat und die ihn darin unterstützt, daß er die Sünde vermeidet und das Gute tut. Jansenius (1585–1638), Bischof von Ypern (Belgien), Verfasser eines dreibändigen Werks mit dem Titel „Augustinus", hatte, wie der große nordafrikanische Kirchenlehrer gegen Pelagius und wie Bañez gegen Molina, gegenüber den Modernen mit allen Kräften die Priorität der Gnade vor der Freiheit (Natur) verteidigen wollen[4].

Das römische Lehramt ergriff Partei, ganz im Gegensatz zu dem vergleichbaren Streit zwischen Bañez und Molina: Es entschied sich gegen Jansenius. Mit seinem Lehrschreiben „Cum occasione" (31. Mai 1653) erklärte Papst Innozenz X. fünf Sätze aus dem großen Werk „Augustinus" für irrig. Die Anhänger des Jansenius, Jansenisten genannt, unterwarfen sich, obwohl sich – wie sie sagten – keiner der fünf Sätze im Werk ihres Gründers fände. Aber es ging schon lange nicht mehr allein um Lehren und theologische Überzeugungen. Eine neue Lebensauffassung brach sich Bahn. In Belgien, Frankreich, den Niederlanden, Italien und Deutschland zeigte sich der Ansturm an zahlreichen Orten. Ein Zentrum des Jansenismus war Port-Royal in der Nähe von Paris. Hier entstanden die berühmten Briefe. Aus dem Ursprungsort erklärt sich ihr Ton: „Ich, Blaise Pascal, kann dir in der Provinz Sachen erzählen ..." Eine der erstaunlichsten Sachen war für ihn die Tätigkeit einer Gruppe von Ordensleuten, die der menschlichen Freiheit in ungebührlicher und nicht mehr zu ertragender Weise Kräfte zuschreiben, die sie nicht besitzt, und die daraus ein frivoles Spielchen einer generellen Politisierung zaubern. Ein eindeutig, abzulehnendes moralisches Prinzip, so Blaise Pascal, drohte die Grundlagen der christlichen Moral zu erschüttern.

2. Vieldeutiges, aber entwicklungsfähiges Prinzip

Pascal hatte auf einmal dem Satz von dem Zweck und den Mitteln eine Bedeutung zugeschrieben, den er gar nicht notwendig besaß. Er interpretierte ihn ganz und gar vor dem Horizont der Frage, was denn nun das Wichtigere sei: Gnade oder Freiheit, und wem von diesen beiden der Vorzug bei der Gestaltung der christlichen Moral eingeräumt werden sollte. In Wirklichkeit aber waren auch andere Horizonte für die Deutung möglich: Man kann dahinter die These des Niccolò Machiavelli erkennen, daß die Erhaltung der Macht den Vorrang vor der Moral und dem Christentum besitzt. Man kann eine utilitaristische Moral hineinlesen, die dem höchstmöglichen Nutzen der größten Zahl den Vorrang gibt vor den sogenannten moralischen Gütern wie Ehre, Würde, Pflicht. Man kann den Eindruck haben, in dem Satz vom Zweck und den Mitteln erhalte das „bonum utile" den Vorrang vor dem „bonum honestum" und das vorwärts wei-

sende Zukünftige erhalte den Vorrang vor dem Gesicherten, der Vergangenheit, der Tradition.

Erst an letzter Stelle verbindet sich mit dem Satz der Gedanke, daß der Mensch zuerst kommt und dann Gott, daß die menschliche Freiheit den Vorrang hat vor der Gnade. Das aber ist die Interpretation, der Pascal das eindeutige Übergewicht gibt. Seine theologische Auffassung zusammen mit einer konservativen Moralvorstellung und einer absoluten Gegnerschaft gegen jeden Relativismus lassen ihn zu seinem harschen Verdikt kommen. Weil man aber in dem Satz den einen oder anderen Sinn hervorheben kann, ist er wahlweise Machiavelli, Nietzsche, den Sophisten, den Pelagianern oder den Molinisten zugeschrieben worden. Der Satz ist eigentlich so interessant, weil er so vieldeutig ist.

Die Jesuiten empfinden es als ihre Pflicht, sich für die Freiheit einzusetzen. Einer ihrer scharfsinnigsten Theologen, Molina, gibt die Anregung, man solle die Gott-Mensch-Gleichung dadurch lösen, daß man annehme, die „hinreichende Gnade" (gratia sufficiens), die dem Gläubigen immer angeboten sei, würde zur „wirksamen Gnade" (gratia efficax), wenn sich der menschliche Wille zur Kooperation mit ihr entschließe. Gottes Ehre und Vorrang, so meint Molina, werde durch die Annahme der sogenannten „scientia media" gewahrt, durch die der Allmächtige die Reaktion des menschlichen Willens vorauserkannt[5]. In Konkurrenz zur menschlichen Freiheit müsse die göttliche Gnade nicht treten.

Freiheit, aber keine Beliebigkeit

Erinnern wir uns: Prinzipiell, so hieß es bisher, bringt der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" das Credo der Neuzeit zum Ausdruck: Das Paradigma der Humanisierung ist Freiheit. Prinzipiell, so wurde dann weiter ausgeführt, kann gezeigt werden, daß diese Freiheit nicht gegen die Gnade ausgespielt werden muß, sondern durch diese vielmehr bestätigt und bekräftigt wird. Nunmehr bleibt jedoch die Frage, ob der gleiche Satz – so sehr er eine allgemeine weltanschauliche Spitze hat – auch als hinreichendes Muster benutzt werden kann, um im Bezug auf das eigene Handeln zu einer Entscheidung zu kommen. Die Antwort muß nicht schwerfallen. In der Tat eignet sich dieser Satz, der eine Kurzformel ist, nicht als Leitseil, anhand dessen man die einzelnen Schritte einer sittlichen Urteilsfindung gehen könnte. Um das zu zeigen, muß man sich nur ansehen, wie und in welcher Weise Ignatius, der ja will, daß man niemals von der Freiheit absieht, an die Frage einer Einzelentscheidung herangeht.

1. Freiheit

Was der Verfasser des Exerzitienbuchs über die Unterscheidung der Geister sagt[6], kann als ein kurzer Abriß seiner Moral verstanden werden[7]. In den soge-

nannten Regeln der ersten Woche schildert er einen Menschen, der sein Tun noch nicht auf die Gegenwart seines Gottes orientiert hat und darum auch noch nicht weiß, wie er sich zu verhalten hat. Ignatius hat einen Menschen vor Augen, der noch „von Todsünde zu Todsünde" geht und dessen natürliche Empfindungen darob in Unordnung geraten sind. Es geht ihm gut – er empfindet „augenscheinlich Lust" –, wenn Gott abwesend ist oder, wie Ignatius das im geistlichen Vokabular seiner Zeit ausdrückt, wenn der böse Geist auf ihn einwirkt. Es geht ihm schlecht – er hat ein ausgesprochenes Unlustgefühl, er empfindet Gewissensbisse –, wenn Gott anwesend ist oder, wieder in den Worten des Verfassers des Exerzitienbuchs, wenn sich bei ihm Eingebungen des guten Geistes zeigen. Der Mensch der ersten Woche lebt gefährlich.

Anders ist es schon mit denen, die „entschieden voranmachen und in der Reinigung von ihren Sünden und im Dienst Gottes unseres Herrn vom Guten zum je Besseren übergehen". Ihnen schenkt der gute Geist, sagt der geistliche Lehrer Ignatius, „Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe". Bei ihnen „ist es dem bösen Geiste eigen zu beißen, traurig zu stimmen und Hindernisse zu legen". Allerdings bleibt aber auch die Einwirkung des guten Geistes wegen der existentiellen und erlebnismäßigen Unordnung, aus der der Exerzitant kommt, immer noch zaghaft. Vor der endgültigen Bekehrung bleiben die Zeichen der Gegenwart Gottes ambivalent. Nicht nur sind Stimmung und Gefühle unzuverlässig. Der Umkehrende kann sich auch auf keine gesicherten Erfahrungen aus der Vergangenheit verlassen. Eindrücke wechseln von Tag zu Tag. Die Erkundung dessen, was zu tun ist, bleibt schwierig. Das Handeln ist inkonsistent, inkonsequent und irrational.

Was soll nun jemand nach Ignatius tun, der sich seinem Heil zuwenden und als Folge davon sein Handeln bestimmen will? Es kommt dem Gründer des Jesuitenordens nicht als erstes darauf an, daß er eine hinreichende Kenntnis der Gesetze besitzt und ihrem Inhalt folgt. Wichtiger ist *Selbsterkenntnis*. Der alte Soldat Ignatius erläutert deren Notwendigkeit an einem militärischen Beispiel. „Wie ein Hauptmann oder Anführer im Feld Stellung bezieht und Kräfte und Lage der Burg ausspäht, um sie dann an der schwächsten Stelle anzugreifen, ebenso umschleicht auch der Feind der menschlichen Natur rings alle unsere theologischen, kardinalen und moralischen Tugenden, und wo er uns schwächer und ungeschützter zu unserem ewigen Heil hin findet, dort führt er seinen Schlag gegen uns und trachtet, uns einzunehmen." Nur einer, der sich selbst kennt, der Vertrauen in seine eigenen Entscheidungen hat, der seinen Prioritäten folgt, vermag den Weg zum richtigen Handeln zu finden.

Natürlich ist die vorgegebene sittliche Ordnung, an der der Übende sich messen könnte, nicht bedeutungslos. Der Mensch, der auf dem Weg der Bekehrung ist, darf nicht unterlassen, alles zu tun, um sich mit ihr vertraut zu machen und an ihr Maß zu nehmen. Das ist so selbstverständlich, daß Ignatius es erst gar

nicht betonen muß. An einer Ordnung Maß nehmen ist aber etwas anderes, als sich ihr und dem mit ihr verbundenen Gesetz zu unterwerfen oder gar sich beiden anzupassen. Es bedeutet vielmehr in erste Linie mit *anderen Menschen*, die mit dem Suchenden zusammen am Ende den Geist einer solchen Ordnung vertreten werden, in Verbindung zu treten, sich ihnen anzuvertrauen, von ihnen lernen zu wollen. Für Ignatius ist der Repräsentant solcher Menschen, die der Suchende braucht, der Beichtvater. Entdeckt jemand, der von Versuchungen des bösen Geistes heimgesucht wird, diese seinem „Beichtvater oder einer anderen geistlichen Person, die seine Betrügereien und Bosheiten kennt, so grämt ihn das sehr, denn er begreift, daß er mit seiner begonnenen Bosheit nicht zum Ziel gelangen kann, da seine klaren Betrügereien offen zutage liegen".

Dazu kommt ein drittes: Der Urteilende soll aus sich heraus, sagt der Verfasser des Exerzitienbuchs, die Fähigkeit erlernen, „die starke Stirn gegen seine Versuchungen [zu] zeigen, indem er geradewegs das Gegenteil [dessen] tut", was diese Versuchungen von ihm fordern. Im Umgang mit der Unordnung soll er Ausdauer, Geduld und – das ist das Lieblingswort geistlicher Schriftsteller – *Mut* üben. Er soll sich nicht scheuen, „sich zu demütigen und zu erniedrigen". Der Gott, den er sucht, begegnet ihm immer auf unverwechselbar individuelle und ganz persönliche Weise.

Die Stationen auf dem Weg zur Feiheit sind demnach Mut, Dialog und Selbsterkenntnis. Affektiv erlebt der Pilger auf diesem Weg Trost und Trostlosigkeit. Trost ist das Gefühl von „Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe". Im Trost wird Gott als nahe erfahren. Die Trostlosigkeit dagegen ist Trost unter umgekehrten Vorzeichen. Sie besteht in „Verfinsterung der Seele, Verwirrung, Hinneigung zu den niedrigen und erdhaften Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zu Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träge, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn". Die Hauptsache ist wiederum: In der Trostlosigkeit fehlt eine eindeutige Erfahrung der Nähe Gottes. Die eigentliche Zeit der durch Trost und Trostlosigkeit geprägten Bewegung – und damit der Unterscheidung der Geister – ist die zweite Woche der Exerzitien.

Wendet man die in den Regeln dieser Woche gegebenen Anweisungen an den Exerzitanten auf den an, der Handlungsanweisungen und sittliche Orientierung erwartet, dann lassen sich folgende Feststellungen treffen: Ignatius sieht vor sich einen Menschen, der zwar schon in der Gegenwart Gottes lebt, aber deswegen vor Gefahren, die aus ihm selber kommen und die ihn bei seiner Entwicklung bedrohen, nicht gefeit ist. Weil Gott da ist, kann er zwar durch dessen Abwesenheit – und die damit verbundenen Verlockungen – nicht mehr versucht werden. Gemessen am Anfang, als er sich zum ersten Mal der beglückenden Nähe Gottes bewußt wurde, hat aber sein Streben an Frische und Kraft eingebüßt. Er ist lau geworden. Er hat die Freude an Gottes Gegenwart und den damit verbundenen

Frieden wieder verloren. Er ist aus der ihm bisher gelungenen religösen Identität herausgefallen. Es mangelt ihm an Spontaneität, Freiheit und Orientierung.

Der Exerzitant braucht darum als erstes Gewißheit darüber, ob das, was er jetzt zu unternehmen sich anschickt, mit der übrigen Zeit seiner Entwicklung in *Übereinstimmung* steht. „Wir müssen sehr acht geben auf den Verlauf der Gedanken", merkt der Verfasser der Exerzitien an. „Sind Anfang, Mitte und Ziel gut und hingerichtet auf etwas Gutes, dann ist das ein Zeichen des guten Engels." Jeder, der wissen will, was für ihn gutes Tun ist, muß darauf achten, daß er sich mit seinem Handeln in die Geschichte seines eigenen Selbst einfügt. Kein gegenwärtiger Impuls darf die Gesamtheit seiner Vergangenheit und die Fülle seines bisherigen Wachstums in Frage stellen.

Als zweites rät Ignatius, auf den *Anfang* zu schauen. Als nämlich Gott zum ersten Mal in das eigene Leben eingriff, hat er nicht nur irgend etwas in Bewegung gesetzt, er hat damit vielmehr das Gesetz des zukünftigen Handelns grundgelegt. Dessen muß sich der Exerzitant bewußt bleiben. Was er jetzt fühlt, was er jetzt denkt, was er jetzt tut, muß in einen Zusammenhang mit dem Anfang gebracht werden, von dem seine geistliche und moralische Geschichte ihren Ausgang genommen hat.

Wichtig ist drittens die *subjektiv-affektive Bestätigung* seines Handelns: „Bei denen, die von Gutem zum Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele sanft, leicht und lind wie ein Tropfen Wasser, der in einen Schwamm eindringt." Der sittlich Handelnde tut gut daran, sich seiner Antriebe bewußt zu bleiben; sie ordnen nämlich schon vorgängig zur getroffenen Entscheidung die Strebungen und stellen das, was am Ende als notwendig empfunden wird, auf Dauer und Ganzheit. Nur das, was erfahren wurde – so ist Ignatius überzeugt – und was als solches sich fest in die Erinnerung eingegraben hat, wird wieder zum Inhalt der sittlichen Entscheidung. Und wer sich entscheidet, tut gut daran, sich auf die Erfahrung zurückzubesinnen, die in seinem Gedächtnis auftaucht.

Am Schluß der Regeln der zweiten Woche findet sich ein besonderer Akzent. Hier bricht die nüchterne baskische Betrachtungsweise des Verfassers des Exerzitienbuchs nochmals durch. In geistliche Schwärmerei soll der Umgang mit Trost und Trostlosigkeit nicht ausarten. Bevor man den geistlichen Erfahrungen „volles Zutrauen schenkt oder sie in die Tat umsetzt", sollen sie vor dem Forum der Vernunft stets von neuem und genau überprüft werden. Denn nicht selten bildet die Seele „in dieser zweiten Zeit durch eigene Überlegungen auf Grund von Gewohnheiten und Folgerungen aus [ihren eigenen] Begriffen und Urteilen oder durch den guten oder den bösen Geist verschiedene Vorsätze und Ansichten, die nicht unmittelbar von Gott unserem Herrn gegeben sind". Darum ist innerhalb der religiösen Erfahrung immer auch nochmals die Stunde des *rationalen Urteils*, mit dessen Hilfe der geschichtliche Weg, die Verbindung zum Anfang, die Eigenart der geistlichen Wahrnehmung untersucht werden kann.

Hier zeigt es sich denn endgültig, daß die Gnade die Freiheit nicht ausschließt, sondern verlangt. Die gesamte Bewegung der Unterscheidung der Geister aber zeigt, daß der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" daraus als eine Zusammenfassung angesehen werden könnte, in dem Sinn: Auf deine Freiheit kommt es immer besonders an, auf deine Einstellung, deine Intention, dein Selbst. Der Mensch steht weit vor allen objektiven Handlungen und Mitteln. Nicht mit Ausschließlichkeit, sondern mit positiver Betonung ist das gesagt.

2. Nicht Beliebigkeit

Das erste Wort der ignatianischen Moral ist Freiheit. Aber der jesuitische Weg einer Urteilsfindung, wenn es ihn denn überhaupt als eigenen moralischen Erkenntnisweg gibt, folgt keineswegs der Beliebigkeit. Das Subjekt kann offensichtlich kraft seines Willensakts ein Handeln so bestimmen, daß es gut oder böse wird. Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußeren Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zwecks willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht würde. Der Ort und der Zeitpunkt des sittlichen Handelns muß immer wieder neu festgelegt werden.

Halten wir also fest, was Ignatius über die Freiheit hinaus noch lehrt. Erstens: Je radikaler und intensiver diese Freiheit ist, um so nachdrücklicher ist ihr Träger von Gott abhängig. Je stärker er von Gott abhängt, um so freier ist er. Der Weg der Freiheit schließt Gott nicht aus, sondern im Gegenteil ein. Der Weg sittlichen Handelns klärt sich im Nachgang der Gnade Gottes.

Ein zweites macht Ignatius deutlich: Der Weg der Freiheit hat immer seine Geschichte. Es ist die Geschichte desjenigen, der von Todsünde zu Todsünde schreitet oder der vom Guten zum Besseren geht. Der Urteilende muß sich daher ganz auf die Realität einstellen, den Verlust anerkennen und sich als schuldig bekennen. Jenseits jeder Beliebigkeit hat das sittliche Handeln seine Zeit. Erst nach der Einstellung auf die eigene Stunde gelingt es dann, das Gesetz des Handelns aufzuschließen: Es wird innerhalb der Geschichte, von seinem Anfang her und in seiner ganz spezifischen Qualität gesichtet.

Nie vergißt Ignatius drittens, daß diese Sichtung im Raum der Gemeinschaft geschieht. Der sich frei bestimmt, tut das im Diskurs mit für ihn wichtigen Autoritäten. Der Raum der Erinnerung und der Erfahrung ist die Kirche.

In deren Interaktion taucht viertens auch ein grundsätzliches Lösungsmodell für alles sittliche Handeln auf. Der ungarische Jesuit Hevenesi veröffentlichte im Jahr 1703 eine Sammlung ignatianischer Maximen für jeden Tag des Jahres, die „Scintillae ignatianae" [8]. Eine der tiefgründigsten dieser Devisen lautet in wörtlicher Übersetzung: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge ganz und gar von dir, nicht von Gott abhinge; wende dennoch alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott allein alles tun würde." In diesem Satz findet sich das fundamentale

Gesetz des Handelns: „Wende alle Mühe an", „wirke", „handle", „sei in einem ausdrücklichen Sinn aktiv". Und dann wird darauf aufmerksam gemacht, daß das nicht die Gnade Gottes ausschließt. Im Gegenteil: Gabe und Gnade, Geschenk und Erbarmen vermag nur der richtig zu würdigen, ja kann sie überhaupt nur begreifen und annehmen, der selbst die Grenzen seiner eigenen Möglichkeit gegangen ist. Der Autorität Gottes korrespondiert das freie Engagement des menschlichen Willens, der nach dem Guten strebt.

Auf der Bais, die auf diese Weise gelegt worden ist, lassen sich dann fünftens – mit Einbeziehung aller Umstände und Fakten – die notwendigen Urteile fällen. Ignatius nennt die Qualität dieses rationalen Urteils, das unter der Idee der Freiheit steht, an letzter Stelle.

Der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" gibt die Grundlinie für den ganzen Prozeß der Urteilsfindung an. Nicht weniger als das augustinische „Dilige et fac quod vis", „Liebe, und dann tu, was du willst", kann er damit als eine gültige Kurzformel der christlichen Ethik verstanden werden. Der Mensch kann mit seiner Freiheit den Objekten und Mitteln einen Sinn geben. Aber er muß mit seiner Vernunft diesen Ort der Freiheit in seiner eigenen Geschichte immer wieder neu bestimmen.

ANMERKUNGEN

[1] B. Duhr, Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte (Freiburg [4]1904) 552.

[2] Blaise Pascal, Lettres à un Provincial (Paris 1964).

[3] Ignatius v. Loyola, Die Exerzitien. Übers. v. H. U. v. Balthasar (Einsiedeln 1954) Nr. 369.

[4] Ein Jahrhundert vor Jansenius hatte Michael Bajus eine ähnliche Position gegen einige andere Mitglieder der Fakultät von Löwen bezogen.

[5] D. Mitchell, The Jesuits (London 1980) 128.

[6] L. Bakker, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Würburg 1970); H. Rahner, Zur Lehre von der Unterscheidung der Geister, in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. v. F. Wulf (Würzburg 1956) 183–221.

[7] M. Buckley, Rules for the Discernement of Spirits, in: The Way, Supplement 20 (1973) 19–37; Ignatius, Die Exerzitien, 313–336.

[8] K. H. Crumbach, Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: Geist und Leben 42 (1969) 320–328.

Für hilfreiche Anregungen zu diesem Thema bin ich Kornelia Siedlaczek, die eine größere Arbeit über die Jesuitenmoral vorbereitet, zu Dank verpflichtet.

Karl-Josef Kuschel

Christologie und interreligiöser Dialog

Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen

Im Jahr 1977 erschien in England ein Buch mit dem provokativen Titel „The Myth of God Incarnate", „Der Mythos vom fleischgewordenen Gott", herausgegeben von dem britischen Theologen John Hick[1]. Diese Debatte hat bedauerlicherweise in Deutschland kaum Beachtung gefunden, gar Beunruhigung in der theologischen Zunft ausgelöst[2]. Dabei hatte sie von Anfang an eine Stoßrichtung von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Gefragt wurde nicht nur im engeren christologischen Sinn, ob der Glaube an die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus Christus überhaupt zum Zentrum des Christentums gehöre. Gefragt wurde grundsätzlicher: Hat die Lehre von Präexistenz und Menschwerdung nicht von jeher dazu geführt, Jesus Christus als den einzigen Retter der Welt zu proklamieren und damit die Überlegenheit („superiority") des Christentums über die anderen Religionen zu demonstrieren?

Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog?

In der Tat: Die Frage nach dem Stellenwert der Präexistenz- und Inkarnationslehre in der Christologie ist alles andere als die Spezialfrage einer „Professorentheologie für Theologieprofessoren". Sie berührt ein Problem von erstrangiger ökumenischer Bedeutung: Die Beziehungsfähigkeit des Christentums zu der mehrere Milliarden Menschen umfassenden nichtchristlichen Welt. Daß hier das eigentliche strategische Ziel der Debatte um den „Mythos vom fleischgewordenen Gott" lag, machte spätestens der 1987 publizierte zweite Mythos-Band deutlich: „The Myth of Christian Uniqueness", „Der Mythos von der christlichen Einzigartigkeit", ein Band, in dem sich jetzt eine ganze Theologengruppe unter dem Programmwort einer „pluralistischen Religionstheologie" zu Wort meldete (neben John Hick vor allem Paul F. Knitter, G. Kaufman, R. Panikkar). Dieser Band stellte klar, worum es von Anfang an ging: um eine Fundamentalkritik der traditionellen Christologie, die von jeher mit Kategorien wie „einzigartige Definitivheit, Absolutheit und Normativität" Christi die „Überlegenheit" des Christentums über die anderen Weltreligionen begründet und deshalb den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen im Kern verunmöglicht habe[3].

Und doch: Hatten die christlichen Kirchen in jüngster Zeit nicht begonnen, ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu revidieren? Liegen nicht Welten zwischen der Weltmissionskonferenz *protestantischer Missionsgesellschaften und Kirchen* 1910 in Edinburgh, wo man noch ganz von der Idee einer baldigen „Christianisierung" der gesamten Menschheit ausgegangen war, und den Aktivitäten des „Ökumenischen Rates der Kirchen" nach dem Zweiten Weltkrieg: der Delegiertenkonferenz in Kandy (Ceylon) 1967, der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba 1971, der Vollversammlung in Nairobi 1975, der Konsultation von Chiang Mai (Thailand) 1977? Alle diese Schritte hatten schließlich zu „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" (1979) geführt, die unter den Schlüsselworten Gemeinschaft und Dialog standen, obwohl der Weltrat sich bis heute nicht zu einem deutlichem Wort über die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen durchringen konnte.

Da war die katholische Kirche kühner. Denn das Zweite Vatikanische Konzil hatte entgegen früheren Positionen erklärt, daß im Herzen „aller Menschen guten Willens" die „Gnade" Gottes „unsichtbar" (Gaudium et Spes 22) wirke, und Nichtchristen die Möglichkeit zum Heil eingeräumt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade zu erfüllten trachtet, kann das ewige Heil erlangen" (Lumen Gentium 16). Ja, in einer eigenen „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" kann man lesen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist."

Wenn dies aber so ist: Hätten aus dieser neuen Einstellung der Kirchen zu den nichtchristlichen Religionen nun nicht auch entschieden *Konsequenzen für die Christologie* gezogen werden müssen? Denn kann man die anderen Religionen im Dialog wirklich respektieren, in ihnen Wahrheit und Heiligkeit akzeptieren, ihren Anhängern sogar die Heilsmöglichkeit durch Gott einräumen und gleichzeitig weiterhin auf der einzigartigen Erlöserschaft Jesu Christi bestehen? Genau dies ist es nun, was die Vertreter der „pluralistischen Religionstheologie" bestreiten, und John Hicks Erklärung steht für viele ähnliche: „Wenn es einmal anerkannt ist, daß Heil tatsächlich nicht nur innerhalb der christlichen, sondern auch innerhalb der anderen großen Traditionen sich ereignet, dann scheint es willkürlich und unrealistisch, weiterhin darauf zu beharren, daß das Christusereignis die einzige und exklusive Quelle menschlichen Heiles ist."[4]

Die Alternative: Inkarnation im Plural

Was aber ist die theologische Alternative, die es möglich macht, der Herausforderung des religiösen Pluralismus gerecht zu werden und jeder Art von

christlicher Superiorität eine Absage zu erteilen? Gewiß: Die theologischen Entwürfe innerhalb der „pluralistischen Religionstheologie" haben durchaus ihr eigenes Profil. Und doch zeichnen sich gemeinsame argumentative Grundstrukturen ab, die man in aller Knappheit so rekonstruieren kann:

1. Schon erkenntnistheoretisch ist auszugehen von der Einsicht in die grundsätzliche geschichtliche Relativität aller Ereignisse und Erkenntnisse. Nimmt man diese Tatsache eines alles bestimmenden „historischen Bewußtseins" (Ernst Troeltsch) ernst, so muß man – P. Knitter zufolge – „ehrlicherweise zugeben, daß es unter menschlichen Bedingungen kein letztes Wort über die Wahrheit und auch nicht nur einen Weg geben kann, sie zu erfahren, ein Wort und einen Weg, die für alle Zeiten und alle Völker gültig wären"[5]. Es gibt somit „keinen festen Ort für die Wahrheit"[6].

2. Es entspricht der religiösen Grunderfahrung, daß die Wirklichkeit Gottes je größer ist, als ein Mensch begreifen kann. Das Göttliche kann letztlich nur als ein unnennbares, ewig unerreichbares Geheimnis verstanden werden. Für eine Theologie der Religionen heißt das, „daß keine Religion und keine Offenbarung das einzige, letzte, exklusive oder inklusive Wort Gottes sein kann. Solch ein letztes Wort würde Gott begrenzen und ihm sein Geheimnis nehmen."[7]

3. Die unterschiedlichen Religionen sind nichts als unterschiedliche Manifestationen dieses ewig einen Transzendenzgrunds. Ob Zeus, Jahwe, Allah oder Krishna: sie sind unterschiedliche Erscheinungsweisen des ewig Einen, der allen Namen immer schon vorausliegt, der sich gleichzeitg aber auch auf je unterschiedliche Weise manifestiert. Angesichts der Pluralität der Religionen ist von einem exklusiven Konzept von Offenbarung und Inkarnation Abschied zu nehmen. Inkarnationen des göttlichen Geistes oder Wortes haben ständig stattgefunden: „Inkarnation" – so John Hick – „ist ständig geschehen und geschieht in vielen Weisen und Graden in vielen verschiedenen Menschen."[8]

4. Wenn keine Religion, keine Offenbarung und kein Erlöser das Geheimnis Gottes voll „repräsentieren" kann, hat sich folglich auch das Christentum als ein Teil des pluralen religiösen Systems zu begreifen. Von den christlichen Kirchen ist buchstäblich eine „kopernikanische Revolution" im Blick auf die nichtchristlichen Weltreligionen gefordert. Das Christentum und sein Christus sind nicht mehr länger die Sonne im Zentrum, um das die anderen Religionen wie Planeten kreisen. Im Zentrum steht „Gott" selbst, um den das Christentum sich zusammen mit allen anderen Religionen der Menschheit bewegt. Aus der pluralistischen Theologie folgt eine pluralistische Christologie.

5. Diese pluralistische Christologie bedeutet keine Abwertung der Figur des geschichtlichen Jesus. Sie bestreitet weder die Universalität noch die Einzigartigkeit Jesu Christi. Diese Universalität und Einzigartigkeit Christi ist aber eine konkret empirische. Jesus von Nazareth ist so einzigartig, wie jeder Mensch auf seine besondere Weise unverwechselbar, einmalig, eben einzigartig ist. Und Jesus

Christus ist universal, weil Christen überall auf der Welt an ihn glauben. Deshalb gilt: Für Christen mag Jesus Christus die besondere Offenbarung oder Inkarnation Gottes sein. Aber außer Jesus Christus gibt es andere, ebenso gültige und umfassende Offenbarungen Gottes. John Hick: „Jesus war ‚totus deus', ‚ganz Gott' in dem Sinne, daß seine Liebe genuin die Liebe Gottes wirksam auf Erden war, aber er war nicht ‚totum dei', das Ganze Gottes in dem Sinne, daß die göttliche Liebe ausgeteilt worden wäre ohne Rückhalt in jeder oder gar in der Summe seiner Taten." [9] Oder mit Paul Knitter: „So gewiß Jesus *ein* Fenster ist, durch das wir auf das Universum des göttlichen Mysteriums schauen können und müssen, so kann es doch auch noch *andere* Fenster geben." [10]

6. Von daher folgt notwendigerweise, daß auch die Definitionen der altkirchlichen Konzilien, insbesondere die Aussagen der Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) über die eine Präexistenz („aus dem Vater geboren vor aller Zeit"), Gottheit („Gott von Gott"), Schöpfungsmittlerschaft („durch ihn ist alles geschaffen"), Heilsbedeutung („für uns Menschen herabgestiegen") und Inkarnation („und hat Fleisch angenommen") des Sohnes Gottes geschichtlich relativiert werden müssen. Sie sind zwar nicht falsch, aber nur eine Form der Versprachlichung der Bedeutung Jesu, abhängig von der gräkorömischen Kultur, aus der sie stammen. Ihr „mythologischer Charakter" muß erkannt und entsprechend interpretiert werden [11]. Ein folgenschwerer Umschlag vom jüdisch geprägten Neuen Testament zur ganz und gar hellenistisch geprägten frühen Kirche ist dabei zu berücksichtigen. Hatte im Neuen Testament der aus dem Jüdischen entlehnte Titel „Sohn Gottes" für Jesus noch keinerlei metaphysische Bedeutung, sondern war vielmehr eine poetisch-symbolische, metaphorische Umschreibung von Jesu Bedeutsamkeit für die jüdischen Anhänger Jesu, so hatte die frühe Kirche auf den Konzilien von Nikaia bis Chalkedon nach Jahrhunderten kontroverser Debatten schließlich keine Hemmungen, Jesus eine Wesensgleichheit mit dem Vater (Nikaia) und neben der menschlichen eine göttliche Natur (Chalkedon) zuzuschreiben. Was im Neuen Testament noch „Poesie" war, wurde jetzt in „Prosa" transformiert, was Symbole gewesen waren, in ontologisch-metaphysische Systeme überführt, was „lebendige Bilder" schienen, nun durch „rigide und wörtlich zu verstehende Dogmen" ersetzt [12]. Die Folge für das Verhältnis der Christen zu den nichtchristlichen Religionen war fatal: „Faßt man nämlich die Begriffe ‚Sohn Gottes, Gott der Sohn, der inkarnierte Gott' buchstäblich auf, dann liegt darin die Aussage, daß Gott *ausschließlich* durch Jesus auf angemessene Weise verstanden und verehrt werden kann. Das gesamte religiöse Leben der Menschheit außerhalb des Stromes jüdisch-christlichen Glaubens wird dadurch implizit ausgeschlossen, es liegt außerhalb des Heils." [13]

Man wird nach all dem zugeben müssen: Die Argumente der „pluralistischen Religionstheologie" bestechen durch Selbstkritik an den fatalen Folgen des christlichen Superioritätsanspruchs, durch das Ernstnehmen der Tatsache des re-

ligiösen Pluralismus in der einen Welt, in der wir leben, sowie durch die Fähigkeit zu Toleranz und christlicher Selbstbescheidung. Und man kann in der Tat fragen: Ist eine „Abrüstung" dogmatischer Christologie, deren linke Seite oft genug tatsächlich nicht nur – einem Wort von Rosemary Ruether zufolge – der fatale Antisemitismus, sondern auch der fanatische christliche Exklusivismus und arrogante Superioritätsanspruch gewesen ist, nicht ganz und gar überfällig, um der Dialogfähigkeit des Christentums mit den anderen Weltreligionen willen? Muß man hier nicht wirklich entschieden den „theologischen Rubikon" überschreiten, nachdem offenbar sowohl das Modell des „intoleranten Exklusivismus" (Heil nur in Christus) wie des „gnädigen Inklusivismus" (Anerkennung der Heilsmöglichkeit in anderen Religionen als Ergebnis von Christi Heilswirken) ihre Plausibilität verbraucht haben? Ist nicht jede Art von „Normativität" Christi und des Christentums für alle anderen Religionen in der Tat so „ausbeuterisch", wie es der Versuch des Sexismus ist, die spezifisch männliche Erfahrung zur universalen Norm für die gesamte Menschheit zu machen?[14] Bleibt konsequenterweise also nur die Ablehnung der Superiorität und Finalität Christi oder des Christentums und damit die Anerkennung der völligen Gleich-Gültigkeit der anderen Heilswege?

Diese Herausforderung der angelsächsischen „pluralistischen Religionstheologie" gilt es ernst zu nehmen. Und dies kann man nur, wenn man ihren Begründungsstrukturen mit ernsthafter theologischer Sachkritik begegnet. Kriterium einer solchen Kritik kann nur die Frage nach der adäquaten Christlichkeit der „pluralistischen Religionstheologie" sein. Der Christologie dürfte dabei eine Schlüsselrolle zukommen. An ihr entscheidet sich buchstäblich die Identität dieser Theologie als „christlicher" Theologie. Die entscheidende Frage also muß lauten: Wird die „pluralistische Religionstheologie" den christlichen Grundzeugnissen und den maßgeblichen kirchlichen Interpretationen (etwa in den altkirchlichen Konzilien) gerecht? Und: Ist der hier konstruierte Zusammenhang wirklich zwingend: Der Glaube an die Einzigartigkeit, Normativität und Finalität Christi führt unweigerlich zu einer triumphalen Absolutheit, arroganten Superiorität und intoleranten Exklusivität des Christentums gegenüber anderen Religionen?

Zu beantworten ist diese Frage nur auf der Basis des Neuen Testaments und der altkirchlichen Konzilien selber – und zwar im Rahmen einer kritischen kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik. Und da gibt es bedauerlicherweise gegenwärtig keine auf neuestem exegetischem Forschungsstand geschriebene „biblische Theologie des interreligiösen Dialogs". Sie ist ein dringendes Desiderat der theologischen und ökumenischen Forschung. In aller Vorläufigkeit soll hier deshalb der Versuch gewagt werden, an zwei Testfällen die christologischen Thesen der „pluralistischen Religionstheologie" zu überprüfen: am Hymnus des Kolosserbriefs und am Glaubensbekenntnis des Konzils von Nikaia[15].

Testfall 1: Kolosser 1, 15–20

15 Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung
16 denn ihn ihm wurde alles erschaffen
im Himmel und auf Erden
das Sichtbare und das Unsichtbare
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
17 Er ist vor aller Schöpfung,
in ihm hat alles Bestand.
18 Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche.
Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten
so hat er in allem den Vorrang
19 denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen
20 um durch ihn alles zu versöhnen
alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen
der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.

Wer diesen Text, den der Verfasser des Kolosserbriefs offenbar als Lied schon vorgefunden und redigiert hat (vor allem sichtbar in den Versen 18 und 20), aus seinem brieflichen und soziokulturellen Kontext isoliert, mag hier in der Tat ein gewaltiges Dokument christlicher Superiorität entdecken, noch keine 50 Jahre nach Jesu Tod geschrieben. Denn kann man als Christ noch höher greifen als zu dem Anspruch: Unser Christus ist bereits der Mittler Gottes bei der Urschöpfung gewesen, und alles „im Himmel und auf Erden" ist nicht nur durch ihn und auf ihn hin geschaffen, sondern alles hat auch in ihm Bestand? Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Schöpfung: geformt, durchdrungen und zusammengehalten von der Kraft und Macht Christi. Er und nur er scheint zu zählen.

Projiziert man diesen Text oder andere Schrifttexte unmittelbar auf das heutige Gepräch mit den nichtchristlichen Religionen, so sind die Konsequenzen rasch gezogen: Wenn „alles" durch Christus und auf Christus hin geschaffen ist, dann sind auch die Religionen der Welt Teile dieser Schöpfungswirklichkeit Gottes. Woraus gleichzeitig folgt: Jede nichtchristliche Religion ist von der Herrschaft Christi in der Welt her zu relativieren, ja unter Umständen als „Irrlehre" oder gar als „endzeitliche antichristliche Verführungsmacht" zu verurteilen[16]. Ihre Stellung ist ganz und gar von dem abhängig, der „in allem den Vorrang" hat. Als theologische Pointe scheint dazu die Aussage zu passen: „Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen." Und wenn man die polemischen Teile des Briefs hinzunimmt („Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen") und hier auch alle nichtchristlichen Religionen der Zukunft mitgemeint sieht, scheint ein christlicher Exklusivismus und Superioritätsanspruch biblisch gut begründet.

Und doch: Wenn man diesen Text nicht ungeschichtlich isoliert, sondern in seinem individualbiographischen, politischen und sozioreligiösen Kontext betrachtet, ergibt sich ein anderes Bild. Und die Beachtung des Kontextes meint ja nicht nur die Berücksichtigung der „situativen Einkleidung" eines zeitlosen Inhalts, die man mit genügender historischer Distanz auch weglassen könnte. Der Kontext ist vielmehr konstitutiv für die bleibende inhaltliche Sinnspitze dieses Bekenntnisses zu Christus.

Zum Verständnis des Kontextes sollte man deshalb ein *erstes* wissen: Dieser Brief, der nicht von Paulus selber stammt, sondern sich des Namens des Apostels bedient, ging an eine Stadt in Kleinasien, die damals zur römischen Provinz Asia gehörte. Heute heißt dieser Ort Konas und liegt im Südwesten der Türkei, in Westanatolien, damals ein nicht unbedeutendes Zentrum der Wollverarbeitung: „Die wenigen Christen von Kolossä verdienten ihr Geld in der Tuchindustrie. Man konnte in Kolossä Weberin sein, Färber, Schafhirte. Vor allem gefärbte Wollstoffe wurden produziert."[17] Aus den Annalen des Tacitus weiß man überdies, daß die ganze Gegend um Kolossä im Jahr 61 n. Chr. durch ein Erdbeben schwer zerstört gewesen sein muß. Die Stadt war also offenkundig wieder aufgebaut, als dieser Brief an sie abging, und eines der Schlüsselworte des Textes, der von den bedrohlichen „Elementarmächten der Welt" redet, wird auf diesem bröckelnden, schwankenden Grund für die ursprünglichen Leser noch einmal anders geklungen haben. Daß diese Stadt also eine Katastrophe gerade hinter sich hatte, wird man beim Verständnis des Glaubens dieser Gemeinde an Christus nicht vergessen dürfen. Die gesamte Schöpfung war buchstäblich bedroht und drohte immer wieder auseinanderzufallen.

Und man sollte ein *zweites* wissen: Der Apostel Paulus wird hier nicht als Triumphator, sondern als politischer Gefangener geschildert, der wegen seiner Glaubensüberzeugung, wegen des „Geheimnisses Christi" (4, 3) im Gefängnis sitzt: „Denkt an meine Fesseln" (4, 18). Ein Gefangener zumal, der sich nicht nur in einer Situation des „Leidens" (1, 24), sondern seinen Adressaten gegenüber auch in einer Situation der Defensive befindet. Denn „Paulus" mußte während seiner Abwesenheit von der Gemeinde offensichtlich mit Missionskonkurrenten rechnen: nur so wird seine Anspielung auf einen „schweren Kampf" (2, 1) für die Gemeinde verständlich, seine unüberhörbare Warnung, niemand solle sich „durch Überredungskünste" täuschen lassen (2, 4). „Paulus" muß darüber hinaus gegen konkurrierende Philosophien und religiöse Praktiken anschreiben; daher seine Anspielung auf die „Elementarmächte der Welt" oder auf das Problem religiöser Speisevorschriften und Tagesbeobachtungen, auf Engelverehrungen, Visionen und religiösen Asketismus (2, 16–23). Und „Paulus" muß schließlich gegen sittliche Verwahrlosung in der Gemeinde kämpfen; daher seine Worte über Unzucht, Schamlosigkeit, böse Begierde und Habsucht, über Zorn, Wut, Bosheit, Lästerungen, Zoten und Lügen (3, 5–8).

Liest man das Lied also in diesem Kontext, im Kontext von Lebensangst, Gefangenschaftserfahrung, Konflikt und Sorge um Konkurrenz, dann dürften die Aussagen über Christus kaum Triumphgefühlen, Exklusivitätssüchten oder Superioritätsbedürfnissen entspringen. Im Gegenteil: Was in Kol 1, 15–20 vor uns liegt, ist nichts als das *Vertrauens- und Hoffnungslied* eines Mannes, der in diesem erdbebengefährdeten Winkel des römischen Imperiums seinen Christusglauben trotz allem zu rechtfertigen sucht, buchstäblich mit den Fesseln an den Händen, buchstäblich aus der Perspektive des gefangenen Vogels. Nicht superioristisch, eher „verrückt" ist dieses Lied. Denn kann man „Verrückteres" behaupten, als daß Gott ausgerechnet im einstmals gekreuzigten Nazarener „mit seiner ganzen Fülle" habe wohnen wollen? Kann man in einer Situation der stets neuen Gefährdung der Schöpfung Verwegeneres aussagen als die Sätze über die Schöpfungsmittlerschaft eines Mannes, der selber am Galgen geendet hatte? Kann man politisch gefährlicher formulieren als die Anspielung auf Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten – als ob man nicht wüßte, wer damals wirklich auf dem Thron saß, wer wirklich die Weltherrschaft ausübte, wer alle Mächte und Gewalten wirklich kontrollierte: die römische Militärmacht nämlich, die mit Waffengewalt in allen Regionen ihres Imperiums die „Pax romana" durchgesetzt hatte? Wir wissen nicht genau, warum „Paulus" im Gefängnis saß, aber dieser eine Satz des Liedes dürfte ausgereicht haben, um den Apostel zu verhaften.

Nein, was immer spätere Generationen von Christen aus diesem Lied gemacht haben, als das Christentum selber politisch an die Macht kam: Ursprünglich sollte hier nicht die arrogante „Superiorität" und intolerante Exklusivität des Christus und der damaligen christlichen Gemeinde herausgestellt werden, einer Gemeinde, die aus Bauern und Schafzüchtern bestand. Ursprünglich sollte in diesem Lied einer unbedeutenden und machtlosen Gemeinde von Menschen, die einstmals „Heiden" waren, dreierlei gesagt werden:

1. Gott ist zwar unsichtbar, allem entzogen, und doch nicht einfach ein dunkles Rätsel, ein undurchschaubares Geheimnis. Gott hat sich „anschaulich" gemacht in einem „Ebenbild", im Bild des vom Tod auferweckten und erhöhten und so „erstgeborenen" Christus. Ja, das Lied erhält seine ganze Kraft von der Überzeugung, daß Christus das normative Bild von Gott ist. Die *Normativität dieses Gottesbilds* begründet die inhaltliche Unbeliebigkeit dieses Gottes.

2. Wenn Christus das Bild des unsichtbaren Gottes ist, dann ist aller Empirie zum Trotz Vertrauen in die Schöpfung begründet: Die Schöpfung ist trotz allem nicht kosmischen Potenzen und Schicksalsmächten ausgeliefert, ist trotz aller Katastrophenerfahrung im Ursprung nicht willkürlich, im Verlauf nicht chaotisch und im Ziel nicht blind, sondern ist von Christus, das heißt von Versöhnung, Frieden und Liebe zusammengehalten. Die *Definitivheit des Christusereignisses* ist unverzichtbar um der Vertrauenswürdigkeit dieser Glaubensaussage willen.

3. Mit diesem Lied sollte der Glaube an den in Christus „neuen Menschen" (3, 10) begründet werden. Zu diesem Zweck mußte der Verfasser klarmachen, daß das Christusereignis kein Zufall der Geschichte ist, sondern ein „Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen" bei Gott verborgen (1, 26) gewesen war. Denn Gott wird ja nach gut jüdischer Auffassung nicht durch die Geschichte überrascht, sondern ist der Herr der Geschichte, vor dessen Augen bereits alles erscheint, was irdischen Augen noch entzogen ist. Von Anfang an also stand Gott das Christusereignis „vor Augen", so daß schon die ganze Schöpfung auf dieses Ereignis hin konzipiert werden konnte. Schöpfung und Erlösung gehören in Christus zusammen. Die *Finalität des Christusereignisses* ergibt sich also aus dem Glauben an die Schöpfermacht, Geschichtsmächtigkeit und Finalität Gottes selber.

Auf das Neue und Unerhörte des Christusgeheimnisses also zielt dieses Lied – theologisch wie anthropologisch. Worin besteht dieses Neue? Es ist – kurz gesagt – die von Gott in Christus auch den Heiden eröffnete Möglichkeit des Glaubens an den wahren Gott, ermöglicht durch eine ganz und gar überraschende, gnädige Zuwendung Gottes Menschen gegenüber, die ja nicht zum „auserwählten Volk" gehören. In Christus aber spielen solche Heilsprivilegien keine Rolle mehr. Gott selbst durchbricht in Freiheit alle religiösen Systeme und Lager und eröffnet neuen Menschen die Möglichkeit zum wahren Glauben. Dieser Glaube wird in der Freiheit von allen (jüdischen) Geboten und Verboten und allen möglichen (heidnischen) Philosophien und Praktiken konkret, aber auch in der Freiheit zu Friede, Liebe und konkreter Vergebung.

Darin also besteht das Neue konkret, daß der Mensch fähig wird zu „aufrichtigem Erbarmen", zu „Güte, Demut, Milde, Geduld" (3, 12): „Bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen ... Ertragt euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! Vor allem aber liebt einander, denn Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht. In eurem Herzen herrsche der Friede" (3, 12–15). Wer so „in Christus" lebt, das heißt, wer so Christus zur Norm seines Gottes- und Menschenbilds macht, für den spielt seine religiöse und soziale Herkunft keine Rolle mehr, sei er Grieche oder Jude, Fremder oder Vertrauter, Skalve oder Freier (3, 11). Anders gesagt: Der Verfasser braucht die Normativität des Christusereignisses, um das „neue Menschsein" kriteriologisch überhaupt begründen und ethisch verbindlich konkretisieren zu können. Wäre es anders, könnte man in Gottes Namen Beliebiges begründen und leben.

Damit ist klar: Definitivheit, Finalität und Normativität des Christusereignisses (ausgedrückt in den Glaubenssymbolen Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi) sind unverzichtbar, will man den Glauben begründen, daß Gott selbst sich in Christus so und nicht anders für den Menschen und dessen „neue Existenz" entschieden hat. Darin liegt die Einzigartigkeit Jesu. Sie ist mehr

als eine empirische Unverwechselbarkeit und hat mit einem „Mythos" nichts zu tun. Sie ist Ausdruck einer Glaubensentscheidung, die die eigentlich „christliche" genannt zu werden verdient: des Glaubens daran, daß Gott sich so und nicht dutzende Male anders in Christus hat offenbaren wollen. Eine Absolutheit (im Sinn einer Losgelöstheit von allem), eine Exklusivität (im Sinn einer ungeschichtlichen Isoliertheit) und Superiorität (im Sinn einer arroganten Überlegenheit) Jesu Christi ist damit in diesem Brief selber nicht behauptet, ja würde den Geist dieses Liedes verraten, das ja ausdrücklich von Versöhnung und Friedensstiftung Christi (1, 20) redet. Nicht Arroganz, sondern Dankbarkeit und Demut wären die adäquaten Grundhaltungen eines Menschen, der vom Geist dieses Liedes ergriffen ist. Jeder Absolutheits- und Superioritätsanspruch aber spaltet und stiftet Unfrieden. Sie gehören zur Signatur des „alten Menschen".

Diese Selbstverpflichtung auf die Liebe und den Frieden Christi aber schließt für den Kolosserbrief den prophetischen Protest und Widerstand gegen allerlei falsche Lehre, Aberglauben und Götzendienst nicht aus, sondern ein. Denn die Freiheit des „neuen Menschen" besteht ja nicht in „billiger Toleranz", sondern offensichtlich auch in der Prüfung der Geister: ob nämlich alles, was an „Philosophien und falschen Lehren" auf dem Supermarkt religiöser Optionen angeboten wird (einerlei, ob damals oder heute), auch dem Geist Christi entspricht und nicht doch wieder zur Versklavung führt. Die Einzigartigkeit Christi bedeutet zwar nicht Superiorität, wohl aber Andersheit, Unterschiedenheit Christi.

Testfall 2: Die Christologie von Nikaia

Aber sind, wenn schon nicht bestimmte neutestamentliche Texte, so dann doch die Aussagen der altkirchlichen Konzilien Niederschlag eines kirchlichen Triumphalismus und Exklusivismus? Ist nicht die Aussage des Konzils von Nikaia (325) über die Unerschaffenheit und göttliche Wesensgleichheit des Sohnes Gottes der Eckstein orthodoxer Selbstgerechtigkeit und Superiorität?

Zuzugeben ist: Die Schwierigkeiten mit den Christusaussagen der altkirchlichen Konzilien gehen quer durch die christlichen Kirchen selbst. Seit der Aufklärung ist die Kritik an der Unverständlichkeit, Kompliziertheit, Lebensfremdheit und Schriftfremdheit dieser Christologie des 4. Jahrhunderts zu Topoi geronnen. Und doch hat diese Christologie nicht zuletzt durch die Liturgie der christlichen Kirchen einen hohen Stellenwert behalten.

Freilich: Auch katholische Dogmenhermeneutik geht heute ganz selbstverständlich davon aus, daß auch die Christusaussagen des Konzils von Nikaia nicht ungeschichtlich isoliert und verabsolutiert werden dürfen, sondern sich aus einer historischen Konfrontationssituation heraus erklären. Sie können gar nicht verstanden werden ohne das damals herrschende Weltbild des sogenannten mittle-

ren Platonismus, das ganz und gar geprägt war von einer strengen Geschiedenheit von Gott und Welt, einer Diastase von oben und unten. Um diese Diastase zu überwinden, wurde eine Art Mittelwesen angenommen, die sogenannte Weltseele, die man sich als ein von Gott verursachtes Prinzip dachte, das zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen Verbindung schafft. Der „erste Gott", der Menschen grundsätzlich unerreichbar und unerkennbar ist, konnte auf diese Weise reines Sein bleiben – ein in sich ruhendes, monadisches Wesen, das auf die niedrige, gespaltene und vergängliche Welt eben nicht direkt, sondern nur vermittels des „zweiten Gottes", der „Weltseele" einwirkte. Die Transzendenz Gottes war damit streng gewahrt; denn mit der Welt hatte dieser Gott ja nur mittelbar zu tun.

Zum Problem für die christliche Theologie und Kirche wurde dieses dreischichtige mittelplatonische Weltbild freilich erst dann, als es ein alexandrinischer Priester namens Arius als seine Berufung betrachtete, ausgerechnet mit dessen Hilfe auch das Verhältnis von Gott, Welt und Christus zu erklären. Nicht weniger beseelt von Gedanken strenger Transzendenz Gottes als die Philosophen, war er der Meinung, daß Gott nicht nur für die Menschen, sondern auch für den Logos Jesus Christus letztlich „unerkennbar" sei, daß also der „Sohn" den „Vater" im tiefsten nicht kenne. Warum nicht? Weil auch der Sohn ein Geschöpf ist! Als Geschöpf aber existierte der Sohn nicht von Ewigkeit, denn Gott allein war für Arius ewig, ungeworden, ungezeugt, unteilbar und unwandelbar. Es gab also eine Zeit, da der Sohn nicht war. Gott war nicht immer der Vater dieses Sohnes, woraus folgt: Wesensmäßig sind sich Vater und Sohn fremd, einander unähnlich: Gott ist auch für Arius eine in sich ruhende, für sich seiende, geheimnisvolle, einsame, weltferne Monade.

Vor diesem Hintergrund muß die Reaktion des Konzils von Nikaia verstanden werden. Hier ging es nicht so sehr um ein „philosophisches Konstrukt", so sehr die Christologie von Nikaia von der griechisch-hellenistischen Metaphysik und Ontologie geprägt ist. Hier ging es nicht darum, neutestamentliche Poesie in dogmatische „Prosa" zu überführen, auch nicht, die Superiorität des Christentums zu begründen, sondern vor allem darum, ein Kernstück der neutestamentlichen Botschaft neu zu rechtfertigen. Nikaia wollte mit seinem Bekenntnis zu Christus ausdrücklich nicht über die Schrift hinausgehen, sondern verstand sein Credo als Beitrag zur Schriftauslegung. Nicht zuletzt deshalb ist es nicht in die Form eines dogmatischen Traktats gekleidet, sondern in die eines Bekenntnisses.

Denn darum ging es der Sache nach: Sollte ein Kerngedanke des Neuen Testaments aufrechterhalten weden, daß Gott nicht nur einen Teil von sich, sondern sein Wesen definitiv und vorbehaltlos in Jesus Christus geoffenbart hat; sollte die biblische Botschaft von einem Gott, dessen Sohn Mensch wurde und der so die Erlösung der kreatürlichen Schöpfung bewirkte, ernst genommen werden, mußte der Sohn dem kreatürlichen Bereich enthoben und „an die Seite Gottes" ge-

stellt werden. Angesichts der metaphysischen Voraussetzungen der Zeit und eines derart herausfordernden philosophisch-theologischen Systems wie das des Arius' gab es nur eine Alternative: Entweder gehört Jesus Christus auf die Stufe des Geschaffenen, dann kann sich Gott nicht wirklich in ihm ganz offenbaren und die volle Erlösung bewirken, oder er gehört ganz auf die Seite des Ungeschaffenen, dann ist er „Gott von Gott", „Licht vom Licht", „wahrer Gott vom wahren Gott". Die Wahl dieser (zugegebenen unbiblischen) Terminologie war also notwendig, um unter den neuen philosophischen Voraussetzungen die biblische Offenbarungs- und Erlösungsvorstellung zu bewahren.

Anders gesagt: Was immer man heute neu über den politischen Kontext des Konzils (Reichseinheitspolitik Kaiser Konstantins) und über die geschichtliche Relativität der Kategorien der hellenistischen Ontologie wird sagen müssen; was immer man über den epochalen Paradigmenwechsel (H. Küng[18]) zwischen der Welt des Neuen Testaments und der der alten Kirche wird klarzumachen haben (B. Welte: „Der Schritt von der Bibel zu Nikaia und damit zur klassischen Dogmatik und Christologie (ist) ein epochaler und – im wesentlichen – nicht ein bloß explikativer Schritt"[19]): Bei aller Diskontinutität ist eine *inhaltliche Kontinuität* zwischen dem Christushymnus des Kolosserbriefs und dem Glaubensbekenntnis von Nikaia durchaus gegeben. Jedesmal geht es um die entscheidende Glaubensaussage, daß Person, Sache und Geschick Jesu Christi definitiv zur Bestimmung des ewigen Wesens Gottes gehören. Schon im Neuen Testament zielen die Spitzenaussagen der Christologie auf den ungemein kühnen Gedanken, daß Jesus von Nazareth nicht bloß wie alle Menschen von Ewigkeit her „in Gottes Gedanken" war, in „Gottes Plan" existierte (ideelle Präexistenz), daß vielmehr das „Ereignis Jesus Christus" (immer zu verstehen als Einheit von Verkündigung, Tod und Auferweckung) entscheidende, seinshaft-reale Folgen für die Wesensbestimmung Gottes selber bekommt (reale, personale Präexistenz): Der ewige Gott hat sich definitiv zum Vater dieses Sohnes bestimmt. In dieser entscheidenden Glaubensaussage haben die altkirchlichen Konzilien das neutestamentliche Kerygma adäquat interpretiert, so daß man sagen kann:

„In Jesus Christus ist ein für allemal und endgültig offenbar geworden, wer Gott ist und wer der Mensch ist. In Jesus Christus ist in der Zeit und in der Geschichte offenbar geworden, daß Gott, wie Jesus Christus ihn verkündet, kein starres, einsames Wesen ist, das nur im Gespräch mit sich selber und eifersüchtig auf sich selbst bedacht ist, vielmehr ist Gott von aller Ewigkeit her die Liebe, die sich selbst verschenkt und mitteilt ... Der Vater ist der Ursprung und die Quelle des Sohnes. Der Sohn besitzt aber dasselbe Gottsein als vom Vater geschenktes. Deshalb ist er eines Wesens mit dem Vater. Er ist daher nicht wie die Geschöpfe aus dem Nichts hervorgegangen, nicht geschaffen, sondern gezeugt, ohne zeitlichen Anfang im ewigen Jetzt der Ewigkeit Gottes."[20]

Wäre es anders, wäre das Christusereignis nicht definitiv und normativ, gäbe es neben oder außer Christus noch beliebig andere, ebenso umfassende Inkarnationen oder Offenbarungen Gottes, bliebe Gott letztlich ein undurchdringliches Rätsel, dessen Glaubwürdigkeit auf dem Spiel stünde. Wäre es anders, hätte der

Sohn den Vater nicht wirklich gekannt und offenbart, bliebe Gott ein beliebiges Etwas, das sich heute so, morgen anders manifestierte. Wäre es anders, wäre Jesus Christus nur *ein* Fenster zu diesem letztlich unaussprechlichen Geheimnis, wäre auch die Begründung des „neuen Menschen" letztlich ungesichert. Um der Zuverlässigkeit, Unbeliebigkeit und Glaubwürdigkeit Gottes selbst willen ist die Aussage unverzichtbar, daß Gott seine „ganze Fülle" in Christus habe wohnen lassen, daß Jesus Christus der wesensgleiche Sohn Gottes ist. Joseph Ratzinger hat diesen Grundgedanken im Blick auf das Konzil von Nikaia mit den Sätzen umschrieben:

„Diese philosophische Vokabel ‚gleichwesentlich' fügt dem Neuen Testament nichts hinzu, sondern ist an der entscheidenden Stelle seines Zeugnisses die Verteidigung seiner Wörtlichkeit gegen jeden Allegorismus. Sie bedeutet also dies: Gottes Wort täuscht uns nicht. Jesus wird nicht nur als Sohn Gottes *bezeichnet*, er *ist* es. Gott bleibt nicht auf ewig unter der Wolke der Bilder verborgen, die mehr verdecken als öffnen. Er rührt den Menschen wirklich an und läßt sich vom Menschen wirklich anrühren in dem, der der Sohn *ist*. Indem das Neue Testament vom Sohn spricht, durchbricht es die Bilderwand der Religionsgeschichte und zeigt uns die Wirklichkeit – die Wahrheit, auf der wir stehen, leben und sterben können." [21]

Christologie im Gespräch mit den Weltreligionen

Eine Religionstheologie, für die Gott letztlich ein dem Menschen unerkennbares, rätselhaftes Geheimnis ist, das sich auf kulturell je verschiedene Weise manifestiert, verkennt das biblische Zeugnis von dem einen Gott, der durch Schöpfung und Offenbarung sein „Geheimnis" selber hat erkennen lassen wollen (Röm 1, 13, Eph 1, 8, Kol 2, 2f.). Gerade das neutestamentliche Verständnis von Gottes Geheimnis ist mit einem neuzeitlich-aufklärerischen, erkenntnistheoretischen Verständnis von Geheimnis nicht zu verwechseln. Gott ist gerade im Neuen Testament kein unerkennbares, unanschauliches, allem Verstehen und Begreifen entzogenes „Geheimnis". Eine solche Auffassung würde weder Person und Verkündigung Jesu („Abba"-Anrede) noch der Theologie der Synoptiker (Rede von einem Gottesreich in den Gleichnissen: Mk 4, 11 par), noch der des Johannes gerecht, derzufolge zwar „kein Mensch" Gott je gesehen, wohl aber „der Sohn", der „am Herzen des Vaters" geruht hat (Joh 1, 18). Auch für Paulus sind Gottes „Tiefen" zwar unergründlich, zugleich aber läßt der Apostel keinen Zweifel daran, daß Gott sein Geheimnis offenbar gemacht hat in Jesus Christus, der deshalb das „Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes" genannt werden kann (1 Kor 2, 7). Das gleiche gilt auch für die Deuteropaulinen (vgl. Eph 1, 8f; Kol 2, 2f.). Nach dem Neuen Testament dürfen Christen, die sich auf Jesus Christus einlassen, also darauf vertrauen, daß Gott kein undurchdringliches Rätsel sein will, daß sein Geheimnis vielmehr in Jesus Christus offenbar, glaubbar und glaubwürdig geworden ist.

Die „pluralistische Religionstheologie" ist in ihrer Kritik an den kulturellen, politischen und sozialen Folgen des christlichen Absolutheits- und Superioritätsanspruchs im Recht. Nicht begründet ist dagegen der Zusammenhang von Superiorität des Christentums als verfaßter, politisch wirksamer Organisation mit den ursprünglichen Aussagen des Neuen Testaments über die Finalität, Normativität und Definitivität des Christusereignisses. Die in Liedern besungenen und in christlichen Bekenntnissen aufbewahrten universalistisch-kosmischen Aussagen des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition über Christus als Schöpfungsmittler und wesensgleichen Sohn Gottes können und müssen im Rahmen einer kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik in nichtabsolutistischer und nichtsuperioristischer Weise interpretiert werden: als Glaubenszeugnisse von Menschen, die sich auf die Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit Gottes für ihr Leben und Sterben einlassen wollen. Mit diesen kühnen, ja verwegenen und somit verletzlichen Glaubensaussagen eine Superiorität des Christlichen über das Nichtchristliche zu begründen, hieße verraten, was man als Christi Geist zu verteidigen sucht. Ein intoleranter Exklusivismus, Absolutismus und Triumphalismus, der die theologische Einzigartigkeit und Überlegenheit der eigenen Religion auf Kosten der anderen zu profilieren sucht, beendet jeden Dialog, bevor er begonnen hat.

Dialog zwischen den Religionen ersetzt freilich nicht das christliche Zeugnis oder die kirchliche Verkündigung, die aus der Selbstbindung an die Wahrheit der christlichen Offenbarung kommen. Dialog zwischen den Religionen setzt nicht die Suspension der Wahrheitsfrage voraus, als ob das Ziel des Dialogs zwischen den Religionen die Findung einer Wahrheit wäre, die es vorher nicht gäbe. Die Behauptung, daß es unter menschlichen Bedingungen kein „letztes Wort" und keinen „festen Ort" für die Wahrheit gäbe, ist unbiblisch, unkirchlich und unterschlägt die entscheidende Dimension des Glaubens. Nicht also um einen Dialog unter Absehung von der Wahrheitsfrage, sondern um einen Dialog *in* der Wahrheit und *für* die Wahrheit kann es gehen, eine Wahrheit, die man im Dialog immer tiefer und umfassender zu verstehen hofft. Dialogfähigkeit setzt also ein Wahrheitsgewissen voraus und nicht dessen Vergleichgültigung.

Entscheidend für die Bestimmung des spezifisch Christlichen ist die Wirklichkeit des durch Gottes Tat in Christus ermöglichten „neuen Menschen". Signatur des neuen Menschen ist das unbedingte („gesetzesfreie") Vertrauen auf „Gott" einerseits und andererseits die Grundhaltung des Friedens, der Liebe und konkreten Versöhnung. Alle religiösen Alternativen, auch die großen Weltreligionen (das real existierende Christentum freilich zuallererst) sind unter dieses eine Sachkriterium zu stellen: Leisten sie der Beförderung des „neuen Menschen" Vorschub oder hindern sie dessen Entwicklung? Nicht um eine Vereinnahmung aller Nichtchristen geht es dabei, nicht um das Ansinnen, alle Nichtchristen hätten zuerst den real existierenden Kirchen um ihres Heils willen beizutreten, son-

dern um diese Frage nach dem „neuen Menschen". Wo immer die Beförderung dieses „neuen Menschen" geschieht, da herrscht der Geist Christi. Wo immer die Güte, Demut, Milde und Geduld gelebt wird, wo immer Vergebung herrscht, Liebe und Frieden, da wird der pneumatische Christus konkret. Und wer wollte empirisch bestreiten, daß auch ein Jude aus jüdischer Tradition, ein Muslim aus muslimischem Geist, ein Hindu aus hinduistischem Denken und ein Buddhist aus buddhistischer Überzeugung etwas von diesem „neuen Menschen" sichtbar und hörbar machen kann? Grundsätzlich also gilt: Das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen kann nur von einer biblisch begründeten christologischen Pneumatologie her richtig bestimmt werden. So schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die Mission (1990) zu Recht:

„Der Dialog (zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen) entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. In ihm beabsichtigt die Kirche, ‚die Saatkörner des Wortes' und die ‚Strahlen der Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet', zu entdecken – Saatkörner und Strahlen, die sich in den Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden. Der Dialog gründet auf der Hoffnung und der Liebe und wird im Geist Frucht bringen. Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohle aller ist." [22]

Nicht die „billige Toleranz" des „anything goes", sondern prophetischer Widerstand und Protest gegenüber Praktiken in allen Religionen ist am Platz, wo dieser Glaube oder dieser Geist verunmöglicht werden: durch alle möglichen Formen von Aberglauben, Götzendienst, moralischer Verrohung, Wunderschwindel, Verstoß gegen die Menschenrechte. Dieser Widerstand und prophetische Protest aber setzt für Christen die Normativität, Finalität und Definitivität des Christusereignisses voraus, weil es für Christen um einen so und nicht anders verstandenen Gott geht. Und wo immer im Christentum selber die Wirklichkeit des „neuen Menschen" verraten wurde oder wird (vom Antijudaismus angefangen über Ketzer- und Hexenverbrennungen bis hin zu gewalttätigem Fanatismus, Diskriminierung und Verletzungen von Menschenrechten), haben Christen auf den Protest anderer zu hören.

Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität ist auf der Basis des Neuen Testaments und der altkirchlichen Konzilien – verstanden im Rahmen einer kontextuellen Exegese und Dogmenhermeneutik – theologisch begründbar. Dem Frieden unter den Religionen kann so glaubwürdig gedient werden. Die großen Religionen der Welt können aus der Sicht des gläubigen Christen als eine von Gott selbst eröffnete positive Herausforderung an Christen verstanden werden, ihr eigenes Glaubenszeugnis tiefer zu begründen und glaubwürdiger zu leben. Die letzte und definitive Stellung der nichtchristlichen Religionen in Gottes Plan mit der Mensch-

heit ist Gottes Sache allein. Hier gilt der Vorbehalt, den Paulus selber bei seinem Nachdenken über die Zukunft des jüdischen Volkes machte, das sich Christus nicht anschloß: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen" (Röm 11, 33–36).

ANMERKUNGEN

[1] Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, hrsg. v. J. Hick (Güterlsoh 1979) 189 (zit. Myth I).

[2] Ausnahmen: Christus allein – allein das Christentum?, hrsg. v. K. Kremkau (Frankfurt 1979); I. U. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, in: ZThK 84 (1987) 320–344; R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie (Gütersloh 1990) 199–225.

[3] The Myth of Christian Uniqueness, hrsg. v. J. Hick u. P. Knitter (New York 1987) (zit. Myth II).

[4] J. Hick in: Myth II, 22.

[5] P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine Pluralistische Theologie der Religionen, in: EvTh 49 (1989) 508.

[6] Ebd. [7] Ebd. 509. [8] J. Hick in: Myth II, 32.

[9] J. Hick, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion (London 1973) 159.

[10] P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage 510.

[11] J. Hick in: Myth I, 176. [12] Ebd. 175–188. [13] Ebd. 189.

[14] R. Ruether, The Feminism and Jewish-Christian Dialogue. Particularism and Universalism in the Search for Religious Truth, in: Myth II, 237–248.

[15] Vgl. zum Problem der Präexistenzchristologie in systematisch-theologischer wie exegetisch-historischer Sicht: K.-J. Kuschel, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung (München 1990); dort zum Kolosser-Hymnus 421–437 und zu Nikaia 645–654 (Lit.).

[16] So in: Christliches Bekenntnis und biblischer Auftrag angesichts des Islam. Ein Wort der Konferenz bekennender Gemeinschaften in evangelischen Kirchen Deutschlands und der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen (1984).

[17] L. Schottroff, Der Christushymnus im Kolosserbrief, in: D. Sölle, L. Schottroff, Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen (Hamburg 1985) 120.

[18] Zur Anwendung der Paradigmentheorie auf die Theologiegeschichte vgl. H. Küng, Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung (München 1987) 153–207; ders., Projekt Weltethos (München 1990) 138–171.

[19] Es ist das Verdienst des kath. Religionsphilosophen B. Welte, auf den „Paradigmenwechsel" zwischen der Welt des Neuen Testaments und der Welt der alten Kirche schon früh aufmerksam gemacht zu haben: Die Krise der dogmatischen Christusaussagen, in: Die Frage nach Jesus, hrsg. v. A. Paus (Köln 1973) 151–179; ders., Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: Zur Frühgeschichte der Christologie, hrsg. v. B. Welte (Freiburg 1970) 100–117.

[20] So der von W. Kasper verfaßte Katholische Erwachsenenkatechismus (Kevelaer 1985) 79.

[21] J. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie (Einsiedeln 1984) 32f.

[22] Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptoris Missio" (Bonn 1990) Nr. 56.

Eugen Biser

Der ferne und nahe Gott

Seitdem sich die Menschheit zum Wissen um den persönlichen, von der Welt unterschiedenen Gott erhob, verbindet sich mit dem Gottesbegriff das Moment der Erhabenheit und überwältigenden Größe, die als ebenso bedrückend wie unerreichbar empfunden wurden. Dieser Gott ist ebenso fern wie nah, doch so, daß sich mit seiner Nähe das Gefühl der Unentrinnbarkeit verbindet. Hierin stimmt der radikalste Kritiker des Christentums, Nietzsche, mit dem Beter des 139. Psalms überein, der sich zu dem Geständnis gedrängt fühlt:

„Ringsum schließt du mich ein und legst auf mich deine Hand. Gar wunderbar ist dieses Wissen für mich, nicht zu begreifen. Wohin soll ich mich flüchten vor deinem Geist, wohin vor deinem Antlitz fliehen? Steig ich zum Himmel empor, so bist du zugegen; fahre ich zur Unterwelt hinab, so bist du da! Und liehe ich mir Flügel vom Morgenrot, um mich niederzulassen am fernsten Gestade, so ergreift mich auch dort deine Hand und hält mich deine Rechte umfangen" (Ps 139, 5–10).

Man hat geradezu den Eindruck, als sei das Erlebnis der übergroßen, bedrängenden Nähe von dem der Ferne Gottes durchsetzt, so daß sich der Beter davon eher bedrückt als getröstet fühlt. Dabei verwandelt sich sogar das erhebende Gefühl, von Gottes Blick erfaßt und durchdrungen zu sein, im Lauf der Motivgeschichte in sein peinigendes Gegenteil. Das steigert sich bei Nietzsche zu wilder, gottfeindlicher Aggression: „Du ertrugst den nicht, der dich sah", erklärt Zarathustra dem „häßlichsten Menschen", in dem er den Mörder Gottes erkannte. Und der muß ihm zustimmen:

„Aber er – mußte sterben: er sah mit Augen, welche alles sehn – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Häßlichkeit ... Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt." [1]

Das ist Nietzsches lautester Protest gegen den „moralischen", den Menschen durchschauenden und beherrschenden Gott, wenn freilich auch nicht sein letztes Wort in der Gottesfrage. Und es ist, motivgeschichtlich gesehen, die geradezu verzweifelte Reaktion auf das unbewältigte Problem des fernen Gottes, das die Menschheit auf ihrem Denkweg unablässig in Atem hielt. Denn das Wissen um die Erhabenheit Gottes führt in der Folge zur Erkenntnis, daß alle von ihm gebildeten Begriffe an seiner Unausdenklichkeit scheitern, so daß, wie das Vierte Laterankonzil (von 1215) formulierte, keine noch so große Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf konstatiert werden kann, die nicht von einer noch größeren Unähnlichkeit übergriffen würde. In diesem Sinn erklärt schon Novatian, der Begründer der „negativen Theologie", in seiner Schrift über die Trinität:

„Nennt man ihn Licht, so bezeichnet man nicht ihn, sondern ein Geschöpf; ihm selbst sagt man damit nicht aus. Nennt man ihn Kraft, so bezeichnet man wiederum nicht ihn, sondern nur seine

Macht. Spricht man von seiner Majestät, so beschreibt man seine Würde, nicht sein Wesen. Wie sollte man auch über den etwas umfassend aussagen und erdenken können, der über alle Nennungen und Gedanken erhaben ist?“ [2]

In hymnischer Sprache wiederholt das eine Gregor von Nazianz zugeschriebenen Strophe:

„Jenseits von allem! Wie anders dürfte ich dich preisen? Wie soll dich mein Wort rühmen: bist du doch jedem Wort unsagbar! Wie soll dich meine Einsicht schauen: bist du doch jeder Einsicht unerreichbar! Unbenannt du allein, denn du schufst jede Benennung! Unbekannt du allein, denn du schufst jede Einsicht!“ [3]

Der doppelte Lichtblick

Wie der enthusiastische Zug dieser Aussage erkennen läßt, verband sich mit der Vertiefung in das Geheimnis der göttlichen Ferne ein doppelter Lichtblick. Der eine besteht in der Entdeckung, daß die Ferne Gottes den Menschen zur Selbstüberschreitung hinreißt. Unüberbietbar schön verlieh dem Augustin in dem berühmten Eingangswort seiner „Bekenntnisse“ Ausdruck: „Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir!“ Ihre begrifflich schärfste Fassung aber fand die Entdeckung in dem Satz aus Pascals „Pensées“, daß sich der Mensch selbst unendlich überschreitet (§ 434), ein Satz, den das berühmte Fragment 72 in die Reflexion fortführt:

„Was ist zum Schluß der Mensch? Ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All. Unendlich entfernt vom Begreifen der äußersten Grenzen, sind ihm Ende und Gründe der Dinge undurchdringlich verborgen, unlösbares Geheimnis; denn er ist gleicherweise unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er hervorging, wie das Unendliche, das ihn verschlingt.“

Wenn irgendwo, öffnet sich hier das Geheimnis des Menschen, der Abgrund in seiner Wesenstiefe. Denn er ist, mit den Augen Pascals gesehen, das paradoxe Wesen, das ungeachtet seiner Kontingenz und vielfältigen Bedingtheit nur im Unbedingten Genüge findet, der also Gott braucht, um er selbst, um Mensch sein zu können. Und hier liegt, wenn irgendwo, auch der Ausgangspunkt aller Mystik.

Demgegenüber besteht der zweite Lichtblick in der Entdeckung des Weges, der durch das Motiv der Erhabenheit zur Erkenntnis Gottes und zur Vergewisserung seines Daseins führt. Er ist verknüpft mit dem Namen des „Vaters der Scholastik“ Anselm von Canterbury, von dem noch Heinrich Heine wußte, daß er diesen Beweis, niedergelegt in seinem „Proslogion“, in einer „rührenden Gebetform“ entwickelt habe, so daß in ihm die Kraft des spekulativen Denkens mit der Inbrunst des Gebets verschmilzt. Für den Denker ist Gott der kognitive Grenzwert, das unüberdenklich Größte, das in dieser Größe erst dann begriffen ist, wenn es als existent gedacht wird. Für den Beter ist diese Größe aber kein Attribut, sondern Inbegriff des erlebten, in seiner Wirklichkeit erfaßten und er-

fahrenen Gottes. Das bestätigt der Eingang des augustinischen Bekenntniswerks, noch bevor der bewegende Satz von der Herzensunruhe erklingt:

„Groß bist du, Herr, und höchsten Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen. Und dich will loben der Mensch, dieses Bruchstück deiner Schöpfung, der Mensch, der seine Sterblichkeit, das Zeugnis seiner Sünde, mit sich herumschleppt. Und doch will er dich loben..., und du treibst ihn an, seine Freude darin zu finden, daß er dich lobt; denn auf dich hin hast du uns geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir."

Weil man das Gebet nur als Form, nicht als Grundzug des „ontologischen" Arguments ansah, zog sich der Streit um seine Beweiskraft durch die Jahrhunderte hin, bis hin zu Nietzsche, der mit seiner Parole „Gott ist tot" diesen, wie er im Anschluß an Heine meinte, letzten Pfeiler des Gottesglaubens mit sprachlichen Mitteln zum Einsturz zu bringen suchte und damit unwillkürlich eingesteht, daß ihm argumentativ nicht beizukommen ist[4]. Indessen verstärkte sich damit auch der Zweifel an seiner Schlüssigkeit, der die Diskussion um ihn schon zu Lebzeiten Anselms verschattete. Schlimmer noch stand es jedoch um den Gedanken der Selbstüberschreitung des Menschen, den diejenigen, die es auf seine „Veränderung" abgesehen hatten, als Einfallstor für manipulatorische Eingriffe zu nutzen suchten. Und dazu gehören nicht nur die Agenten der terroristischen Systeme, denen es wechselweise um die „Züchtung" oder die „Konstruktion" des neuen Menschen zu tun war, sondern nicht weniger auch die Funktionäre der „sanften Diktatur", die von den elektronischen Medien ausgeübt wird und insgeheim auf die Schaffung des „konsumgerechten" und damit des definitiv sich selbst entfremdeten Menschen hinarbeitet.

Die revolutionäre Tat

Das Problem der Ferne Gottes blieb indessen nicht den „Gottesdenkern" christlicher und nachchristlicher Provenienz überlassen; vielmehr erweist es sich als das Problem, auf das Jesus selbst mit seiner zentralen Lebensleistung einging. Eingewiesen in eine bis zum Zerreißen gespannte Situation, erkennt er nicht nur mit visionärer Hellsichtigkeit die seinem Volk drohende Gefahr und den grauenvollen Untergang Jerusalems; vielmehr steht ihm auch das vor Augen, was das Verderben heraufbeschwört: die Finsternis im Menschenherzen und nicht zuletzt auch das, was Joseph Bernhart den „göttlichen Schatten der Schöpfung" nannte[5]. Vor allem aber muß ihm deutlich geworden sein, daß gegen die Mächte des Unheils eine Gottesverehrung, die zwischen Furcht und Liebe schwankte, nicht aufkam. Wenn in letzter Stunde Abhilfe geschaffen werden sollte, dann nur durch einen wagemutigen Eingriff ins Gottesverhältnis und, radikaler noch, ins Gottesbild. Es bedurfte, anders ausgedrückt, einer revolutionären Tat, der größten, von der die Religionsgeschichte zu berichten weiß.

Dazu war Jesus wie kein anderer befugt, ja geradezu herausgefordert durch

das Tauferlebnis, durch das er in seiner Gottessohnschaft bestätigt, zum Sohnesbewußtsein erhoben worden war. Mit seiner Antwort auf den Zuspruch der Himmelsstimme wagt er als erster, Gott im Vollsinn dieser Anrufung „Vater" zu nennen. Mit dieser Zärtlichkeitsanrede bricht er unwiderruflich mit der Religion der Knechtschaft und Furcht, mit ihr durchbricht er die Mauer der göttlichen Unnahbarkeit, mit ihr tilgt er den Schatten des Furchtbaren aus dem Bild Gottes, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Doch damit führt er nicht nur das – bei allen Religionen einschließlich der jüdischen – ambivalente Gottesverhältnis in die rettende Eindeutigkeit; vielmehr stellt er in der Konsequenz dessen auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zu sich selbst auf eine neue, erneuernde Basis. Im Mitmenschen läßt er ihn jenseits aller eingezwurzelten Vorbehalte und Ängste den Nächsten finden; und ihm selbst schenkt er die Gewißheit, das von unendlicher Güte umsorgte Kind des himmlischen Vaters zu sein. Damit schafft er die Voraussetzung für jene Neuordnung aller Verhältnisse, die er mit der Ankündigung des Gottesreichs, dem Inbegriff seiner „realisierten Sozialutopie", in Aussicht stellt. Es ist der Inbegriff des angstfreien, auf Vertrauen und Solidarität gegründeten Zusammenlebens, den er als seine rettende Alternative dem Gespenst des drohenden Untergangs entgegensetzt.

Die große Verdüsterung

Ungenützt gebliebene Chancen ziehen verhängnisvolle Folgen nach sich. Wie sich die Verwerfung Jesu auf den Fortgang der Geschichte Israels katastrophal auswirkte, erging es, nur weniger spektakulär und offenkundig, der Christenheit, für die die große Innovation kaum je bewußtseinsbildend wurde, und ebenso der sich aus ihr emanzipierenden Geistesgeschichte.

Der erste Einbruch verbindet sich ausgerechnet mit dem Namen Anselms, der sich – wie in einem Vorgriff auf das Prinzip der Aufklärung – in der Vorrede zu „Cur Deus homo" zum Ziel setzte, so zu argumentieren, „quasi nihil sciatur de Christo", „als ob man nichts von Christus wisse", ein missionarisch gemeinter Vorsatz, dem aber doch das absurde Konzept zugrunde liegt, ohne Christus die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu beweisen. Was bei Anselm nur methodischer Kunstgriff war, wurde für die offenbarungskritische Aufklärung zum Grundsatz. Vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Verzerrung Jesu zu einer richterlichen Drohgestalt – geradezu grotesk dokumentiert in der athletischen Christusfigur von Michelangelos Jüngstem Gericht – wuchsen die Ängste und mit ihnen das Gefühl für das der Menschheit aufgebürdete Leiden, das nun keiner mehr, stellvertretend und sinnverleihend, auf sich nahm. Begreiflich, daß sich das Leidensproblem wie eine unübersteigliche, von den Theoretikern des

Theodizeeproblems vergeblich attackierte Barriere gegen den Gottesgedanken erhob. In dem unbeantwortet gebliebenen Protest gegen das private und geschichtliche Lebensleid erkannte Albert Camus, ebenso hellsichtig wie sensibel, den wahren Grund für den um sich greifenden Glaubensschwund:

„Das Christentum hat auf diesen Protest gegen das Übel nur damit geantwortet, daß es das Gottesreich ankündigte und dann das ewige Leben, das den Glauben verlangt. Aber das Leid verbraucht die Hoffnung und den Glauben; es bleibt dann mit sich allein und findet keine Erklärung." [6]

Wie weit die Dinge auf der Höhe der Aufklärung angelangt waren, beweist Jean Pauls – als religiöse Schattenbeschwörung gemeinte – „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei", von deren erster Niederschrift im Revolutionsjahr 1789 der Dichter gesteht, daß ihm der Entwurf „mit Grausen" vor der Seele vorbeigefahren und von ihm „bebend" niedergeschrieben worden sei[7]. Sie ist, wie der Titel dieser „Angstvision" bestätigt, dem „toten", also dem aus dem Zeitbewußtsein verdrängten Christus in den Mund gelegt, der auf die Frage der Toten und der in ihren Gräbern erwachenden Kinder „Ist kein Gott? Haben wir keinen Vater?" die schreckliche Auskunft gibt:

„Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels, aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schaute in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du? Aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert – Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater." [8]

Plädoyer für die Verstummten

Für Jean Paul gab es ein befreiendes Erwachen aus seinem Schreckenstraum, der ihn das Glück des Gottesglaubens wie neu geschenktes Leben empfinden ließ; für die Menschheit wurde er dagegen zur geschichtlichen Realität, die den Erfahrungen von Unmenschlichkeit eine neue, ungeheuerliche Dimension hinzufügte. Unter dem Überdruck dieser Geschehnisse gestaltete sich, zumindest für sensible Beobachter, die kulturelle Szene tiefgreifend um. Für Theodor W. Adorno war ein lyrisches Gedicht nach Auschwitz nicht mehr möglich; und trotz Paul Celans „Todesfuge" scheint ihm die Flaute im gegenwärtigen Kunstschaffen recht zu geben. Für Max Horkheimer sieht sich die Philosophie dieser Zeit vor die neuartige Aufgabe gestellt, den namenlosen Märtyrern der terroristischen Vernichtungslager gerecht zu werden und das, was sie getan haben, „in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden" [9].

Die theologischen Konsequenzen zog demgegenüber Hans Jonas in seiner Reflexion über den „Gottesbegriff nach Ausschwitz" (von 1984), die zu den großen religiösen Zeugnissen der Gegenwart zu zählen ist[10]. Das mit „Furcht und Zittern" ins Werk gesetzte „Stück unverhüllt spekulativer Theologie" will, ganz im Sinn von Horkheimers Postulat, als Antwort auf den „längst verhallten Schrei"

der Hingemordeten „zu einem stummen Gott" verstanden werden, und das besagt: als Antwort, die es unternimmt, anstelle der vor der Unmenschlichkeit der Menschen und dem Schweigen Gottes Verstummten, letztlich sogar anstelle des schweigenden Gottes zu reden[11].

Was diese Antwort zu sagen hat, ist eine Botschaft der Demontage, mit Nietzsche gesprochen der „Selbstzersetzung" Gottes, der Entäußerung göttlicher Attribute. Auf diese Entäußerung ließ sich der göttliche Seinsgrund schon im Schöpfungsakt ein; denn Gott leidet mit und an seiner Schöpfung. Indem er sie „sein läßt", begibt er sich seiner Majestät, indem er Geschichte zuläßt, seiner Geschichtsmacht, indem er die menschliche Freiheit einräumt, eines Stücks seiner eigenen Freiheit. Den kritischen Fall dieses Prozesses aber bildet erst Auschwitz, das, theologisch gesehen, den „ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage" stellt. Seither können göttliche Allmacht mit göttlicher Güte nur noch um den Preis göttlicher Unerforschlichkeit zusammengedacht werden. Wer – mit Jonas – dennoch am Offenbarungsglauben und damit an der Verständlichkeit Gottes festhalten will, muß „die beiden andern Attribute aufopfern". Denn „absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt"[12].

Damit greift Jonas bewußt auf die Kabbala, diese von Gershom Scholem „neu ans Licht gezogene" Unterströmung der jüdischen Glaubensgeschichte, zurück, die mit der Idee der göttlichen Einwohnung, der Schechina, eine durchaus gleichsinnige Vorstellung entwickelte. In einem visionären Traumgesicht erklärt sie dem „Seher" von Martin Bubers Roman „Gog und Magog":

„Ich bin ermattet; denn ihr habt mich gehetzt. Ich bin siech; denn ihr habt mich gepeinigt. Ich bin beschämt; denn ihr verleugnet mich ... Wenn ihr einander feind seid, hetzt ihr mich. Wenn ihr einander verleumdet, verleugnet ihr mich. Jeder von euch verbannt seinen Gefährten, und so verbannt ihr mich."[13]

Die Antwort des Kreuzes

Der Anklang an das neutestamentliche Gleichnis vom Weltgericht ist unüberhörbar. Dort hält der Richter den Verworfenen entgegen:

„Ich war hungrig, und ihr gabt mir nichts zu essen. Ich war durstig, und ihr gabt mir nichts zu trinken. Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich nicht aufgenommen ... Amen, ich sage euch: Was ihr einem dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan" (Mt 25, 42–45).

Noch tiefer dringt ein Wort aus Nietzsches „Antichrist", das auf eine einzigartige Einfühlung in die Passion Jesu schließen läßt: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses tun."[14]

Schon ein Schritt führt von hier aus zu der Einsicht, daß die von Jonas vorgeschlagene „Dekomposition" Gottes nur als schwacher Widerschein dessen zu

gelten hat, was exemplarisch und unüberbietbar am Kreuz Jesu geschehen war. Wenn man von den „versöhnlichen" Darstellungen der späteren Redaktionen auf den ältesten, den vormarkinischen Passionsbericht zurückblendet, erleidet Jesus in seiner Todesstunde einen wahren Zusammenbruch der gewohnten Gottesattribute[15]. In dieser Abgründigkeit wird der Bericht vor allem dann ersichtlich, wenn man ihn mit der zweifellos ältesten Passionsgeschichte, einer knappen Aussage des Hebräerbriefs, zusammennimmt, die das Leben Jesu in seinen Todesschrei, das gewaltigste „De profundis", das je zum Himmel drang, ausmünden läßt:

„In den Tagen seines Erdenlebens brachte er unter lautem Wehgeschrei und Tränen Bitten und Flehrufe vor den, der ihn vom Tod erretten konnte; und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden" (Hebr 5, 7)[16].

In seiner Bitte geht es – wie bei „jedem Geschöpf in Not" (Bernhart) – um Rettung in letzter Stunde. Doch das von der göttlichen Allmacht erhoffte Wunder bleibt aus: kein himmlischer Retter erscheint, um den Gekreuzigten seiner Not zu entreißen. Auch bewegt die göttliche Weisheit und Vorsehung keinen seiner Anhänger, eine rettende Befreiungsaktion ins Werk zu setzen. Selbst die Güte Gottes wird in keinem Zug des furchtbaren Geschehens fühlbar, noch nicht einmal in der Geste einer um Linderung der Qualen bemühten Menschenhand. So fallen aus dem Gottesbild des Sterbenden gerade die wichtigsten Attribute Allmacht, Weisheit und Güte heraus.

Dennoch stirbt Jesus nicht ungetröstet. Der Hebräerbrief erhebt sich sogar zu der Versicherung: „und er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden". Da das offenkundig nicht im Sinn menschlicher Heilserwartung geschah, bleibt nur die Annahme, daß das Gottesverhältnis Jesu in seinem Tod eine letzte Läuterung und Steigerung erfuhr. Im selben Maß, wie er die menschlichen Bilder von Gott hinter sich läßt, gewinnt er Gott als den antwortenden Adressaten seines Not- und Todesschreis. Aus der „Wüste der nackenden Gottheit" (Gertrud von le Fort) erhebt sich Gott in seiner reinen Göttlichkeit, um den Schrei des Sterbenden, anstatt mit der erhofften Hilfe, mit dem Erweis seiner Wirklichkeit zu beantworten. Und das besagt: Der Tod Jesu hat, jenseits aller Erfahrung von Abbruch, Verlust und Untergang, die das Sterben auch für ihn mit sich bringt, die Qualität der befreienden Rettung und Heimholung. Er geht sterbend in die Lebensfülle Gottes ein; er ist in Wahrheit erhört und befreit worden.

Deshalb ist nun umgekehrt das Kreuz Jesu die einzig zulängliche Antwort auf die vielfältige Bezweiflung Gottes, sei es angesichts des persönlichen oder des weltgeschichtlichen Leidens. In seinem Kreuz ist Heil, auch in dem Sinn, daß es Licht in das Dunkel der schwersten Menschheitsfragen wirft. Denn, so fragt Paulus im Liebeshymnus seines Römerbriefs: „Wenn Gott seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat – wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?" (Röm 8,32)

ANMERKUNGEN

[1] Nietzsche, Zarathustra IV: Der häßlichste Mensch.

[2] Novatian, De Trinitate II, c. 14.

[3] Gregor v. Nazianz, Carmen 29, nach J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs (München 1976) 108.

[4] Näheres dazu in meiner Schrift: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums (Salzburg 1982) 52–71.

[5] So der Untertitel seines Werks „Chaos und Dämonie" (München 1950).

[6] A. Camus, Der Mensch in der Revolte (Hamburg 1953) 308.

[7] W. Rehm, Jean Paul – Dostojewski. Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens (Göttingen 1962) 16ff.

[8] Jean Paul, Siebenkäs II, Erstes Blumenstück.

[9] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1974) 152.

[10] H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Frankfurt 1987).

[11] Wie eine Einübung dazu erscheint die hintergründige Beziehung von Jonas zu Bultmann. Näheres dazu in meinem Sammelband: Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubenstheorie und Religionsphilosophie (Würzburg 1988) 350–369.

[12] Jonas, a. a. O. 37.

[13] M. Buber, Gog und Magog. Eine Chronik (Heidelberg 1949) 294f. Der Hinweis auf die Schechina könnte auch zur Überwindung der spekulativen Aporien verhelfen, in die sich der von Jonas entwickelte Gedankengang verstrickt. Denn die Schechina ist, ähnlich wie die Figur des göttlichen Engels und der Weisheit, eine jener Vermittlungsformen, durch die das religiöse Ingenium Isareals das Schöpfungs- und Geschichtswalten des transzendenten Gottes zu erklären suchte. Vorausgesetzt ist dabei freilich, daß sich der Gedanke auf diese Zwischenformen und nicht, wie der Wortlaut vermuten läßt, auf das Gottesgeheimnis selbst bezieht.

[14] Nietzsche, Der Antichrist, § 35.

[15] L. Schenke, Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte (Stuttgart 1974) 105–110, 143ff.

[16] Näheres dazu in meinem Jesusbuch: Der Freund (München 1989) 201–204.

Ottmar Fuchs

Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000

Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf

Mit Anschreiben vom 15. September 1990 wurde den Mitgliedern und Beratern des Päpstlichen Rats für soziale Kommunikation ein englischsprachiger Text zugesandt, mit dem Titel „Toward 2000: The Church and Media on the Eve of the Third Millennium" (Auf dem Weg zum Jahre 2000: Die Kirche und die Medien an der Schwelle zum dritten Jahrtausend)[1]. Dieser Entwurf kursiert als maschinenschriftliches Manuskript seitdem auch hierzulande in unterrichteten Kreisen und hat bereits entsprechende Stellungnahmen zu seiner Verbesserung und Korrektur hervorgerufen[2]. Der Präsident der päpstlichen Medienkommission, Erzbischof John P. Foley, hat unlängst in Wien Befürchtungen für unbegründet erklärt, das von diesem Kurienorgan vorbereitete Dokument über die Massenmedien wolle die Freiheit kirchlicher Publizistik einengen: „Von den grundsätzlichen und sehr positiven Aussagen in der nachkonziliaren Pastoralinstruktion ‚Communio et progressio' zum Verhältnis von Kirche und Medien würden keinerlei Abstriche gemacht, es werde nur der in den zwanzig Jahren seither eingetretenen – vor allem technischen – Entwicklung im Medienbereich Rechnung getragen."[3]

Kritische Mediensicht

Daß der Entwurf des Päpstlichen Rats für soziale Kommunikation der Entwicklung der letzten Jahre Rechnung trägt, trifft zu, und zwar nicht nur in technischer Hinsicht, sondern auch was die damit verbundenen und gestiegenen „Gefahren" für die Menschen anbelangt. Ganze Absätze muten geradezu kulturpessimistisch an: „Die Macht der Medien prägt nicht nur, *was* die Menschen denken, sondern auch, *worüber* sie sich Gedanken machen. Für viele besteht die Wirklichkeit aus dem, was die Medien als wirklich darstellen, und was von den Medien übergangen wird, scheint diesen Menschen kaum noch existent. De facto können Einzelpersonen und ganze Gruppen zum Schweigen und Verschwiegenwerden verurteilt werden, wenn nur die Medien sie zu ignorieren beschließen; selbst dem Evangelium kann auf diese Weise die Stimme entzogen werden, wenngleich es niemals ganz zum Verstummen gebracht werden kann" (Nr. 2).

Vom Mißbrauch durch die Vorherrschaft politischer, wirtschaftlicher und kultureller Eliten ist die Rede, von multinationalen Unternehmen, vom Profit als wichtigstem Gradmesser des Erfolgs, bei dem die Popularität vor Qualität kommt und der niedrigste gemeinsame Nenner das Rennen macht. Auch im internationalen Bereich wird die „Programmierung der einen Kultur in andere Kulturen hinein" angeprangert wie innerstaatlich der mangelnde Medienzugang der gewöhnlichen Bürger, vernachlässigter und armer Gruppierungen in der Gesellschaft bedauert wird (Nr. 3, 4, 8). Darüber hinaus wird bereits als Tatsache hingestellt, „daß menschliche Erfahrung heutzutage mehr und mehr mit Medienerfahrung gleichzusetzen ist" (Nr. 8).

Diese Einsicht führt die Autoren dazu, den unmittelbaren persönlichen Kontakt in Familie und Freundschaft, in Gesprächsgruppen und Gemeinde demgegenüber hoch anzusetzen (Nr. 8). Man sieht sich durch eine derartige „derzeitige Lage der Medien" dazu veranlaßt, „alternative Gemeinschaftsmedien zu fördern", in denen die Beteiligten mit Hilfe entsprechender Medien (Video, Tonband, Dias) und traditioneller Arbeitsmittel (Arbeitsbögen, Bilder usw.) im direkten Umgang miteinander über Inhalte miteinander sprechen und zu den Mitteln selbst auf Distanz gehen lernen (Nr. 8, 10). Mit Recht moniert Peter Düsterfeld in seiner Stellungnahme, daß der Text an dieser Stelle nicht auf das Buch, das Büchereiwesen und die Förderung der Lesekultur zu sprechen kommt[4].

Allerdings kann ich Düsterfeld nicht ganz zustimmen, wenn er kritisiert, daß der Text in seiner Situationsbeschreibung die negativen Aspekte der Medien und die Hinweise auf Gefahren unverhältnismäßig und damit übertrieben herausstelle[5]. Ich bin eher der Ansicht, daß diese „Schlagseite" des neuen Entwurfs als Korrektur zur Pastoralinstruktion Pauls VI. „Communio et progressio" von 1971 durchaus fällig war. Dieser Instruktion nämlich kann man den Vorwurf einer gewissen Blauäugigkeit in der Wirklichkeitswahrnehmung nicht ersparen, weil sie zu leicht das theologische Bild von der sozialen Kommunikation mit der Realität oder doch mit der angeblich nur noch zu entfaltenden Potentialität der Kommunikationsmedien identifizierte[6]. Damit gewinnt der neue Text ein spannungsreicheres, theologisch gesprochen „prophetischeres"[7] Verhältnis zu den konkreten „Zeichen der Zeit". Kenner der kirchlichen Diskussionsszene in Sachen Medien werden deshalb gerade mir nicht verübeln, wenn ich diese kritische Mediensicht für sich genommen zunächst einmal begrüße und nicht als Kulturpessimismus abtue.

Unterschiedliche theologische Motive

Dennoch bin ich nicht recht glücklich damit: Denn noch viel wichtiger als die Frage, ob der Entwurf die Medienlandschaft zu kritisch sieht, ist wohl die Frage,

warum und wozu er das tut. Es gibt nämlich (mindestens) zwei zueinander durchaus gegensätzliche theologische Motive zur gesteigerten negativen Sicht nicht nur der neueren Medienentwicklung, sondern auch anderer Realitätsfelder:

Einmal geht es um die Wirklichkeit selbst, die aus der Sorge um die Humanität des Menschen und aus der Perspektive des Evangeliums betrachtet wird. In diesem Fall streiten die Meinungsgegner um die angemessene Wirklichkeitswahrnehmung und um die Einschätzung ihrer guten und schlimmen Strukturanteile. In solcher Wahrnehmung der Zeichen der Zeit rechnet man mit beidem, mit destruktiven und konstruktiven Möglichkeiten in der Realität, und man will beides: die guten Seiten ausbauen und die schlimmen Anteile reduzieren, und zwar gerade dadurch, daß man sich in diese Wirklichkeitsbereiche hineinbegibt, genauso wie man sich hineinbegibt (und gar nicht anders kann) in die Wirklichkeit der eigenen Person, die ähnlich ambivalent strukturiert ist. Dies gilt dann auch für die diesbezügliche Ambivalenz der kirchlichen Vis-à-vis-Sozialgestalten.

Eine solche kritische Wirklichkeitssicht, die nach „innen" und „außen" (wo immer man die jeweiligen Grenzen ansiedelt oder phantasiert) prinzipiell keinen Wirklichkeitsbereich aus ihrer anerkennenden oder aberkennenden Kritik ausnimmt, versteht die konziliare Theologie der „Zeichen der Zeit" richtig[8]. Denn das Zweite Vatikanische Konzil hat in allen seinen Dokumenten zumindest ansatzhaft deutlich gemacht, daß die Kirche auch außerhalb ihrer selbst Christi Geist vorhanden glaubt, beginnend damit, daß die katholische Kirche in den christlichen Konfessionen kirchliche Gemeinschaften sieht bis hin zu dem Glauben daran, daß auch andere Religionen Gegenwartsbereiche Gottes sind. Mission zum Beispiel ist kein einspuriges Geschäft mehr; denn jede Kultur hat ihre eigenen schon bestehenen Möglichkeiten zur Öffnung auf den Glauben hin, wie sie auch ihre entsprechenden Hindernisse aufweist. Nur weniges kann aus dieser Perspektive ganz schlecht oder ganz gut sein. Wo die Kirche Gott hinbringt, darf und muß sie immer erst einmal davon ausgehen, daß Gott schon in (ihr bislang unbekannten) Realisierungen und Lebensformen vorhanden ist; wie sie in Verbindung damit um so mehr ihre kritische Kraft entfaltet, die zerstörerischen Kräfte mit um so größerer Randschärfe zu identifizieren und den Kampf dagegen aufzunehmen.

Eine solche Einstellung betrachtet die Wirklichkeit zwar kritisch unter dem Blickwinkel einer bestimmten inhaltlichen Perspektive oder Option, läßt das Ergebnis aber von der Wirklichkeitswahrnehmung selbst abhängig sein und damit offen, und verzichtet dabei auf jede vorgängige ideologische Schwarzweiß-Einteilung der Wirklichkeitsbereiche (z. B. zwischen Kirche und Mediengesellschaft). Alle Lebensbereiche der Welt sind dann Daseinsbereiche der Christen, weil sie Daseinsbereiche der Menschen sind, die in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Verfaßtheit jeweils als solche zum Glauben und zum daraus folgernden verändernden Handeln in ihrer Situation berufen sind: „Die Kirche evangeli-

siert, wenn sie sich bemüht, durch die göttliche Kraft der Botschaft, die sie verkündet, zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln."[9]

Ein *anderes* Motiv für die höchst kritische Sicht bestimmter Wirklichkeitsbereiche besteht dagegen darin, von diesen von vornherein, noch ohne deren differenzierende Wahrnehmung, nicht viel zu halten. Dahinter steht die ideologisch-fundamentalistische Attitüde, daß die eigenen Fundamente (Glaube, Kirche, Kultur, Weltanschauung usw.) von vornherein das Gute oder doch Bessere repräsentieren, während andere Kultur- und Gesellschaftsbereiche unter dem prinzipiellen Vorbehalt stehen, schlecht oder schlechter zu sein. Sieht man beispielsweise das Verhältnis von Kirche und Welt in einer solchen dualistischen Schwarzweiß-Sicht, dann kann von der Kirche nur das Gute und von der Welt nur das Schlechtere ausgehen. Eine solche Sicht muß kirchenintegralistische Ziele verfolgen: Alles, was Nicht-Kirche ist, kann nur gut oder besser werden, wenn es sich in die Kirche hineinbegibt. Kirchenräson ist identisch mit Reich-Gottes-Verkündigung. Mission stellt sich dar als ein einseitiges Unternehmen der Gläubigen an den Gottlosen. Und da die „Welt" ohnehin keine Eigengüte besitzt, darf man sie auch entsprechend für die Ziele der Kirche be- und ausnutzen. In der Instrumentalisierung dessen, was die Welt an Technik und Medien zu bieten hat, braucht man dann nicht mehr kleinlich zu sein. Die Welt weiß ihre eigenen Errungenschaften ja nicht für die wahrhaftig guten Ziele und Inhalte einzusetzen, sondern wendet sie angeblich (nur) gegen die Menschen und gegen die Wahrheit Gottes selbst.

Instrumenteller Medienbezug?

Bewegt man sich nun mit diesen beiden Bezugsgrößen nochmals auf den Entwurf zu, dann allerdings versteht man Düsterfelds ungute Gefühle: „Dieser Text zeugt vielmehr von einer ängstlichen, geradezu defensiven Bunkermentalität: Kirche hat der bösen Macht der Medien zu widerstehen, ihr entgegenzuwirken. Allenfalls sind sie tauglich und werden es dadurch, daß sie das Wort Gottes, das Evangelium, unter die Menschen tragen dürfen. Der vom Konzil bereits herausgehobene Eigenwert des Dialogs kommt nicht mehr vor."[10] In der Tat verraten nicht wenige Formulierungen eben diese Einstellung: „Über die Medien kann das Evangelium verkündet oder auch aus den Menschenherzen gerissen werden" (Nr. 2). Dieser Satz reduziert die Medien nur noch auf die technische Apparatur, wohingegen sie doch einen beträchtlichen Lebensbereich für viele Menschen bilden, die in ihrem Kontext arbeiten, Programme erstellen, Filme produzieren, zuschauen. Unterderhand wird hier der ganze gesellschaftliche Lebensbereich von

Menschen einer („man"-)Instanz zugewiesen, die ihn entweder schlecht oder gut benutzt[11].

Auch die Adressaten der Medien kommen nicht besser weg: Ihnen gegenüber erscheinen die Medien von vornherein als ein überdimensionales Machtinstrument, dem sie hilflos ausgeliefert sind[12]. Was aber die Kirche nicht davon abhält, eben in diesem Machtinstrument eine „große Chance" zu sehen (vgl. Nr. 1), diese Hilflosigkeit nunmehr zu ihren eigenen, selbstverständlich guten Zielen ebenso auszunutzen und über sie Einfluß zu nehmen auf die religiöse und moralische Grundhaltung der Menschen (vgl. Nr. 1). Es zeugt von einem empfindlichen Gespür für die Machtverhältnisse, wenn die Kirche nicht versäumen will, auch über diese medialen Machtmittel wenigstens partielle Verfügungsgewalt zu bekommen. Ich gebe schon zu, daß diese unterstellte Konsequenz dem Papier möglicherweise unrecht tut; aber es tut selbst herzlich wenig, eine solche arglistige Vermutung zu verhindern.

Das dahinterstehende Offenbarungs- und Kirchenverständnis hat Robert A. White im Zusammenhang mit der neuscholastischen Apologiestrategie wie folgt beschrieben: „Die Kirche hat mit der Gewißheit, daß die Lehrsätze göttlichen Ursprungs und notwendig für das Heil seien, eine Theologie, welche in hohem Maße ein Motiv für die Verkündigung, die Lehre, die Benutzung der Medien als Instrumente zur Verbreitung und die Aussendung von Missionaren in alle Teile der Welt war."[13] Der Entwurf scheint, obgleich er seinen eigenen theologischen Ort nicht expliziert, mit dieser Art von Theologie liiert zu sein. Dafür zeugt besonders sein nirgendwo definierter Evangelisierungsbegriff, über den man nur aus seiner Verwendung indirekt einen dünnen inhaltlichen Aufschluß erhält. So können und sollen die Medien „Werkzeuge der Re- und Neuevangelisierung" sein (Nr. 7). Die theologischen Teile des Entwurfs (Nr. 5–6) werden ebenfalls nicht explizit mit dem Evangelisierungsbegriff verbunden, was die Frage aufwirft, was er denn damit zu habe.

Offensichtlich steht theologisch der Begriff der „Mitteilung" und ihrer Vorgänge im Zentrum. Die Kirche teilt in ihrer Verkündigung der Welt die endgültige Selbstmitteilung Gottes in Christus mit (Nr. 6). Ihre Suche nach der dafür „authentischen Kommunikation" konzentriert bzw. verengt der Text weitgehend auf die Frage nach den Kommunikations*mitteln*, die additiv angeführt werden. „Neben den traditionellen Mitteln wie dem Zeugnis des Lebens, der Katechese, dem persönlichen Kontakt, den Sakramenten und der Volksfrömmigkeit hat nunmehr der Einsatz der Medien in der Evangelisierung und katechistischen Unterweisung wesentliche Bedeutung erlangt" (Nr. 7). Nicht von ungefähr taucht *nach* den theologischen Überlegungen gerade hier der Evangelisierungsbegriff wieder auf. Evangelisierung ist demnach der Vorgang, in dem die Kirche auftragsgemäß mit entsprechenden Mitteln und Instrumenten ihre Botschaft mitteilt.

Wieder einmal: Evangelisierung

Dies ist allerdings ein höchst reduziertes Verständnis des Evangelisierungsbegriffs. Wieder einmal wird man gezwungen, die Diskussion dieses Begriffs aufzunehmen, denn ohne die Bemühung um sein authentisches Verständnis könnte man die Auseinandersetzung mit dem Entwurf seriöserweise nicht durchführen, zumal der Begriff allenthalben in immer skurrileren Eroberungsmentalitäten und immer reduzierteren Re- und Neufassungen oft nur noch als fauler Zauber für alles Mögliche herhalten muß. Mindestens vier Dimensionen fehlen dem Evangelisierungsverständnis des Entwurfs[14].

Erstens ist der Evangelisierungsbegriff nicht nur ein Vermittlungsbegriff der Kirche nach außen, sondern der Identitätsbegriff der Kirche selbst. Sie ist der Evangelisierung erster Adressat, und verwirklicht sich nach innen ebenfalls um so mehr, als sie sich evangelisiert. *Zweitens* vertritt die Evangelisierung die Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums mit der aufgrund von Taufe und Firmung ausschlaggebenden Wichtigkeit aller Charismen zum christlichen Glauben und Leben, zur christlichen Verkündigung und Kirchenbildung. *Drittens* meint Evangelisierung nicht nur die religiöse und diesbezüglich symbolische Dimension, sondern auch die sozial-praktische in Diakonie und Politik. Die Kirche ist Kirche, wenn sie das Wort Gottes durch die Diakonie der Christen zugunsten der Armen konkret erfahrbar werden läßt und wo sie die diesbezügliche praktische Solidarität aller Menschen entsprechend (mit-)unterstützt und deren Anliegen als das eigene Anliegen aufgreift. Dann ereignen sich *viertens* die ausschlaggebenden Kontakte und Austauschprozesse zwischen Kirche und Umwelt insofern evangelisierend, als die Kirche die Umwelt *und* sich selbst unter die Kriterien solcher Evangelisierung stellt und kritisiert und von diesem Bezugspunkt her im gegenseitigen Austausch die gemeinsamen Anknüpfpunkte und Veränderungsansprüche entwirft, sowohl auf der sozial-praktischen wie auch auf der religiös-symbolischen Ebene.

Im Horizont dieser vier Ergänzungen kann die Umwelt der Kirche nicht mehr für die Aufrechterhaltung der Kirche funktionalisiert werden, sondern diese Umwelt ist ausnahmslos Lebensbereich der Kirche und der Christen selbst. Die Evangelisierung kommt also nicht als der Außenkontakt der Kirche zur Kirche dazu, sondern enthält in sich als deren Identität den Auftrag, für die anwachsende Humanisierung in der menschlichen Gesellschaft einzustehen und dafür zu kämpfen. Wenn man schon (obwohl dies auch nicht unproblematisch ist) theologisch ausgewiesen von einem (dann aber in sich personalen und selbstwertigen) Instrument reden will, dann sind nicht die Lebensbereiche der Menschen Instrumente für die Kirche, sondern dann ist die Kirche selbst für die gesellschaftlichen Lebensbereiche ein Mittel eigener Art (das natürlich auch ein eigener Lebensbereich ist), ein Dienstinstrument zur Vermenschlichung der menschlichen Wirk-

lichkeitsfelder und zur Ermöglichung eines befreienden Gottesglaubens. Evangelisierung ist demnach alles andere als ein verfügbarer Vermittlungsakt der Kirche, sondern sie ist mehr als die Kirche, denn sie ist ihr Existenzgrund, nach dem sie sich ausstreckt.

Im Horizont der Reich-Gottes-Theologie

Man kann das Gemeinte auch im Kontext der Reich-Gottes-Theologie formulieren. Schließlich ist das Reich Gottes der Inhalt jeder Evangelisierung[15]. Die Kirche ist selber symbolisches und soziales Mittel für den Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und mit Gottes Hilfe ihm soweit wie möglich reale Existenz in der Geschichte zu verschaffen. Reich Gottes meint das Geschenk des Glaubens an einen Gott, der alle Menschen in ihrer persönlichen und strukturellen Gebrochenheit hochschätzt, der sie unbedingt liebt und niemals fallenläßt, auch und gerade nicht im Tod. Reich Gottes meint von daher die um so mehr ermöglichte Kraft, in der je eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation für Gerechtigkeit und Solidarität zwischen Menschen und Völkern zu leben und dafür zu arbeiten und zu kämpfen. Was die Kirche aufgrund der Offenbarung hoffnungschenkend und ermutigend Reich Gottes zu nennen vermag, geht in seiner faktischen Präsenz selbstverständlich über sie hinaus: Und zwar nicht nur im Liebes- und Gerechtigkeitshandeln vieler Menschen, sondern auch in vielen religiösen und nichtreligiösen Symbolisierungen, welche die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhält, auch im drohenden Sinnlosigkeitsverdacht des Risikos, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe in dieser Welt praktisch zu vertreten.

Auf dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Reich-Gottes-Theologie ist Evangelisierung eben jener Vorgang, in dem die Kirche die Reich-Gottes-Präsenz nicht nur in sich selber glaubt, sondern auch in anderen ihr bislang unbekannten Formen bei den Menschen, Kulturen und Gesellschaften entdeckt, unterstützt und provoziert und von sich aus die Botschaft dareingibt, daß menschliche Humanität und Solidarität nicht als letztlich zur Verzweiflung oder zur Gewalt führendes Gesetz aufzufassen sind, sondern als Gnade, die auch im Scheitern noch trägt, weil es einen Gott gibt, der mit den Solidarischen solidarisch ist und der den Scheiternden und Schuldigen in seinem Beistand und in der Versöhnung ohne Ende neuen Anfang schenkt[16].

R. White macht in seiner Analyse der Texte des Rats der europäischen Bischofskonferenzen (seit ca. 1985) deutlich, daß sie auf eben diesem theologischen Niveau den Evangelisierungsbegriff aufnehmen und anwenden. Auf dem Hintergrund des fortschreitenden Symbolverlusts des christlichen Glaubens in der Gesellschaft erkennen die europäischen Bischöfe dennoch die Präsenz von religiös

unbenannten Werten an: „Die Suche nach einer tiefen Erkenntnis des Lebens, nach Gemeinschaft und ein tiefes menschliches Erbarmen. In diesem Zusammenhang bedeutet Evangelisierung soviel wie ‚sich bemühen, Glaube und Kultur auf eine Weise zu verbinden, so daß beide Seiten davon Nutzen tragen'". Und: „Die Stellungnahmen der Europäischen Bichofskonferenz betonen, daß Evangelisierung die Entwicklung eines kommunikativen Dialogs bedeutet, der die Tradition der in der Offenbarung begründeten religiösen Sprache mit der religiösen Erfahrung unserer zeitgenössischen Kulturen vereint ... Verständigung ist das Herz der Evangelisierung, aber es muß eine Kommunikation des Dialogs sein, nicht nur geschickte Überzeugung oder andere Formen kultureller Zwangsausübungen. Die Entwicklung eines solchen Dialoges geschieht nicht automatisch, sie verlangt das Aufeinander-Zugehen beider Seiten, mit vertrauensvollem Respekt vor der Freiheit des anderen. Beide Seiten müssen sensibel genug für die entscheidenden Punkte ihrer eigenen Rhetorik sein, so daß sie bereit sind, einander zuzuhören und sich auszutauschen."[17] Hier wäre allenfalls noch zu ergänzen, daß auch die sozial-diakonische Dimension der Evangelisierung in gleicher Weise als Austauschbereich zu entwerfen wäre.

Nach allem läßt sich der ausschlaggebende Unterschied im zur Debatte stehenden Kirchenbild vielleicht auf folgende beiden Fragen konzentrieren: Gehören die Menschen zur Kirche?, oder: Ist die Kirche bei den Menschen? Bezüglich der Medien: Nicht die Medien stehen im kirchlichen Dienst für die Evangelisierung der Menschen, sondern die Kirche ist im weltlichen Dienst für die Evangelisierung der Mediengesellschaft.

Es soll hier nicht abgestritten werden, daß der Entwurf des päpstlichen Medienrats stellenweise auch Elemente enthält, die dem umfassenden Evangelisierungsbegriff nahekommen. Leider erscheinen diese Elemente aber als Fremdkörper im Gesamttext und schlagen nicht auf seine Konzeption durch. In der Analyse eines Textentwurfs, der dazu offensichtlich mehreren Verfassern zu verdanken ist, muß man nun einmal zwischen dominantem Gesamtduktus und rezessiven Anteilen unterscheiden, die zwar andere Dimensionen andeuten, die aber den Hauptgang der Argumentation nur garnieren und nicht eigentlich in sie integrativ eingehen. So ist in Replik auf das Zweite Vatikanische Konzil auch kurz vom Dialog mit den Kulturen die Rede, so begegnet auch die zu unterstützende Solidarität aller Menschen, auch die Verantwortung der Kirche für die Armen (Nr. 7 und 8). Als Abschluß (Nr. 15) begegnen darüber hinaus Ausführungen, die auch nach Düsterfeld offensichtlich „nachgeschoben" sind, und den Text völlig anders hätten werden lassen, wäre dieser Abschnitt zum theologischen Ausgangspunkt erhoben worden[18].

Partizipation des Volkes?

Ein weiteres Grundproblem des Textes (und dies hängt mit der oben ergänzten zweiten Dimension der Berufung aller Christen als Subjekte der Evangelisierung zusammen) scheint mir das additive Verständnis der Kommunikationsmittel zu sein. So plädiert der Entwurf in einer begrüßenswert klaren Weise für „das Grundrecht des Gesprächs und der Information innerhalb der Kirche" und verbindet diese Forderung mit dem Ziel der „Erhaltung und Vertiefung der Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit der Kirche" (Nr. 9). Hier spricht der Text auch von der „radikalen Gleichheit der Würde" der Getauften, weiter von den „alternativen Gemeinschaftsmedien" mit der aktiveren und ganzheitlicheren (einschließlich der emotionalen Bereiche) Teilnahme. Aber diese Wirklichkeit steht *neben* den neuen Medien und kommt als solche in ihnen offenbar nicht vor. „Die überwältigende Präsenz der Massenmedien in der Welt von heute schmälert mitnichten die Bedeutung alternativer Medien, die die Bevölkerung selbst zur Teilnahme einladen und ihr die Möglichkeit bieten, bei der Herstellung und Gestaltung des Kommunikationsprozesses mitzuwirken" (Nr. 9). Lediglich zur personalen Rückenstärkung *gegenüber* den Massenmedien scheinen diese Basismedien demnach tauglich zu sein[19].

Die damit aufgeworfene Frage, wie das gesellschaftliche Volk in den Mediensystemen zur Repräsentanz gelangt, bleibt genauso marginal wie die Frage danach, wie das christliche Volk in den Strukturen kirchlicher Medienbeteiligung zum Zug kommt. Die Tätigkeitsadressaten des Entwurfs sind vielmehr der Klerus sowie hauptamtliche Laien in der Kirche wie auch (aber hier schon indirekter) Hauptamtliche in den Medien. Es hat den Anschein, als sei das Volk damit mehr als passives Massenobjekt der Bemühungen der Adressaten angesehen, als daß es als Subjekt mit eigenen Bedürfnissen und Kompetenzen in den Blick geriete. Die Strukturfrage nach der Gestalt der Massenmedien zugunsten der Partizipation des Volkes und seiner Organisationen kommt allenfalls indirekt als Postulat gegen die wirtschaftliche und politische „Eliteherrschaft" in den Medien vor, wird aber nicht ausführlicher und konzeptioneller diskutiert[20].

Zuviel „Fürsorglichkeit"?

Die Beziehung der Kirche zu den Verantwortlichen in den Medien, wie sie der Entwurf zeichnet, hat eine eigenartig fürsorgliche Schlagseite: „Desgleichen sollte die Kirche den professionellen Medienschaffenden und den in der Kommunikationsindustrie Tätigen seelsorgerische Betreuung anbieten. Sie muß ihnen bereitwillig bei der Bemühung um die Einbeziehung geistiger und moralischer Werte in Leben und Arbeit behilflich sein" (Nr. 12). Auch hier ist der Gesamt-

duktus spürbar: Die Welt der säkularen Mediensysteme braucht „solide Werte", die vornehmlich die Kirche zu vermitteln vermag (vgl. Nr. 7). Denn die Kirche kennt von vornherein als Wissende die Rolle, „die nach Gottes Vorsehung die Medien bei der Förderung der authentischen, integralen Entwicklung der menschlichen Person und Gesellschaft zu spielen haben" (Nr. 15). Hier greift Düsterfelds kritische Bemerkung: „Kommunikative Prozesse sind immer wechselseitig und nicht bloße Anwendungsvorgänge."[21] Auf diesem Hintergrund macht es um so nachdenklicher, wie stellenweise die „prophetische" Aufgabe der Kirche auf die „moralische" Dimension in der Verantwortung kirchlich Professioneller enggeführt wird. Sollte man vielleicht doch aufgrund dieses Textes um den Freiraum kirchlicher Publizistik fürchten? In diesem Zusammenhang sei übrigens auch angemerkt, daß der gesamte Entwurf in fast unerträglicher Weise imperativisch-moralisierenden Charakter hat. Man ertrinkt fast im Sog unzähliger „Muß"-Formulierungen.

Der Text schließt mit einem Anhang „Pastoralplan für kirchliche Medienarbeit", in dem auf sechs Seiten die vorher erörterten Leitlinien nun in Aktionen und Strategievorschläge für Diözesen und Bischofskonferenzen umgesetzt werden. Diese Hinweise können allerdings nur abstrakt bleiben, weil sie ja doch nicht eine bestimmte Diözese im Blick haben können. Als Listenvorschlag zur Überprüfung, ob man nicht etwas in der eigenen Medienarbeit vergessen hat, mag der Anhang ganz hilfreich sein. Ansonsten fügt er der Gesamtargumentation keine neuen Aspekte hinzu. Düsterfeld urteilt hier schärfer: „Aber dort, wo es darauf ankommt, authentische Kirche zu verwirklichen, muß Medienarbeit konkret und vor Ort, nicht abstrakt und nach allgemeinen Modellen, lebendig geleistet werden. Hier entsteht der Verdacht, daß man den Ortskirchen zu wenig Einsicht in die Gegebenheiten und Erfordernisse kirchlicher Medienarbeit zutraut."[22] Zeigt sich demnach auch in diesem kurrikularen Angebot die gleiche Tendenz zur „Fürsorglichkeit", weniger gelinde gesagt: zur gesteigerten Einflußnahme?

ANMERKUNGEN

[1] Verlautetermaßen stammt der Text insbesondere aus der amerikanisch-kanadischen „Ecke"; als Mitautoren werden neben John P. Foley auch Russel Shaw und Sr. Angela Ann Sukowiski genannt.

[2] Vgl. die Stellungnahme von Peter Düsterfeld, Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, vom 22. 11. 1990.

[3] Kirche Intern 5 (1991) 4,21.

[4] Düsterfeld, a. a. O. I, 4. Zum medialen Umgang mit dem Buch der Bibel vgl. E. Biser, Die Bibel als Medium, in: Lebendiges Zeugnis 45 (1990) 2, 95–106.

[5] Düsterfeld, a. a. O. III, 1.

[6] O. Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik (Münster 1989) 48–52.

[7] Zu diesem Stichwort ausführlicher ebd. 57ff.

[8] Vgl. dazu C. Mesters, „Seht ich mache alles neu", in: Bibel und Kirche 46 (1991) 2–22, wo der Begriff des „Neuen" in der Neuevangelisierung inhaltlich daran gebunden wird, daß die Zeichen der Zeit im Evangelium selbst Neues und Aktuelles entdecken lassen: „aus dem Bestreben, die Kirche in Einklang zu bringen mit der Neuheit Gottes, die in den Zeichen der Zeit zum Aufleuchten kommt" (2). Diese Auslegung scheint mir die einzige inhaltliche Rechtfertigung des Begriffs „Neuevangelisierung" zu sein.

[9] Paul VI., Evangelii nuntiandi. Apost. Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (Bonn 1975) 18.

[10] Düsterfeld, a. a. O., Zusammenfassung S. 6.

[11] Vgl. auch Nr. 4, wo von den Medien als den „Instrumenten der Unterdrückung und Ausschließung" die Rede ist.

[12] So auch die Analyse Düsterfelds, a. a. O. III, 7.

[13] R. A. White, Kommunikation und Evangelisierung in Europa (Frankfurt 1988) 15 (White ist Mitarbeiter im „Centre for the Study of Communication and Culture" in London).

[14] Vgl. dazu ausführlicher mit den entsprechenden lehramtlichen Belegtexten Fuchs, a. a. O. 52–74; neuerdings Mesters, a. a. O.

[15] Vgl. Mesters, a. a. O. 14f.

[16] Zum Entwurf einer die Menschen und ihre Menschlichkeit aufbauenden Gottesbeziehung vgl. meinen Versuch: Heilen und Befreien (Düsseldorf 1990) 168–185.

[17] White, a. a. O. 3–5.

[18] Düsterfeld, a. a. O.

[19] Die Bemerkung, die Gemeinschaftsmedien bildeten auch zur aktiven Teilnahme an der Gestaltung der Massenmedien heran, erscheint in diesem Kontext zusammenhanglos, zumindest so singulär zu sein, daß man ihre Beziehung zum Kontext nicht ernsthaft und ausführlicher erwägt.

[20] Vgl. dazu das Verhältnis von christlichen Gemeinschaften und Massenmedien am Beispiel der honduranischen Kirche bei White, a. a. O. 16–23.

[21] Düsterfeld, a. a. O. 5.

[22] Ebd. III, 7.

UMSCHAU

Wegbereiter des Neopositivismus

Seit der Jahrhundertwende begannen sich im geistigen und künstlerischen Leben Europas neue Strömungen durchzusetzen. Der Jugendstil, der Expressionismus, der Surrealismus machten Front gegen traditionelle Formen der Anschauung und des Denkens. Überall, in der Literatur, der Malerei und Bildhauerei, der Architektur und Musik zeigten sich deutliche Ansätze zu einem neuen Formwillen, wobei vielfach ein starker Drang nach Einfachheit und Klarheit auftrat. Die von den neuen Geistesströmungen ergriffenen Menschen waren getragen von einem tiefen Mißtrauen gegenüber denjenigen Mächten, welche die europäische Welt ins Chaos gestürzt hatten. Sie litten unter den Verstrickungen, der Verlogenheit und Sinnlosigkeit der modernen Zivilisation und waren zugleich beseelt von dem Glauben an eine neue Gesellschaft, welche die freie Entfaltung des einzelnen ermögliche.

Auf dem Boden dieser geistigen Atmosphäre gründete der deutsche Philosoph Moritz Schlick in den zwanziger Jahren den „Wiener Kreis". In ihm versammelten sich Denker, die eine Abkehr von der traditionellen Philosophie vollzogen hatten. Gemeinsam war ihnen eine bestimmte wissenschaftliche Grundeinstellung: In enger Anlehnung an die Fachwissenschaften, besonders die Mathematik und Physik, änderten sie nicht nur ihren Denkstil, sondern auch ihre Aufgabenstellung. Das spekulative Denken der Metaphysik wurde zugunsten eines strengen logisch-empirischen Forschens aufgegeben. Zugleich sah der einzelne seine Aufgabe nicht mehr darin, ein umfassendes philosophisches Gedankengebäude zu errichten, sondern nur noch – wie in der Fachwissenschaft – in einem Teilbereich zu arbeiten. Sorgfältig würde so Schritt für Schritt ein sicheres philosophisch-wissenschaftliches System errichtet, an dem jede nachfolgende Generation weiterarbeiten könne.

In den Wiener Kreis stieß nun *Rudolf Carnap*, der 1926 als Dozent an die Universität Wien berufen worden war. Der vor hundert Jahren, am 18. Mai 1891, in Wuppertal geborene Carnap hatte in Jena bei Gottlob Frege, einem hervorragenden Logiker, studiert und war vor allem von den Werken Bertrand Russells begeistert. Durch seine grundlegenden und systematischen Studien der Mathematik und Logistik vermochte Carnap dem Wiener Kreis wertvolle Impulse zu geben und wurde schließlich neben Moritz Schlick und Hans Reichenbach einer seiner Hauptvertreter. 1929 traten diese mit der Proprammschrift „Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis" hervor und gründeten noch im selben Jahr die Zeitschrift „Erkenntnis" als eigenes Publikationsorgan. Das Denken des Wiener Kreises, der auch von Ludwig Wittgenstein sowie der theoretischen Physik der dreißiger Jahre stark beeinflußt worden war, führte zur Entstehung des Neopositivismus, einer philosophischen Strömung, die ihre geistigen Vorläufer im Positivismus Comtes und im englischen Empirismus des 18. Jahrhunderts hatte. Aufgrund der Herrschaft des Nationalsozialismus flohen die meisten Mitglieder des Wiener Kreises nach England und in die USA und begannen dort zu lehren, so daß das neopositivistische Denken sich rasch ausbreitete. Carnap ging, nachdem er 1931 zunächst an die Deutsche Universität in Prag berufen und dort 1935 zum Professor ernannt worden war, 1936 nach Chicago.

Bereits in Wien war Rudolf Carnap durch die Veröffentlichung eigener Schriften hervorgetreten. 1928 erschien „Der logische Aufbau der Welt", eines seiner Hauptwerke, sowie die Schrift „Scheinprobleme in der Philosophie", im Jahr darauf folgte der „Abriß der Logistik". Schließlich konnte 1934 noch das Buch „Logische Syntax der Sprache" erscheinen, bevor der nationalsozialistische Terror den freien Geist nach und nach zu ersticken begann.

Rudolf Carnaps größtes Anliegen bestand

darin, Klarheit in die Philosophie zu bringen. Das Schlimmste, was einer wissenschaftlichen Lehre zustoßen könne, sei, daß sie zu Widersprüchen führe. An solchen mangelte es in der traditionellen Philosophie, insbesondere in der Metaphysik, eben nicht. Carnap beabsichtigte daher, die Philosophie in eine strenge Wissenschaft umzuwandeln. In der Logik, die von Whitehead und Russell ausgebaut worden war, erblickte er dasjenige Mittel, durch welches einzig und allein das Denken von Widersprüchen freizuhalten sei. „Wenn die Philosophie willens ist, den Weg der Wissenschaft (im strengen Sinne) zu betreten, so wird sie auf dieses durchgreifend wirksame Mittel zur Klärung der Begriffe und zur Säuberung der Problemsituationen nicht verzichten können." Aus dieser geistigen Einstellung heraus betrachtete Carnap die Philosophie schlichtweg als Erkenntnistheorie. Wichtigstes Ziel der Philosophie sei es, Begriffe zu klären und sie in aller Strenge logisch zueinander in Beziehung zu setzen. Diese Intention bedeutet nichts anderes als die Forderung, die Philosophie habe sich auf Konstruktion und Analyse sogenannter sinnvoller Sätze zu beschränken. Das setzt zunächst voraus, daß Sätze nach den grammatischen und syntaktischen Regeln der Sprache richtig gebaut sind. Man könne sagen: „Der Hund bellt", nicht aber: „Das Bellen bellt." Der Satz Heideggers „Das Nichts nichtet", sei sinnlos, weil das „Nichts" zwar die Form eines Substantivs habe, aber in Wirklichkeit hier kein logisches Subjekt sein könne.

Zudem verlangt Carnap, ein Satz müsse einen eindeutigen, verifizierbaren Sinn enthalten. Dies bedeutet, eine Aussage muß sich entweder als wahr oder falsch erweisen lassen. Eine Verifizierung bzw. Falsifizierung muß immer intersubjektiv sein, das heißt von mehreren Beobachtern vollzogen werden können. Diesen Anspruch erfüllen aber nur solche Aussagen, denen eine äußere, sinnliche Erfahrung zugrunde liegt. Innere Erfahrung, psychologische Introspektion und intuitive Erkenntnis – worauf sie sich auch immer beziehen mögen – sind nicht nachprüfbar und können daher kein Material zur Konstruktion sinnvoller Sätze liefern. Geschähe dies dennoch, dann seien die betreffenden Aussagen schlichtweg sinnlos. Sätze, Thesen und Postulate der Philosophie müßten sich hingegen ausnahmslos empirisch-rational begründen lassen.

Wir versuchen, die Forderung Carnaps nach logischem Gebrauch der Begriffe, der Konstruktion sinnvoller, rational begründbarer Sätze an einem Beispiel zu verdeutlichen. Zwei Freunde unterhalten sich nach einem Konzert, in dem ein Stück von Mozart und eines von Beethoven gespielt wurde. Der eine sagt: „Das Stück von Mozart ist schön." „Nein", entgegnet der andere, „das von Beethoven ist schön." Unzweifelhaft liegt in diesen Aussagen ein Widerspruch vor, der – so würde Carnap sagen – aus einem falschen, alogischen Gebrauch der Begriffe resultiere. Der Begriff „schön" bezeichne eine ästhetische Qualität, die einem Gegenstand nicht objektiv zukomme, sondern an ihm subjektiv wahrgenommen werde. Man müsse daher sagen: „Ich habe das Stück von Mozart bzw. das von Beethoven schön gefunden." Der alogische Mißgriff der Sprache, der zum Widerspruch der Urteile führt, bestehe darin, daß ein Akt subjektiven Empfindens mit dem eines objektiven Urteilens verwechselt wurde. Die Qualität „schön" könne von einem Ding nur subjektiv ausgesagt werden, nicht aber Gegenstand eines objektiven Urteils sein. Was somit nur subjektiv erlebbar sei, sei hier irrtümlich als objektiver Sachverhalt dargestellt worden. Dahinter verberge sich ein fehlerhafter logischer Bezug. Die Aussage „Das Stück ist schön" stellt keinen verifizierbaren, nachprüfbaren Sachverhalt dar – die im Urteilen behauptete Qualität „schön" ist rational nicht begründbar. Die Aussage sei daher wissenschaftlich sinnlos.

Nach Carnap hat ein Begriff nichts anderes zu sein als ein eindeutiges Zeichen für einen Gegenstand. Entsprechend stelle die logisch mögliche Verknüpfung der Begriffe in Aussagen die alleinige Grundlage dessen dar, was wir mit Recht Erkenntnis nennen. Alle in Sprache gekleideten Sätze und Urteile, Gedanken und Fragestellungen jenseits der hier geforderten strengen Begriffsklärung und logischen Deduktion weist Carnap daher als sogenannte „Scheinprobleme" zurück.

In dem Hauptwerk „Der logische Aufbau der Welt" hat Carnap versucht, seinem philosophischen Denken prägnante Gestalt zu geben. Hier-

in entwirft er ein „Konstitutionssystem der Begriffe", worunter wir „eine stufenweise Ordnung der Gegenstände derart, daß die Gegenstände einer jeden Stufe aus denen der niederen Stufen konstituiert werden", zu verstehen haben. Anders formuliert: Alle von der Wissenschaft verwendeten Begriffe sollen aus gewissen Grundbegriffen stufenweise abgeleitet werden, so daß sich eine Art „Stammbaum der Begriffe" ergibt. Jeder Begriff ist also – mit Ausnahme der Grundbegriffe – auf andere Begriffe „zurückführbar".

Die formalen Grundlagen für den Aufbau seines Konstitutionssystems fand Carnap einerseits in der Logistik und andererseits im empirischen Realititätsbegriff. Da die Relationstheorie es gestattete, fast alle Probleme der Ordnungslehre zu behandeln, wendete Carnap sie auf die Analyse der Wirklichkeit an, um so die Formbedingungen seines konstitutionalen Begriffssystems formulieren zu können. Von Russell hatte er gelernt, das oberste Prinzip wissenschaftlichen Philosophierens bestehe darin, dort, wo es möglich sei, logische Konstruktionen an die Stelle erschlossener Wesenheiten treten zu lassen. Zum anderen beruht Carnaps „logischer Aufbau der Welt" auf einer empiristischen Einstellung. Aussagen werden grundsätzlich nur dann zugelassen, wenn ihr Gehalt auf empirisch-rationaler Erfahrung beruht, einer Erfahrung also, an der immer sinnliche Wahrnehmung beteiligt ist. Reine intuitiv-geistige Erkenntnis wird zurückgewiesen.

Es bleibt nach der Wirkung Rudolf Carnaps auf das Denken der Gegenwart zu fragen. In den USA, wo Carnap seit 1954 eine Professur an der kalifornischen Universität in Los Angeles innehatte, veröffentlichte er zahlreiche weitere Schriften, hauptsächlich mathematisch-logischen und sprachphilosophischen Inhalts. Hierdurch hat Carnap vor allem der Grundlagenforschung, der Wissenschaftstheorie sowie der Analytischen Philosophie starke Impulse gegeben. Dagegen steht seinem Anliegen, durch ein „Einheitssystem aller Begriffe" eine einheitliche Wissenschaft aufzubauen, welche den „Zerfall der Gesamtwissenschaft in die einzelnen, beziehungslos nebeneinander stehenden Teilwissenschaften" überwinden sollte, die Tatsache fortschreitender Differenzierung und Spezialisierung der Fachwissenschaften gegenüber.

Durch den Stellenwert, den Carnap der Logistik und der empirisch-positivistischen Methode zuerkannte, reduzierte er die Philosophie notwendig zur bloßen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Sie hat ihre einzigen Gegenstände im Studium logischer Gesetze und Beziehungen sowie in der kritischen Analyse der logischen Syntax. Darüber hinaus bezeichnet der Begriff Philosophie höchstens diejenige Tätigkeit, die gegebenenfalls wissenschaftliche Aussagen unter logischem Aspekt auf ihre Sinnhaftigkeit überprüft. Für sich genommen ist Philosophie inhaltsleer und nichtssagend.

Wenn sich die Philosophie darauf beschränkt, die Sprache in Ordnung zu bringen, den Fachwissenschaften ein theoretisches Fundament bereitzustellen, was kann dann der Mensch von ihr erwarten? Dem Neopositivismus, der sich selbst nicht für eine Richtung der Philosophie, sondern für die Philosophie schlechthin hält, ist entgegenzuhalten, daß der suchende Mensch in ihm keinerlei Antwort auf die ihn bedrängenden Fragen findet. Was den Menschen in seinem Dasein existentiell berührt und beunruhigt, die Frage nach dem Weltgrund, dem Absoluten, nach der Freiheit und danach, was er sittlich tun solle, die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach Glück, aber auch nach dem Sinn des Leidens und des Tragischen, die Frage nach dem Tod, schiebt der Neopositivismus als bloße „Scheinprobleme" beiseite. Er degradiert sie zu sinnlosen Fragestellungen, weil sie weder empirisch nachprüfbar noch rational begründbar sind.

Muß aber ein geistiges Ringen um das Irrationale des Daseins deswegen schon sinn- und bedeutungslos sein, weil dieses mittels der empirisch-logischen Kategorien der Wissenschaft nicht erfaßbar ist? Hier gilt Nietzsches Wort, daß der Wille zum System einem Mangel an Rechtschaffenheit gleichkomme. Die Philosophie des Neopositivismus steht jenseits der Vielfalt menschlicher Lebenserscheinungen; sie mag der Wissenschaft gerecht werden, nicht aber dem Menschen. Ihre konsequente Durchführung droht diesen zu einem gefühlslosen, versachlichten Wesen zu verstümmeln, dessen Bestimmung es ist, logisch-rationale Denkakte zu

vollziehen. Ohne einen existentiellen geistigen Halt geht der neopositivistische Philosoph in der wesenlosen Betriebsamkeit wissenschaftlichen Fortschritts auf, der für ihn zum Selbstzweck geworden ist. Zwar vermag er an intellektueller Erkenntnis hinzuzugewinnen, sein Inneres aber hat er einer seelisch-geistigen Verarmung ausgesetzt. Eine Antwort auf diese letzte Konsequenz seiner Philosophie ist uns Rudolf Carnap, der am 16. September 1970 in Los Angeles starb, schuldig geblieben.

Karl Windheuser

Toleranz, Glaube und Vernunft

Das Interesse, Toleranz zu erörtern und zu fördern, führt immer wieder zu Lessings Ringparabel. Weniger allgemein bekannt, aber nicht weniger interessant ist in diesem Zusammenhang das Buch „Von den drei Betrügern" Mose, Jesus, Mohammed. Beide Themen verbindet Friedrich Niewöhner – völlig zu Recht – in seiner ebenso faszinierenden wie herausfordernden Studie „Veritas sive Varietas"[1]. Dieses Thema entlehnt er hintersinnig einer Frage Lessings: „Sollte für ... veritas nicht vielmehr varietas gelesen werden?" (23), eine These natürlich zur Toleranz.

Es darf als Pluspunkt der (deutschen) Philosophie gewertet werden, daß in ihr eine solchermaßen unkonventionelle Arbeit als Habilitation akzeptiert worden ist; denn für sie gilt eine hochreflektierte, vielfach abstrakt begriffliche Darstellungsweise für unerläßlich, häufig unter vager Interpretation des jeweils behandelten Autors, d.h. selten präzise am tatsächlichen Text. Niewöhner dagegen, das zeigt schon das Inhaltsverzeichnis, entwickelt noch nicht einmal eine Gliederung, keine Hauptteile mit Unterteilungen, sondern reiht, wie er wiederum mit Lessing begründet, nach der „Ordnung der Faulen" (21) kurze Texte aneinander, und wenn er etwas „an dem gehörigen Ort ausgelassen hat", holt er es „bei Gelegenheit nach: Was man aus Versehen zweimal sagt, das bittet man den Leser das andere Mal zu übergehen. Ich werde sehr weit auszuholen scheinen. Allein, ehe man sich's versieht, so bin ich bei der Sache" (ebd.), so Lessing und mit ihm Niewöhner.

Hierdurch entsteht ein Kranz von fast hundert Stücken, Steinen eines Mosaiks, besser noch Kupferstichen vergleichbar, die jeweils selbständige Bilder darstellen und gleichwohl ein Ganzes ergeben, ohne ihre eigene Lebendigkeit und Eindringlichkeit zu verlieren. Dabei vermittelt Niewöhner vielfach auch Eindrücke in das jeweils gelebte bunte Leben und – meist – ebenso bunte, nämlich hochrote Sterben; nur gelegentlich kommt der gewaltsame Tod blaß daher: Die Horden Hügelüs, eines Enkels Dschingis Khans, haben im Februar 1258 binnen 10 Tagen „800000 (achthunderttausend) Menschen" in Bagdad geschlachtet; selbst wenn man diese Zahl, der Niewöhner durch ihre Ausschreibung Nachdruck verleihen will, vielleicht doch für orientalisch und damit für überzogen halten mag, ein Blutbad sondergleichen wird es gewesen sein; doch der Kalif dieser Stadt, der Hügelü bei seinem Eintreffen am Stadttor herzlich begrüßt haben soll, wurde im Teppich erstickt – „man darf ja kein Herrscherblut vergießen" (222). Ein anderer Großkhan ließ 1291 eine seiner Frauen, durch deren Verzauberung er sterbenskrank geworden sein soll, im Fluß ertränken (223), ohne freilich dadurch Heilung zu erreichen. Bunt genug und gegebenenfalls bleich genug geht es also zu in dieser Fülle von Geschichten und Geschichte, die in diesem Buch ausgebreitet wird.

Niewöhner, das zeigen schon diese Hinweise, verarbeitet sein Thema „narrativ" im besten Sinn des Wortes, indem er hier nicht wieder eine Methode verfolgt, sondern erzählt meist von Menschen, die ihre Zeit erlebt, über sie nachgedacht und darüber geschrieben haben. Dabei geht er – was legitim ist – motivgeschichtlich, nicht wortbeziehungsweise begriffsgeschichtlich vor, worin freilich dennoch ein Problem liegt, wie noch zu verhandeln ist. Er führt eine staunenswerte Fülle von Materialien vor, solche, die man als Quellen bezeichnen könnte, Texte aus der Tradition vom 5./6. Jahrhundert angefangen bis in das 18. Jahrhundert, von wo er einen nahtlosen Übergang vornimmt zur „Sekundärliteratur" des

19. bis 20. Jahrhunderts. Verständlicherweise muß Niewöhner mit Übersetzungen arbeiten; und da heutzutage niemand mehr über die Kenntnis aller Sprachen verfügt, die für eine solche Arbeit erforderlich sind, wird man gegen sie nichts einwenden können, selbst wenn auch dadurch Probleme entstehen.

Seine Darstellungen beginnt Niewöhner mit der Ringparabel. In bunter Folge spricht er die Fassung an, die sich bei dem jüdischen Arzt Ibn Verga (15. Jahrhundert) findet (27ff., 48ff.), dann die bei Boccaccio, fragt nach ihrem jüdischen Ursprung, wofür Manoello alias Immanuel ben Salomo (13. Jahrhundert) in Frage kommt (62ff., 70ff.), kommt dabei auf die Toleranz zu sprechen, die mit der Erfahrung zusammenhängt, in der Annahme eines, zunächst des ererbten Glaubens betrogen zu sein (bes. 74ff.). Danach wendet er sich dem zuvor schon immer wieder genannten Maimonides zu, hier mit der Erörterung, ob dieser in den einschlägigen Büchern „Mischneh Torah" sowie „Führer der Unschlüssigen" tolerant ist (mit Unterbrechungen 79–141). In diesen Stücken finden sich detaillierte Nachforschungen über das richtige Verständnis gerade jener Passage des ersten Buchs, in der Maimonides von Jesus spricht, der sich als Messias verstand – eine in der jüdischen Tradition meist unterschlagene Stelle –, und ihm den noch zu erwartenden Messiaskönig entgegensetzt (vgl. bes. 117f.); dabei aber bleibt Maimonides den Juden ein Dorn im Auge, weil er Jesus und Mohammed als Wegbereiter dieses Messias sieht (z.B. 120). Fundamental für Maimonides – und die vor allem jüdische Kritik an ihm – ist, daß er hinter Mose zurück auf die sieben Gebote Noahs verweist (84 u.ö.), die mit unserer Vernunft übereinstimmen (90 mit Anm. 11 u.ö.).

Dann wendet sich Niewöhner mehr der Frage der drei Betrüger – meist Mose, Jesus und Mohammed (142ff.) (aber auch einmal Jesus, Paulus, Mohammed, 179ff.) – und hierbei dem Staufer Friedrich II. zu, dem Papst Gregor IX. die unerhörte Beleidigung Jesu unterstellt, dieser sei wie die anderen ein Betrüger (145ff.). Daran schließen sich Erörterungen über jenes Buch „De tribus Impostoribus" („Über die Drei Betrüger") an, nach dessen Verfasser bekanntlich seit langem und bislang erfolglos gefahndet wurde, seit es 1753 mit dem (falschen) Erscheinungsdatum 1584 gedruckt wurde (bes. 174ff.). Bei der Suche nach den Wurzeln dieses Motivs, wenn schon nicht des Buchs, geht Niewöhner zurück auf ein indisches Epos (196ff.), das im 8. Jahrhundert ins Arabische übersetzt und damit kontinuierlich wirksam wurde (211ff.). Der Arzt Bardhawayh (im 6. Jahrhundert) alias Berosias (211 bzw. 212) nimmt sich dieses Epos zu Herzen. Es ermuntert ihn, die elterliche Überzeugung („Gesetze" genannt) zu verlassen und, da jeder Betrüger schließlich ein betrogener Betrüger ist (215 u.ö.), auch keiner anderen zuzustimmen. Zentral dafür ist die im indischen Epos entwickelte Parabel von Dieben, die als solche betrogene Betrüger ergriffen werden (213f.).

Nach Untersuchungen über die Auswirkungen dieses Motivs der Toleranz im arabischen Bereich, besonders bei Ibn Kammuna (13. Jahrhundert) (222ff.), wendet sich Niewöhner wieder der Ringparabel zu und damit Ibn Verga, dem ersten Juden, der eine Ringparabel erzählt hat (254), sowie wiederum Maimonides. Danach spielt zu Recht Uriel da Costa (1585–1640) eine wichtige Rolle, jener mit seiner Familie aus Portugal nach Antwerpen, dann Hamburg und wieder Antwerpen geflohene Jude, der Christ und wieder Jude geworden war, aber von den Gesetzestreuen heftig attackiert wurde und im Selbstmord endete; dieser war so gefährlich, weil er sich nicht mehr an das Gesetz des Mose, sondern lediglich an das Naturgesetz und Gott, den Schöpfer der Natur, halten wollte (317). Von hierher zieht Niewöhner die Verbindungslinien zu Reimarus (322ff.), den natürlich Lessing zur Kenntnis genommen hat, aber nicht nur ihn, sondern auch den Maimonides (399ff.).

Zuvor kreist Niewöhner in dem größten Text, den das ganze Buch enthält, den immer noch anonymen und wohl auch anonym bleibenden Verfasser des somit auch weiterhin sagenumwobenen Buchs „Von den Drei Betrügern" ein: Es muß ein Marrane der 2. oder 3. Generation gewesen sein, das heißt ein Autor, dessen Eltern oder Großeltern als iberische Juden vor der Vertreibung 1492 beziehungsweise 1496 zum christlichen Glauben gezwungen worden sind, was ihre Nachkommen und mit ihnen eben den Verfasser nicht nur dieser nie wirklich übernomme-

nen christlichen Überzeugung, sondern auch ihrer eigenen entfremdet hat (379–398); deswegen zog er sich auf eine Position zurück, die von der Vernunft begründet ist.

Niewöhner schließt mit einer glänzenden Geschichte von Arnold Zweig, in der noch einmal der Staufer Friedrich II. auftritt, wie er sich mit einem christlichen Astrologen, einem islamischen Philosophen und nicht zuletzt einem jüdischen Arzt unterhält, einem Anhänger des Maimonides, dessen Buch Friedrich in Händen hält. In Übereinstimmung mit seinem jüdischen Gesprächspartner sagt der Kaiser auch: „Dieser Maimonides hat mich auf meinen Verstand verwiesen" (404ff., 405).

Mit den hier angesprochenen sowie einer Fülle weiterer Bilder, die übergangen werden mußten, hat Niewöhner eine bunte Galerie zusammengestellt. Das Ganze ist spannend, freilich „mühsam für Leser wie Autor" (13), für ersteren auch nicht selten zu mühsam, wenn er den Durchblick behalten will. Das beginnt mit der Fülle der Personen, die man nicht kennt, verstärkt dadurch, daß manche verschiedene Namen haben, so Maimonides, der auch Rambam (21), Musa Ibn Maimun (343) oder anders heißt; auch Bardhawayh (205) oder Immanuel ben Salomo (45) haben andere Namen (281 bzw. 64). Manche Personen werden einmal mit der ersten, dann mit der zweiten Hälfte oder mit Teilen ihres Namens genannt, so Samau'al al-Maghribi, al-Ma'arri oder Ibn al-Muqaffa', deren volle Namen (211, 235) das Personenregister ebensowenig verzeichnet wie die Identität der Personen, die verschiedene Namen haben.

Die Lektüre ist also nicht immer ganz einfach, da die Personen und Motive in einem bunten Reigen immer wieder vorkommen, so daß man gelegentlich nach einer Vielzahl von Bildern wieder auf solche stößt, die man möglicherweise schon einmal zu Gesicht bekommen hat. Nicht dem Autor kann man anlasten, daß es halt eine Menge arabischer Namen sind, die man nicht leicht im Gedächtnis behalten kann.

Von auch sachlichem Gewicht ist Niewöhners Umgang mit fremdsprachigen Texten, die er – völlig zu Recht – in oft älteren Übersetzungen verwendet. Er interessiert sich aber durchweg nicht für die Originalsprache, so die des berühmten Buches „Kusari", das Jehuda Halevi, ein Jude des 12. Jahrhunderts, geschrieben hat (nämlich arabisch, vgl. anders 114, 170). Ebensowenig achtet Niewöhner auf die Bedeutung, die besonders wichtige Termini in der jeweils verwandten Sprache haben. Ein Text des ersten internationalen Kongresses schiitischer Freitagsprediger von 1982 besagt, diese hätten „die untrennbare Natur von Religion und Politik... zu betonen" (295). Wie mögen diese typisch westlich-abendländischen Termini wohl in der hier gebrauchten orientalischen Sprache lauten?

Hier zeigt sich, daß es doch eine Beeinträchtigung bedeutet, wenn Niewöhner nur motivgeschichtliche, aber keine wort- bzw. begriffsgeschichtlichen Aspekte berücksichtigt. Wie mag wohl der arabische Titel des wichtigen Buchs von Ibn Kammuna in genauer Übersetzung lauten, wenn Niewöhner ebenso von „Untersuchungen der drei Glauben" wie „Untersuchungen über die drei Religionen" sprechen kann (196, 230)? Und was mag im Jemenbrief des Maimonides gestanden haben, wenn westliche Übersetzungen ebenso „Religion" wie „faith" bringen (179f., 71f.)? Hier handelt es sich schwerlich um Quisquilien, erst recht nicht, wenn es um „Universalreligion" (223, 307) oder „Naturreligion" (77, 189) geht, Bezeichnungen, mit denen der Römer schon seine Schwierigkeiten hätte, geschweige denn ein Grieche.

Es beschäftigt Niewöhner aber auch und besonders nicht, daß er häufiger „Religion" sagt bzw. übernimmt, wo das Original bzw. die deutsche Übersetzung ein Äquivalent für „Lex", „Gesetz" verwendet (vgl. 150, 215, 236, 299, 361). Gerade damit aber verdeckt er, daß „Gesetz" in alten Texten eben das ausdrückt, was neuzeitlich „Religion" genannt wird (vgl. 158). Diese Formulierungsweise hat erhebliche Bedeutung: Vorneuzeitlich wurde nämlich lange „Lex" als Terminus gebraucht, wollte man die verschiedenen Überzeugungen mit einem gemeinsamen Wort bezeichnen, wozu seinerzeit „Religio" eben noch nicht herangezogen wurde. Es wäre spannend zu lesen, wie sich dies in orientalischen Sprachen verhält.

Entsprechend gravierend fällt die Rückfrage aus, was einzelne Sprachen zu den jeweiligen Zeiten dort sagen, wo heutzutage anscheinend

problemlos mit „Wissen und Glauben" übersetzt und als Trennung bzw. Gegensatz beider verstanden wird (158, 290) – den es etwa im klassischen Griechisch so gar nicht gibt –, nicht minder, was unter „Vernunft" im Original verstanden wird (z. B. 92 Anm. 11, 224, 240ff.), die schon bei Samau'al – also im 12. Jahrhundert – und nicht erst bei Kant als „supreme arbiter" fungierte (205). Ob sie identisch ist mit derjenigen Kants? Daß Mendelssohn 1779 in einer Maimonides-Aussage „ich glaube" durch „ich erkenne für wahr und gewiß" übersetzt (69), signalisiert gerade jenes Problem; denn es fragt sich und kann keinesfalls schlicht angenommen werden, daß im Mittelalter, viel weniger noch in der Antike, in solcher Antithese gedacht wurde.

Hiermit kommen wir zum Zentralproblem der Arbeit Niewöhners: Die Schlüsselrolle hält von Anfang an die Vernunft, die durchschaut, daß das, was hier „Religion" genannt wird, unhaltbar ist, daß es ein Betrug ist, weswegen allein die Vernunft zur Toleranz führt. Damit ist impliziert, was Niewöhner auch verschiedentlich sagt, daß die Erkenntnis des Betrugs Toleranz erst möglich macht, daß folglich Toleranz nur möglich ist, wenn man allenfalls jener „Religion Noahs" anhängt (72, 84ff., 95ff., 318f., 323ff., 334f., 336 u. ö.), die allein auf der Vernunft beruht, die Gott und das Naturrecht annimmt und nichts sonst. Damit ist also gesagt, daß Juden, Christen und Mohammedaner nicht tolerant sind, solange sie gerade ihren Glauben für den allein wahren halten.

Toleranz ist, wenn Niewöhner diese Bestimmung auch nicht ausdrücklich gebraucht, nichts anderes als Indifferenz (74ff., 99, 122, 200, 207, 258, 341 u. ö.): „Das Bekenntnis zur lex naturalis ist somit die Bedingung sowohl für die Betrugsthese als auch für Toleranz. Toleranz kann nämlich nur dort herrschen, wo die Bedingungen für die Intoleranz nicht mehr gegeben sind. Die Bedingungen für religiöse Intoleranz und somit der Verfolgung der Anders-Gläubigen sind die Überzeugungen der Anhänger der verschiedenen Religionen, daß jeweils ihre Religion die allein wahre sei. Wird nun nicht nur behauptet, daß die eine oder die andere Religion unwahr sei, sondern auch, daß *alle möglichen* Offenbarungs-Religionen unwahr sind (und ihre Stifter Betrüger), dann ist das zwar Intoleranz gegenüber den Offenbarungs-Religionen, aber nicht mehr Intoleranz im Namen einer dieser Religionen" (319).

Erkenntnis des Betrugs und Toleranz hängen untrennbar miteinander zusammen (vgl. 74, 121, 207, 249, 319, 392). Von hierher kann die Frage nicht verwundern, ob Lessings Nathan tolerant ist (vgl. 77, auch 99), denn man kann nicht, gemäß dem Aufruf Samau'als, „meinen, allein im Besitz der Wahrheit zu sein" (200). Es fragt sich nur, warum nicht auch noch die Annahme der Religion Noahs intolerant ist, warum nicht letztlich nur reiner Atheismus tolerant sein kann.

Mit der strikten Ablehnung dieses Toleranzbegriffs – was hoffentlich nicht schon wieder ein Zeichen für Intoleranz ist – soll die Bedeutung dieser Verknüpfung von Ringparabel und Betrugsbuch unterstrichen werden. Selbst wenn ich der systematischen, nicht reflexiv entfalteten, sondern narrativ dargelegten These Niewöhners durchaus nicht zustimme, möchte ich den Stellenwert dieses Buchs nicht nur nicht verkennen, sondern noch einmal ausdrücklich hervorheben. Niewöhner hat mit dem Aufspüren entlegener Texte, mit der Verfolgung des Motivs der Ringparabel wie der Betrugsthese insbesondere der drei großen Überbringer einer Offenbarung Mose, Jesus und Mohammed einen gewichtigen Beitrag zu einer Problematik geleistet, die für uns vordringlich ist, nämlich wie Toleranz, damit aber, wie Glaube, und nicht zuletzt, wie Vernunft zu begreifen sind. Am Ende der Arbeit stehen wir an einem neuen Anfang, nämlich das Verhältnis wenn nicht von „Religion", so doch von „Glaube" und „Vernunft" neu zu durchdenken. Dabei geht es nicht um „varietas", d. h. lediglich um Verschiedenheit, die nicht mehr (an)erkennen kann, daß es auf die „veritas" ankommt, nämlich die Überzeugung, daß es letztlich nur eine und nur deswegen auch letztverbindliche Wahrheit gibt, die allerdings akzeptiert, daß sie nicht von allen angenommen wird. Toleranz kann nicht Nivellierung und Neutralität letzter Überzeugungen implizieren. *Ernst Feil*

[1] Niewöhner, Friedrich: Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern. Heidelberg: Lambert Schneider 1988. 430 S. Kart. 118,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Max Josef Metzger. Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. Briefe und Dokumente aus der Gefangenschaft 1934–1944. Neuausgabe hrsg. und eingel. v. Klaus KIENZLER. Freiburg: Herder 1991. 349 S. Lw. 36,–.

Max Josef Metzger gehört, wie Dietrich Bonhoeffer, zu den wenigen Christuszeugen, die dem Nationalsozialismus von Anfang an geistig widerstanden. Beide gerieten zunehmend in Konflikt mit diesem Regime, beide wurden 1943 verhaftet, Metzger im April 1944, Bonhoeffer im April 1945 hingerichtet. Im Zusammenhang mit der europäischen ökumenischen Versammlung der Kirchen in Basel wurde neben Bonhoeffer auch Metzger als geistiger Vater dieses Treffens genannt. Bonhoeffer dachte bei seiner Konzilspredigt 1934 nur an eine Versammlung aller protestantischen Kirchen. Metzger war der erste, der im Advent 1939 ein evangelisch-katholisches Konzil forderte, und zwar wegen des begonnen Zweiten Weltkriegs. Er schrieb an den Papst, daß vielleicht ein Aufstehen der ganzen bewußten Christenheit vor 1933 die Katastrophe hätte verhindern können. „Aber wo ist diese Christenheit? Sie kann nie ihre Stimme wirksam erheben, sie kann keinen bestimmenden Einfluß auf das Weltgeschehen ausüben zur Durchsetzung der ewigen Grundsätze unseres Herrn, weil sie nicht eins ist."

Die prophetische Gestalt Metzgers gilt es neu zu entdecken. Sie gewinnt heute eher noch an Bedeutung. Um so mehr muß man die vorliegende Neuauflage der Gefangenschaftsbriefe Metzgers begrüßen. In ihnen begegnet Metzger sehr lebendig und persönlich, in seiner Sorge für die Welt, für die Kirche und für die von ihm gegründete Gemeinschaft, aber auch in seiner Einsamkeit, in seinem Glauben und Gottvertrauen im Angesicht des Todes.

Die Neuauflage ist die 4. Auflage der Gefangenschaftsbriefe. Sie ersetzt die längst vergriffene 3. Auflage von 1964 und bringt darüber hinaus einige wichtige Briefe und Dokumente, die bis 1970 unbekannt geblieben waren. Die Existenz einer Akte des sogenannten Volksgerichtshofs „In Sachen Dr. Metzger" in der ehemaligen DDR wurde durch das Buch von Klaus Drobisch, Wider den Krieg, erstmals aufgedeckt. Neu sind zum Beispiel die beiden letzten Briefe Metzgers, die er unmittelbar vor der Hinrichtung geschrieben hat. Neu sind mehrer Texte, die Metzger zu seiner Verteidigung verfaßt hat. Kienzler hat dankenswerterweise auch in der 3. Auflage ausgelassene Briefpassagen aufgenommen. Dabei handelt es sich vorwiegend um Namen und persönliche Bemerkungen, die Schwester Gertrudis Reimann 1964 nicht aufnehmen wollte, weil die Betroffenen noch lebten. Für den historisch interessierten Leser sind das aber besonders wichtige Details. So erfährt man, daß Metzger am liebsten Dr. Alfons Beil die Leitung der Christkönigsgesellschaft anvertraut hätte. (Prälat Dr. Beil lebt heute mit 94 Jahren in Heidelberg. Möge er, wenn er nicht gefragt wurde, im Interesse der Sache diese Indiskretion verzeihen und nachträglich billigen.) Neu sind auch Teile der Korrespondenz von Erzbischof Gröber und des Freiburger Ordinariats mit Berlin in der Angelegenheit Metzger.

Es handelt sich also um eine wirkliche Neuauflage mit wichtigen Ergänzungen, die inzwischen zwar alle veröffentlicht, aber relativ schwer zugänglich waren. Natürlich bleiben auch einige Wünsche an ein solches Buch unerfüllt. Um gleich den wichtigsten Punkt zu nennen: Die Trennung von Brief- und Dokumententeil scheint nicht glücklich. Der Briefteil wird dadurch zu fromm, der Dokumententeil zu langatmig an manchen Stellen. In der alten Auflage kann der Leser durch die Dokumente und Berichte über die Anklage, die Verhandlung und das Urteil gut mitvollziehen, was mit Metzger in diesen Tagen geschehen ist. Die Briefe behalten ihren Sitz im Leben. Man wird mitgenommen in

das Hin uned Her zwischen Todesangst und Gottvertrauen, zwischen der Sorge um seine Gemeinschaft und der Hoffnung auf ein Überleben und Weiterarbeiten.

Ein zweiter Punkt: Die Kommentare sind zu sparsam, vor allem bei den Dokumenten. Der Leser erfährt nicht, daß Erzbischof Gröber den Brief Metzgers vom 7. Oktober nie erhalten hat und daß Metzger diesen Brief geschrieben hat, ohne die Anklageschrift zu kennen. Außerdem wußte Metzger natürlich, daß dieser Brief von den Justizbehörden gelesen werden würde; er darf also nur als indirekte Verteidigung (Metzger wollte die Richter von seiner Harmlosigkeit überzeugen) gelesen, nicht einfach als „naives" Selbstbekenntnis Metzgers interpretiert werden.

Diese Bemerkungen sollen nicht abschrecken, sondern eher neugierig machen. Die Gefangenschaftsbriefe wirken bedrückend und zugleich faszinieren sie. Das Buch kann helfen, daß die katholische Kirche in Deutschland einen ihrer wichtigsten Blutzeugen im 20. Jahrhundert entdeckt. *R. Feneberg*

Irrlicht im leuchtenden München? Der Nationalsozialismus in der „Hauptstadt" der Bewegung". Hrsg. v. Björn Mensing und Friedrich Prinz. Regensburg: Pustet 1991. 206 S. Kart. 29, 80.

Die Frage, ob und inwieweit die Stadt München in den zwanziger Jahren zum Aufstieg Hitlers und zur Entwicklung der NSDAP beigetragen habe, wird in einer Zeit, die sich auch einer sozialgeschichtlichen Feldforschung zuwendet, zu Recht gestellt. Sie war auch das Thema einer Reihe von acht Vorträgen, die im Herbst 1989 von den politischen und konfessionellen Bildungswerken Münchens verantwortet wurden. Die nun vorliegenden Texte weisen auf, daß eine ernsthafte Antwort auf dieses Problem nicht nur Vorurteile abbauen, sonden auch Defizite in der zeitgeschichtlichen Forschung aufdecken kann.

Die „politischen Rahmenbedingungen für den Aufstieg Hilters in München" (Karl-Ludwig Ay) bilden die bürgerlichen Umschichtungen zwischen 1914 und 1918, die Revolution und die Demobilisierung, die Inflation, die gemeinsam das Bildungsbürgertum verschreckten und zugleich Hilter und seiner Bewegung Chancen boten. Deshalb nun München in einer „Vorreiterrolle" der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft zu sehen, hält Friedrich Prinz für eine „grobe Vereinfachung"; denn die konservativen Stimmungen waren breit gestreut und die Bayerische Volkspartei widersetzte sich 1933 am längsten der sofortigen Gleichschaltung. In diesem Kontext gerät die „Münchner Gesellschaft" in den Blick, wie sie in den Werken von Thomas Mann, Lion Feuchtwanger, Josef Roth überliefert wird. Wolfgang Müller erhebt diese Gesellschaft unter der Fragestellung „ein idealer Nährboden für den Nationalsozialismus?" Seine sozialkritische Optik auf Kleinbürgertum, Depravierte und „Ewiggestrige" durchstößt vermutlich nicht die literarische Ebene hin zur realen Gesellschaft. Doch München ist auch damals schon nicht ohne das Bürgertum in seinen Ständen und herausragenden Vertretern zu beurteilen. Hellmuth Auerbach nimmt sich das Thema „Vom Trommler zum Führer" vor und legt dar, wie sehr Hitler ein Freund der besseren Gesellschaft war. Wenn Hitler von ihr wenig ernst genommen wurde, schließt dies nicht aus, daß er sich bei ihr Umgangsformen und Selbstbewußtsein aneignete. Befürchtungen wegen der in „Mein Kampf" preisgegebenen Ziele konnten nicht aufkommen, weil man dieses Buch entweder nicht las oder als verstiegen ablehnte.

Die Rolle der beiden Kirchen wird in zwei eigenen Beiträgen beschrieben (Björn Mensing, Georg Denzler). Der Protestantismus der Stadt war, zumindest in einzelnen Vertretern, Hitler zugetan. „Insgesamt scheint ein Großteil der frühen Förderer Hitlers in München evangelisch gewesen zu sein" (97). Der Dekan von München, Hermann Lembert, setzte sich nach dem 9. November 1923 öffentlich für Hitler ein. Zwischen 1930 und 1933 schwankte die Leitung der evangelischen Kirche in München eher zwischen parteipolitischer Neutralität und aktiver Werbung für den Nationalsozialismus. Am Ende trug sie durch ihre Verkündigung zur geistigen Immunisierung bei „und stellte allein durch ihre Behauptung im totalitäten NS-Staat einen effektiven Störfaktor dar" (119). Leider greift der katholische Beitrag die eigentliche Fragestellung nicht auf. Für eine stichhaltige Aussa-

ge zum Thema „Katholizismus in München" wären Archivstudien oder Wahlanalysen oder präzise Lebensbilder jener Männer nötig gewesen, die den Münchener Katholizismus prägten: Kardinal Faulhaber, P. Mayer, Stadtpfarrer Muhler, Domkapitular Neuhäusler. Zu diesem Mangel kommt, daß die institutionenkritische Einstellung des Verfassers den Blick weiter einengt. Es fehlt also eine sachkundige Antwort auf die wichtige Frage; sie hätte zur weiteren Klärung des Verhältnisses zwischen katholischem Milieu und seiner Anfälligkeit für Ideologien beitragen können. Weitere Beiträge beschäftigen sich mit der „Arbeiterbewegung in München" (Hartmut Mehringer) und der „Entjudung der Wirtschaft in München" (Wolfram Selig).

Die Summe des Sammelbands: München war für Hitler ein schwieriges Milieu. Er konnte die Stadt erst 1933 über Berlin erobern. Die Frage, ob der Münchner Katholizismus Adolf Hitler und die NSDAP gefördert oder behindert hat, bleibt unbeantwortet. *R. Bleistein SJ*

Entwicklungspolitik

Nuscheler, Franz: *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungpolitik.* 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Bonn: Dietz 1991. 348 S. Kart. 19,80.

Der schwierige politische Umbruch in Osteuropa, der Golfkrieg mit seinen Folgeproblemen und der mühsame Prozeß der deutschen Vereinigung beherrschen seit einiger Zeit fast ganz die Medien wie öffentliche Aufmerksamkeit. Dies ist zwar verständlich, hat aber leider zur Folge, daß die teils verheerende Lage in der Dritten Welt und entwicklungspolitische Themen immer mehr verdrängt oder ganz vergessen werden. Wie kurzsichtig dies ist, hat der Golfkrieg gezeigt, in dem viele Menschen in den Entwicklungsländern einen Nord-Süd-Krieg sahen.

Um so erfreulicher ist es, daß ein umfangreiches entwicklungpolitisches Lern- und Arbeitsbuch mit zahlreichen Tabellen und Abbildungen, das 1985 zum ersten Mal erschien, 1991 bereits in dritter und aktualisierter Neuauflage auf den Markt kommt. Der Verkauf von 30 000 Exemplaren in fünf Jahren spricht wohl für die geglückte didaktische Konzeption dieses Buchs. Der Autor ist seit vielen Jahren durch zahlreiche Publikationen als entwicklungspolitischer Fachmann ausgewiesen. Er hat einige Jahre am früheren Heinrich-Pesch-Haus der Jesuiten in Mannheim gearbeitet und ist heute Professor für Vergleichende und Internationale Politik an der Universität-Gesamthochschule Duisburg und Direktor des dortigen Instituts für Entwicklung und Frieden.

Das Buch Nuschelers bietet in 22 Kapiteln eine umfassende, kenntnisreiche und ungemein aktuelle Einführung in alle wesentlichen Fragen der Entwicklungspolitik. Die ersten beiden Kapitel geben einen historischen Überblick über die Entwicklungshilfepolitik seit ihren Anfängen in den fünfziger Jahren bis hin zu den möglichen Folgen der Ost-West-Entspannung. Die folgenden fünf Kapitel nehmen eine strukturelle Analyse des Nord-Süd-Konflikts vor, wobei die Heterogenität der Dritten Welt und die exogenen (vor allem weltwirtschaftlichen) wie endogenen Ursachen der „Unterentwicklung" im Mittelpunkt stehen. Im Anschluß daran behandelt der Autor in jeweils einem eigenen Kapitel folgende aktuelle Fragen: Bevölkerungswachstum, politische Machtverhältnisse, Rüstung und Rüstungsexporte, Verschuldung, Hunger und Umweltzerstörung. Kapitel 14 ist der grundlegenden Frage der „Ziele und Zielkonflikte von Entwicklung" gewidmet. Kapitel 15 bis 21 beschäftigen sich mit Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe, ihren Zielen, Strukuren, Organisationen und Instrumenten, wobei Ideologie und Praxis der deutschen Entwicklungspolitik einen deutlichen Schwerpunkt bilden.

In diesem Zusammenhang kommt Nuscheler auch auf die Rolle der umstrittenen „Multis", der Nichtregierungsorganisationen einschließlich der kirchlichen Hilfswerke, der Weltbank und der europäischen Entwicklungszusammenarbeit zu sprechen. Das abschließende Kapitel gibt einen nüchternen Ausblick angesichts der vielfältigen Kritik, der die Entwicklungshilfe

heute ausgesetzt ist, und der damit verbundenen Tendenz zur Resignation. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein entwicklungspolitisches Glossar und ein ausgewähltes Literaturverzeichnis runden diese breite Themenpalette ab.

Dem Resümee des Autors kann man nur zustimmen: Langfristige Entwicklungspolitik für „Eine Welt" muß an der „Überentwicklung" der reichen Länder ansetzen. Ohne eine „Veränderung von Produktions- und Konsummustern, Bewußtseins- und Wertestrukturen im Norden" (327), wird es nämlich keine solidarische Welt für alle Menschen geben.

Das gut lesbare Buch kann man jedem empfehlen, der sich einen gründlichen und fundierten Einblick in die Fragen der Entwicklungspolitik verschaffen will. Obwohl der Autor nicht an harter Kritik und deutlichen Worten in alle Richtungen spart, vermeidet er doch pauschale Urteile, wie sie heute oft üblich sind, und regt so zu einer eigenen Urteilsbildung an.

J. Müller SJ

ZU DIESEM HEFT

Nach Meinung vieler Fachkenner steckt die Kirchenmusik im deutschen Sprachgebiet in einer tiefen Krise. Harald Schützeichel benennt die Ursachen und zeigt den Weg, auf dem diese Krise zu meistern ist: durch eine konsequente Verwirklichung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Gang gesetzten Liturgiereform.

Schon seit Jahrhunderten wird dem Jesuitenorden vorgeworfen, er vertrete den Grundsatz „Der Zweck heiligt die Mittel". Dieser Vorwurf ist zwar längst widerlegt. Dennoch stellt sich die Frage, ob in diesem Satz nicht eine wichtige Einsicht der Moral zum Ausdruck kommt. Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, geht diesem Problem nach.

Sind die Christen wegen ihres Glaubens an Jesus Christus als den alleinigen Erlöser unfähig zum interreligiösen Dialog? Karl-Josef Kuschel, Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen, setzt sich mit dieser These der pluralistischen Religionstheologie auseinander.

Eugen Biser befaßt sich mit den Fragen, die sich für die Menschen aus der Erhabenheit und der Ferne Gottes ergeben. Besondere Bedeutung mißt er hier dem Buch „Gottesbegriff nach Auschwitz" von Hans Jonas zu, in dem er eines der großen religiösen Zeugnisse der Gegenwart sieht.

Der päpstliche Rat für soziale Kommunikation hat den Entwurf eines Dokuments fertiggestellt, das die Pastoralinstruktion „Communio et progressio" Papst Pauls VI. vom Jahr 1971 im Blick auf die seitherige Entwicklung ergänzen und fortschreiben soll. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, prüft den Text, ob er seiner Aufgabe gerecht wird.

Centesimus annus

Die neue Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II., schon die dritte innerhalb eines Jahrzehnts, hat weltweites Aufsehen erregt. Äußerer Anlaß ist ein Jubiläum: Vor genau 100 Jahren erschien die erste große Sozialenzyklika Rerum novarum. Von daher der Name: Centesimus annus (Das hundertste Jahr). Der eigentliche Grund für dieses umfangreiche Schreiben dürfte aber im Bestreben dieses Papstes liegen, mit dem vollen Gewicht seines Amtes der ganzen Welt das Evangelium für unsere Zeit persönlich zu interpretieren und zu verkünden. Ihn bedrückt die Sorge, die Gläubigen könnten die Dringlichkeit ihrer sozialen Verantwortung noch nicht genügend erkannt haben.

Der Papst setzt in dieser Enzyklika unverkennbar neue Akzente, vor allem in den Stellungnahmen zu Wirtschaftsfragen: Früher war es das Eigentum, Grund und Boden sowie das Kapital, deren Produktivkraft die menschliche Arbeit fruchtbar machte; heute beruht der Reichtum der Industrienationen auf dem Besitz von Wissen, von Technik und von Können. Entscheidend ist die Organisation der Produktion geworden, die wirtschaftliche Initiative, die Unternehmerleistung. Der Mensch selbst rückt als Produktionsfaktor in den Mittelpunkt. In diesem Zusammenhang findet der Papst so anerkennende Worte für die Bedeutung des Unternehmertums wie noch keiner seiner Vorgänger.

Bisher stand das Lehramt dem Wettbewerb als zentralem Steuerungsinstrument einer Wirtschaft mit großen Vorbehalten gegenüber. Durch die neue Enzyklika ist die innerkirchliche Diskussion über die Wirtschaftsordnungspolitik in eine neue Phase getreten: Noch kein päpstliches Dokument war so wettbewerbsfreundlich, so marktorientiert wie diese Enzyklika. Der „freie Markt" sei das effizienteste Mittel für die optimale Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse, sogar auf der Ebene der Weltwirtschaft. Wer der Kirche bisher vorwarf, sie sei nicht aufgeschlossen für die moderne Wirtschaftsordnung oder überhaupt für ein liberales Gesellschaftsverständnis, wird diesen Vorwurf jetzt nicht mehr aufrechterhalten können.

Dabei werden aber die alten kapitalismuskritischen Grundpositionen uneingeschränkt aufrechterhalten. Der Papst verurteilt eine Auffassung, die den Wettbewerb am Markt wie eine Art natürliches Gesetz ansieht, dessen Ergebnisse einfach hingenommen werden müssen – auch wenn sie auf eine Unterdrückung der Schwachen durch die Starken hinauslaufen. Der Staat soll vielmehr die Rahmenbedingungen des Wirtschaftsgeschehens so gestalten, daß sich der Wettbewerb zugunsten aller Beteiligten, vor allem der Schwachen, auswirkt. Nicht anonyme Marktgesetze, sondern die gemeinsame Verantwortung aller und der politische

Wille zur Gerechtigkeit sollen die Wirtschaft bestimmen: Das ist der Kerngehalt seiner sozialen Botschaft.

Hier finden sich Anknüpfungspunkte an die ursprüngliche Konzeption der „sozialen Marktwirtschaft" in der Bundesrepublik Deutschland, wie sie Walter Eucken und der Freiburger „ORDO-Liberalismus" entwickelte: Der Staat soll die Wirtschaft über den „Datenkranz" im Sinn des Gemeinwohls beeinflussen, gegebenenfalls durchaus auch mit Zwangsgewalt, ohne dauernd in den Wirtschaftsablauf interventionistisch einzugreifen. Dieses Konzept wurde allerdings im öffentlichen Bewußtsein der Bundesrepublik während der letzten Jahre dahingehend verwässert, daß unter „sozialer Marktwirtschaft" wenig mehr verstanden wurde als ein freier Wettbewerb mit sozialer Absicherung für alle jene, die nicht mithalten können. So konnte es bei dem Beitritt der neuen Bundesländer zu jenem „normativen Defizit" kommen, daß man zeitweise glaubte, mit dem Markt allein ließen sich alle Wirtschaftsprobleme lösen.

Für das immer dramatischer sich zuspitzende Problem der weltweiten Bevölkerungsentwicklung bietet die Enzyklika keinen Lösungsansatz, sondern sie sucht es – gegenüber früheren päpstlichen Stellungnahmen – eher noch herunterzuspielen („entstellte Auffassung des demographischen Problems").

Zu einer ganzen Fülle von Themen auf Weltebene nimmt der Papst in dieser Enzyklika Stellung. Es ist zu befürchten, daß in der öffentlichen Diskussion jede Gruppe wieder nur die Äußerungen herausgreifen wird, die als Unterstützung der eigenen Interessen zitiert werden können. Man wird die Kirchlichkeit katholischer Verbände daran messen müssen, ob und in welchem Maß sie auch Äußerungen des Papstes ernst nehmen, die ein Überdenken ihrer Position verlangen.

Die Menschheit steht heute moralisch vor einer neuen Situation: Die überkommenen Normen und Verhaltensweisen reichen nicht mehr aus, um eine menschenwürdige Zukunft zu sichern. In vielen Bereichen ist ein Umdenken, ein rascher und tiefgreifender Wandel von Wertvorstellungen und Verhaltensweisen erforderlich. Wer wäre mehr dazu aufgerufen, einen solchen Wandel herbeizuführen, als die Kirche, jene Institution, die auch in der Vergangenheit sittliche Normen verkündigt und verbindlich gemacht hat? Hoffentlich trägt die Enzyklika dazu bei, ein Bewußtsein für die Notwendigkeit eines solchen Umdenkens zu wecken.

Walter Kerber SJ

Klaus Schatz SJ

Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast?

Die äußerst vielschichtige Entwicklung des Primats Roms ist sicher nicht auf politische Faktoren zu reduzieren. Der Verfasser dieses Beitrags hat die wesentlichen Linien dieser Entwicklung in einem Buch nachzuzeichnen gesucht[1], welches in dieser Zeitschrift von Oskar Köhler vorgestellt worden ist[2]. Aber es gehört zum inkarnatorisch-geschichtlichen Charakter der Kirche und letztlich der Heilswirklichkeit Gottes selbst, daß diese Entwicklung in engstem Wechselspiel mit politischen Ideen und ebenso der politischen Realität der jeweiligen Zeit geschieht.

Diese Beziehung kann eine solche der Angleichung, aber auch des Kontrasts sein. Insbesondere die Frage, in welchem Zusammenhang die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und speziell des Primats mit der politischen Verfassungsgeschichte steht, dürfte von nicht geringem aktuellen Interesse sein. „Die Kirche hat sich mehr oder weniger immer an die politische Verfassungsentwicklung angeglichen", so lautet vereinfacht gesagt die eine Sicht. Die andere unterstreicht, bei allen evidenten Teilanpassungen, das Gesetz der Opposition und des Kontrasts zur jeweiligen Zeit. Speziell der päpstliche Primat wird hier als „institutionelle Nichtanpassung" verstanden, welche immer wieder die reibungslose Einfügung der Kirche in weltliche, das heißt politische und nationale Strukturen verhindert hat. Beide Perspektiven können sich auf eine Fülle von historischen Erfahrungen berufen. Beide sind in ihrer Weise richtig – und erfassen doch nicht die Fülle der historischen Wirklichkeit.

Ein Vorspiel: Kaiserstadt und Apostelstadt

In etwas anderer Gestalt stellt sich das Problem schon bei Papst Leo I. dem Großen (440–461). Und der Primat ist dort beides: Spiegel und Kontrast. Leo hat keine supranaturalistische Berührungsangst vor dem engen Zusammenhang zwischen der politischen und der kirchlichen Stellung Roms. Für ihn ist diese Entsprechung providentiell. Sie gründet in der einen göttlichen Vorsehung, die Weltgeschichte und Heilsgeschichte miteinander verknüpft. In einer Predigt von 441 zum Fest Peter und Paul legt er dar, daß die politische Einheit des Römischen Reichs providentielle Voraussetzung für jene höhere Einheit ist, die auf ihr

aufbaut und sie zugleich unendlich überbietet[3]. Petrus wird nach Rom gesandt, „damit das Licht der Wahrheit, das zum Heil aller Völker offenbart wurde, sich wirksamer vom Haupt selbst durch den ganzen Leib der Welt ausbreitet"[4]. Jetzt durch den Sitz Petri in neuer Weise zum „Caput orbis" geworden, soll Rom in höherem Maß durch die göttliche Religion den Vorsitz führen als einst durch irdische Herrschaft. An die Stelle der Pax romana, errungen durch Krieg und Gewalt und am Anfang der Stadtgründung durch einen Brudermord, tritt die Pax christiana, gründend im Martyrium des neuen Gründerpaars Petrus und Paulus.

Rom, einst durch Waffen und politische Macht herrschend, jetzt durch die Religion in neuer, höherer Weise zum Caput orbis geworden: das ist nicht nur ein frommer Gedanke. Das entspricht auch insofern der Realität des ausgehenden 4. und 5. Jahrhunderts, als damals der antike politische Romgedanke die überkommene christliche Romidee tief umgestaltet und die sich jetzt festigende Primatsvorstellung geprägt hat. Aus einem geistlich-religiösen Vorrang der Kirche, in der die Memoria Petri lebendig ist, wird der Anspruch auf juridische Leitung der Gesamtkirche. Aus dem Rom der Paradosis (Überlieferung), das bezeugt und das durch das Martyrium von Petrus und Paulus die „potentior principalitas", die stärkere Bindung an den Ursprung hat, wird das Rom als Caput mundi, das der Welt die Gesetze mitteilt. Es ist römisch-imperiales Denken, das durch den erst jetzt christianisierten römischen Adel bewußt oder unbewußt die römische Kirche prägt[5].

Eine naheliegende Konsequenz daraus war freilich: Wenn Rom nicht mehr Caput mundi ist, sondern zum Rand der Welt wird, wenn Konstantinopel der wahre Nabel der Welt wird, dann muß dies auch kirchliche Konsequenzen haben. Diese Folgerung ist auch gezogen worden, und zwar im berühmten 28. Kanon des Konzils von Chalkedon (451)[6]. Dieser nicht ganz eindeutige Kanon richtet sich freilich nicht direkt und unmittelbar gegen den Vorrang Roms als des „ersten Sitzes". Er weist dem Bischof von Konstantinopel nicht den ersten, sondern den zweiten Rang in der Kirche zu. Aber das Prinzip, mit dem dies begründet wird, ist das der Angleichung an den politischen Rang der Stadt: Weil die Väter dem „alten Rom" wegen seines politischen Rangs den „Vorrang" verliehen haben, genieße jetzt auch Konstantinopel als das „neue Rom" denselben Vorrang und rücke nach Rom zum zweiten Sitz auf. Zumindest in seiner inneren Konsequenz und Dynamik gefährdete dieses Prinzip auch den Vorrang Roms.

Demgegenüber hat Leo in klassischer Weise den Kontrast formuliert: „alia tamen ratio est rerum saecularium, alia divinarum"[7]: Die Kirche folgt nicht der politischen Entwicklung der Welt. Sie hat ihr eigenes Gesetz, und das bedeutet, daß der apostolische und nicht der politische Rang einer Stadt über ihren kirchlichen Rang entscheidet.

Die Kirche als „imago imperii" oder als Gegenbild und Kontrast? Man könnte diese beiden Zeugnisse Leos so deuten: Je nach Belieben Angleichung oder auch,

wenn politische Entwicklungen den eigenen Anspruch gefährden, Berufung auf die Eigenständigkeit des Kirchlichen. Aber eine solche vordergründige Deutung wird schon seinem Gedankengang nicht gerecht. Für Leo ist Petrus nach Rom gekommen, weil Rom Hauptstadt war; aber weil er dort das Martyrium erlitten hat und dort sein Grab ist, bleibt Rom kirchlich Caput orbis, wohin auch immer der politische Vorrang wandert. Oder anders formuliert: Das Kirchlich-Apostolische inkarniert sich engstens im Politischen; aber es gewinnt dann auch eigene Konsistenz und Selbstand.

Im ersten Jahrtausend stellte sich das Problem in erster Linie im Sinn des kirchlichen Vorrangs bestimmter Städte: Folgt dieser politischen Veränderungen oder nicht? Und auf dieser Ebene ist sicher zu sagen: Die Entwicklung der Führungsstellung Roms im Frühmittelalter, vor allem für die neu missionierten germanischen Völker, entspricht eher dem Gesetz des Kontrasts. Jene Zeit, da sich die Wallfahrten zum Grab des hl. Petrus häuften, da eine neue Welt im Zeichen der Petrusverehrung und der römischen Petrustradition zusammenwuchs, war die Zeit, da Rom als Stadt verfiel und politisch weniger herrschte denn je. Der Mittelpunkt der zivilisierten Welt war Konstantinopel. Es war der religiöse Nimbus Roms, der damals seinen Aufstieg begründete[8].

Der Papst als „König im Königreich" (11.–13. Jahrhundert)

Daß freilich die Kirche bewußt in Analogie zu weltlichen Verfassungen gesehen wird, ist ein Phänomen, das sich erst durch den Kampf des Sacerdotiums mit dem Regnum seit dem Ende des 11. Jahrhunderts langsam einstellt. Denn jetzt stellt sich die Frage der Loyalität und der Treue gegenüber dem Papst in Analogie und vor allem in Konkurrenz zur Treue gegenüber dem König. Das wohl erste Zeugnis dieser Art datiert nicht zufällig von kurz nach 1076, also dem ersten Ausbruch des großen Konflikts zwischen Papst Gregor VII. und dem deutschen König Heinrich IV. Es ist der „Apologeticus" Bernolds von St. Blasien, eines Parteigängers Gregors VII. Die entscheidende These Bernolds lautet: Der Papstgehorsam steht für jeden Christen über jedem anderen Gehorsam, auch dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Bischof, der nur unter Vorbehalt gilt. Dann folgt der entscheidende Satz: „Jeder Bischof hat auch über die ihm übertragene Herde nicht dieselbe Gewalt wie der Apostolicus, der, wenn er auch seine Fürsorge unter die einzelnen Bischöfe verteilt, damit doch in keiner Weise seine universelle und ursprungshafte Gewalt verliert, so wie auch der König nicht seine königliche Gewalt mindert, obgleich er sein Königreich unter verschiedene Herzöge, Grafen und Vögte aufteilt."[9]

Der Papst also an der Spitze der kirchlichen Hierarchie wie der König an der Spitze der Lehnspyramide! Wenn man auf die Realität des Königtums des 11.

Jahrhunderts schaut, wird man sich hüten, hier schon von einem zentralistischen Kirchenmodell zu sprechen. Es ist noch nicht der absolutistische Monarch, in dem die ganze staatliche Souveränität zusammengefaßt ist und von dem jede andere Vollmacht ausgeht. Es ist der hochmittelalterliche König als oberster Richter, als Spitze der Lehnspyramide. Unter ihm gibt es in gestufter Weise andere Autoritätsträger; sie sind ihm untergeordnet, aber leiten ihre Vollmacht nicht von ihm als der Quelle ab.

Zentralistischer klingt dieser Vergleich schon beinahe zwei Jahrhunderte später bei Thomas von Aquin: „Der Papst hat die Fülle der bischöflichen Gewalt (plenitudo potestatis) wie der König im Königreich (quasi rex in regno). Die Bischöfe aber werden hinzugezogen zur Teilnahme an der Verantwortung (in partem sollicitudinis) wie die Richter, die einzelnen Städten vorgesetzt sind." [10] Es liegt nahe, daß Thomas hier die zentralistische Verwaltung im sizilisch-süditalienischen Königreich, dem ersten Beamtenstaat Europas, im Blick hatte, aus dem er stammte. Freilich läuft der unmittelbare Zusammenhang des Textes keineswegs auf eine Abwertung der Bischöfe, sondern auf eine positive Hervorhebung ihrer begrenzten Vollmacht unter dem Papst hinaus [11]. Immerhin: Bestimmter und eindeutiger als der politische Analogiepunkt ist das von ihm verwendete Begriffspaar der kanonistischen Sprache: Der Papst hat die „plenitudo potestatis" über die ganze Kirche; die Bischöfe sind berufen „in partem sollicitudinis", zur Teilhabe an der Verantwortung. Es ist ein von römisch-juristischem Denken geprägtes Begriffspaar, das zum eigentlichen Zentralbegriff für das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher Gewalt durch Papst Innozenz III. (1198–1216) wurde [12]. So hat der Papst die Fülle der Gewalt, daß er andere zur Teilhabe an der Verantwortung beruft, ob Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe oder Bischöfe, und er verliert dabei keineswegs die Fülle der Gewalt, so daß er je nach Notwendigkeit immer auch selbst wieder in die lokalen kirchlichen Verhältnisse eingreifen kann: Diese Wendungen kehren zuerst bei Innozenz III. in stereotyper Regelmäßigkeit wieder [13] und werden dann in der folgenden kanonistischen Tradition immer wieder aufgegriffen. Und dieses Begriffspaar bedeutet im Grund: Alle kirchliche Gewalt ist im Papst konzentriert, geht von ihm als dem Haupt aus; er ist die Quelle aller kirchlichen Gewalt; alle andere ist Teilhabe.

Diese „absolutistische" Vorstellung hat sich nun sicher nicht in Analogie und als Spiegel der politischen Entwicklung gebildet. Wohl aber ist sie der verfassungsrechtlichen Entwicklung Europas vorausgeeilt, ja hat diese wiederum nicht unwesentlich mitbestimmt. Die Papstkirche war hier früher zentral als die Königreiche. Denn der Begriff der „plenitudo potestatis" wurde in der Folge bereitwillig von den Monarchen übernommen. Er bildete im hohen und späten Mittelalter einen wesentlichen Baustein für die Lehre von der staatlichen Souveränität und hat so die Konzentration der Gewalt im Fürsten und damit die Entwicklung zum Absolutismus hin gefördert [14].

Gleichzeitig wird jedoch diese neue Vorstellung von der Kirche als Papstmonarchie seit dem 13. Jahrhundert angereichert mit einem neuen Begriff, der aus dem römischen Recht entnommen ist, das seit dem 12. Jahrhundert staatlich im Vordringen ist. Seit Papst Innozenz IV. (1243–1254) wird die Vorstellung in der Kurie und dann mehr und mehr allgemein bei den Kanonisten herrschend, daß der Papst zwar selbstverständlich unter dem göttlichen Recht steht, aber über dem kirchlichen Recht[15]. Diese Unterscheidung war in dieser Schärfe neu. Sie war unvorstellbar auf dem Hintergrund des wesentlich konservativeren frühmittelalterlichen Rechtsbegriffs, wo – in Kirche wie im Staat – Recht nicht geschaffen, nicht gesetzt, sondern gefunden wird; das Recht ist hier das ewig gültige alte. Auch bei den meisten gregorianischen Autoren der Zeit des Investiturstreits einschließlich Gregors VII. selbst steht deshalb der Papst nicht über dem kirchlichen Recht, sondern unter ihm[16]. Das Ganze der überlieferten kirchlichen Kanones wird noch als Einheit gesehen, ohne scharfe Unterscheidung von göttlichem und kirchlichem Recht. Diese Überlieferung aus Konzilien, Kirchenvätern und Reskripten früherer Päpste ist durch den Papst getreu zu bewahren, allenfalls zu interpretieren oder in gewissen Grenzen zeitgerecht zu übersetzen, aber nicht beliebig zu verändern. Der Papst gibt Zeugnis vom überlieferten Recht, speziell von der Überlieferung der römischen Kirche; aber er macht nicht das Recht.

Seit Innozenz IV. wird nun die Unterscheidung getroffen: Moralisch ist zwar der Papst an den Sinn der überkommenen Gesetze gebunden; er darf sie nicht ohne vernünftigen Grund abschaffen oder von ihnen dispensieren. Er würde sicher sündigen, wenn er sich zum Beispiel selbst vom Zölibatsgebot dispensierte. Rechtlich aber verfügt er total über das ganze kirchliche Recht. Das kirchliche Recht ist Papstrecht. Diese Unterscheidung von Recht und Moral, die Verlagerung aller Grenzen und Schranken bloß in die Moral, damit in das nicht Einklagbare, ist im Grund absolutistisch. Und hier kommt schon bei Innozenz IV. über das römische Recht die spätrömisch-absolutistische Vorstellung des „Princeps legibus solutus", des Fürsten, der über dem Gesetz steht, in die Papstvorstellung hinein: Wie der Fürst über den Gesetzen, so steht der Papst, um wirklich souverän und frei in der Kirchenregierung zu sein, über allen positiven Kirchengesetzen.

Konziliaristen und Papalisten: Korporative oder monarchische Verfassung (14./15. Jahrhundert)

Versetzen wir uns nun wiederum in eine Zeit 200 Jahre später. 1439 greift Thomas Courcelles auf dem Konzil von Basel die thomistische Idee des Papstes als „rex in regno suo" in ganz überraschender Weise und mit unerwarteten Kon-

sequenzen wieder auf: „Denn es ist der Papst in der Kirche wie der König im Königreich. Daß der König aber mehr kann als das ganze Reich, ist absurd. Daher darf auch der Papst nicht mehr können als die Kirche."[17] Und wie Könige, die tyrannisch ihre Macht mißbrauchen, abgesetzt werden könnten, so nach Thomas Courcelles auch Päpste durch die Kirche, das heißt durch das Konzil. Wir sind in der Zeit des Konziliarismus, der Konzilien von Konstanz und Basel nach dem Großen Papstschisma von 1378 bis 1417. Die konkrete geschichtliche Erfahrung hatte gezeigt, daß nur durch das Konzil und damit durch das Prinzip, daß das Konzil, mindestens in Extremfällen wie Schisma oder häretischer Papst, über dem Papsttum oder den Päpsten steht, die Einheit der Kirche wiederhergestellt werden konnte.

Diese Ideen sind aber auch zutiefst verwurzelt in der politischen Entwicklung der Zeit. Das Vorbild, das Thomas Courcelles vor Augen hatte, wenn er davon sprach, daß Könige, die zu Tyrannen werden, abgesetzt werden können, ist wahrscheinlich die Absetzung des englischen Königs Richard II. durch das Parlament im Jahr 1399. Es sind generell die damaligen Ständevertretungen in den Königreichen, welche die königliche Macht beschränkten und dem König gegenüber das „Volk" vertraten (nicht in modern-demokratischen, sondern in spätmittelalterlichem Sinn als strukturiertes, in Ständen gegliedertes Volk). Nach dieser Analogie wird jetzt auch das Konzil verstanden: als primäre Repräsentanz der „Kirche", gerade gegenüber einem vielleicht seine Macht mißbrauchenden Papst. Jean Gerson, der bekannte Kanzler der Pariser Universität, vergleicht 1415 auf dem Konzil von Konstanz die Verfassung der Kirche mit der des Königreichs Frankreich, wo die Generalstände die königliche Gewalt beschränken; die ideale Verfassung sei ja nach Aristoteles das „regimen mixtum", die mit aristokratischen und demokratischen Elementen modifizierte Monarchie; und sie sei, wie im Königreich Frankreich, so auch in der Kirche verwirklicht[18].

Dabei wird bei den Konziliaristen nicht einfach eine rein politische Verfassungswirklichkeit unbesehen auf die Kirche übertragen. Was dahintersteht, ist in Wirklichkeit eine neue Weise, Wesen und Funktionsweise menschlicher Gemeinschaft zu konzipieren. Es ist dies die korporative Idee oder das Universitas-Modell. Die Gesamtheit einer Gemeinschaft, die Universitas, wird jetzt als primäres Subjekt verstanden. Sie verwaltet sich selbst, in erster Linie durch ihre gewählte Vertretung, ihre Repräsentation. Der Vorsteher, der „Rector" oder „Princeps", ist in erster Linie Mandatsträger der Gemeinschaft. Er steht zwar über allen einzelnen Gliedern, aber nicht über der Gemeinschaft als ganzer; die Gemeinschaft steht vielmehr über dem Leiter. Konkret praktiziert wurde dieses Universitas-Modell seit dem 13. Jahrhundert einerseits in den Städten, dann in den Universitäten, nicht zuletzt in den neuen Bettelorden, in denen das Generalkapitel als Repräsentanz der Universitas die höchste Instanz darstellt und auch über dem Generalobern steht.

Gerade das Beispiel der neuen Orden, vor allem der Dominikaner, hat wiederum verfassungsmäßig eine starke Resonanz im politischen Bereich gehabt: Es hat konstitutionelle Bestrebungen verstärkt; es hat sich aber auch innerkirchlich im Konziliarismus ausgewirkt. Indem das 13. und 14. Jahrhundert in den Städten, den Universitäten, den neuen Orden und in den Ständeparlamenten der Monarchien Modelle gestufter Selbstverwaltung oder Mitbestimmung entwickelte, schuf es eine wesentlich neue Weise, Gemeinschaft zu verstehen. Bisher kannte das Mittelalter nur personale Herrschaft in gestufter Hierarchie, von König, Herzog, Graf usw. Jetzt wurde die Universitas als primäres Subjekt verstanden; und damit verloren staatlich wie kirchlich Bezüge, die bisher für die personale Relation von Herrscher und Vasall konzipiert waren, ihre letzte Gültigkeit.

Entsprechend heißt es bei den Konziliaristen: Der Papst steht über allen einzelnen Gliedern der Kirche, auch über allen Bischöfen, aber nicht über der Kirche als ganzer und ihrer Repräsentanz auf einem allgemeinen Konzil; der Satz „Prima sedes a nemine iudicatur" gilt gegenüber jedem einzelnen, nicht jedoch gegenüber der Kirche als ganzer, die vielmehr den Papst absetzen könne, zumindest dann, wenn er dem Sinn seines Amtes radikal zuwiderhandelt. Von da aus wird der Hintergrund der Aussage von Thomas Courcelles verständlich: So wie es absurd ist, daß der König mehr kann als das ganze Reich, so ist es auch absurd, daß der Papst mehr kann als die Kirche. Das „Rex in regno suo" bekommt jetzt durch die Universitas-Idee einen neuen Bedeutungsgehalt. Der Papst wird verglichen mit dem Dogen von Venedig, mit dem Rektor einer Universität, mit dem Generalmagister der Dominikaner.

Der Konziliarismus ist freilich schon im 15. Jahrhundert durch das restaurierte Papsttum zurückgedrängt, wenn auch noch nicht definitiv überwunden worden. Uns interessiert hier, daß der nun wieder vordringende Papalismus auch im engsten Zusammenhang mit der politischen Verfassungsentwicklung steht, nämlich mit der Zurückdrängung des spätmittelalterlichen Konstitutionalismus, der verstärkten Ausbildung des frühneuzeitlichen Fürstenstaats und der Entwicklung zum Absolutismus hin. Dies wird schon in der Argumentation der meisten Autoren deutlich, die gegen den Konziliarismus die Vollmachten des Papsttums verteidigen. Sie argumentieren fast nie in der Weise, wie seit dem 19. Jahrhundert für die päpstliche Vollgewalt argumentiert wird: daß in der Verfassung der Kirche ein ganz anderes Gesetz gelte als im staatlichen Leben. Für sie ist in der Kirche wie im Staat die reine Monarchie die Staatsform, die allein Einheit verbürgt, so wie für die Konziliaristen das „regimen mixtum" in Kirche und Staat die beste Staatsform ist. So heißt es in der bedeutenden „Summa de ecclesia" des Dominikaners Torquemada, die „beste Staatsform", die auch für die Kirche gelte, sei die Regierung durch einen[19]. Der „Ordo" fordere, daß einer „princeps", „rector" und „gubernator" sei. In immer neuen Varianten wird als allgemeines Gesetz des Universums und insbesondere alles menschlichen Lebens die Leitung der Viel-

heit durch den einen dargestellt. Von der göttlichen Monarchie als Wesensgesetz der Schöpfung über die Tierherden, die jeweils von einem Leittier geführt werden, bis zum Bild der Kirche als „Leib Christi", der als geordneter einer zentralen Lenkung bedürfe, wird bei Torquemada das Prinzip abgewandelt, daß es ohne persönliche Letztvollmacht weder im Staat noch in der Kirche Einheit und Ordnung geben könne.

Und diese monarchische Zentralinstanz muß über den Gesetzen stehen. Denn sie muß vor allem beweglich sein, weil die Erfordernisse des Gemeinwohls unvorhersehbar sind und der Monarch frei von schwerfälligen konstitutionellen Bremsen auf sie reagieren können muß. Dieser dynamische Charakter wird bei Torquemada schon im Sprachgebrauch deutlich: Wie der Fürst imstande sein muß, „den Staat zu allem zu *bewegen*" (movere rempublicam ad omnia), so bedarf es des Papstes, damit er die Kirche „durch das Lehramt bewegt und leitet" (magisterio moveret et dirigeret)[20]. Entscheidend ist hier der Begriff des „movere". Es geht also nicht mehr bloß darum, die Kirche (oder den Staat) in der vorgegebenen Ordnung des Rechten und Wahren zu bewahren. An die Stelle des statischen und subsidiären Begriffs des obersten Richters tritt der dynamische des obersten Movens. Und Bewegung verlangt sicher in Kirche und Staat mehr an zentraler Befehlsgewalt als Bewahrung und Erhaltung des Rechts. Es ist ein durchaus neuzeitlicher, dynamischer Begriff, der hier ins Spiel kommt. Er verbindet sich aber mit der Gesellschaftstheorie des Pseudo-Dionysius aus dem 6. Jahrhundert: Bewegung geht von oben nach unten, wie im Kosmos, so auch in der menschlichen Gesellschaft. Die Höhergestellten bewegen die Niedergestellten; und durch den Gehorsam gegenüber den Impulsen von oben wird das Ganze instand gehalten.

Ultramontane und Gallikaner: Absolute oder konstitutionelle Monarchie (16.–18. Jahrhundert)

Die klassische Zeit der Übertragung politischer Verfassungsmodelle auf die Kirche ist sicher das 14. und 15. Jahrhundert. Nach der Reformation geschieht die Argumentation mit ihnen seltener. Das hängt sicher damit zusammen, daß die Einheit von politischer Völkergemeinschaft und Kirche, die einen solchen bruchlosen Übergang plausibel machte, durch die Glaubensspaltung zerbrochen ist. Zudem zwangen die Angriffe der Reformatoren dazu, sich ganz auf die biblische Argumentation für den Primat zu konzentrieren.

Dennoch ist nicht zu leugnen, daß gerade die papalistischen Autoren bis ins 18. Jahrhundert hinein aus der Selbstverständlichkeit und größeren Plausibilität der Monarchie, ja der absoluten Monarchie leben. Ein hervorragendes Beispiel ist Robert Bellarmin. Seine Schrift über den Papst innerhalb der „Kontroversen"

behandelt die Frage der Verfassungsform der Kirche nicht nur nebenbei, sondern beginnt ausführlich mit ihr[21]. Auch er stellt die Frage ganz zu Beginn strikt parallel für Staat und Kirche: „Kein Zweifel, unser Erlöser Jesus Christus konnte und wollte seine Kirche auf die Weise der besten und zweckmäßigsten Regierungsform leiten."[22] Die beste Verfassungsform des Staates ist also auch die der Kirche. Eindeutig grenzt sich Bellarmin von Calvin ab, welcher glaubt, eine republikanische Verfassung werde der menschlichen Unzulänglichkeit am besten gerecht, während die Monarchie den realen Menschen überfordere[23]. Mit den klassischen Argumenten seit Torquemada, die vom Tierreich, von den Kranichen und Bienen, bis zur geschichtlichen Erfahrung der größeren Stabilität und Effizienz der Monarchien reichen, legt Bellarmin dar, daß die Monarchie zunächst einmal gegenüber den anderen Reinformen, also der Aristokratie und Demokratie, eindeutig den Vorzug habe. Denn sie verbürgt besser die Einheit und wehrt dem Zerfall in Parteienhader; monarchisch regierte Staaten sind stabiler und geschichtlich dauerhafter; sie sind leichter regierbar, ermöglichen selbst bei persönlich mittelmäßigen Herrschern die Ansammlung größerer Erfahrung; schließlich nageln sie auf persönliche Verantwortung fest, die nicht auf andere abgeschoben werden kann.

Nichtsdestoweniger ist es typisch für Bellarmin als einen eher „gemäßigten Papalisten", daß die Option für die Monarchie bei ihm etwas modifiziert ist. Ist die monarchische Staatsform der reinen Aristokratie oder Demokratie eindeutig vorzuziehen, so ist doch „wegen der Verderbnis der menschlichen Natur" die beste Staatsform nicht die reine, sondern die mit aristokratischen und demokratischen Elementen modifizierte Monarchie, wobei jedoch das monarchische Element eindeutig das dominierende zu sein hat[24]. Entsprechend ist auch die Regierung der Kirche monarchisch, jedoch durch Aristokratie und Demokratie modifiziert. Die Bedeutung dieser Einschränkung ist jedoch genauer zu charakterisieren. Sie wird bei ihm nicht in „konstitutionellem" Sinn (spätmittelalterlich oder modern) verstanden.

Die Modifikation durch das „aristokratische" Element ist nicht konstitutionalistisch, sondern „feudalistisch": Sie bedeutet nicht Beteiligung an der Zentralgewalt, sondern Eigenständigkeit der regionalen und lokalen Gewalten, die nicht Beamten, sondern Fürsten sind. Sie handeln dadurch in Eigenverantwortung und denken mit; so genießt man den Vorteil der monarchischen Leitung und vermeidet doch den Nachteil hypertropher Zentralisierung. Gerade dies ist aber in der Kirche verwirklicht, wo die Bischöfe, wie Bellarmin ausdrücklich betont, „wahre Fürsten und Hirten" und nicht Vikare des Papstes sind.

Das „demokratische" Element besteht schließlich bei ihm nicht in einer wie auch immer gearteten Mitbeteiligung des Volkes an der Regierung. „Demokratisch" ist nur das Rekrutierungsreservoir der sich durch Kooptation erneuernden Eliten. Denn Bellarmins Option für die Monarchie ist keine Option für die Erb-

monarchie oder einen Erbadel. Die beste Staatsform gründet für ihn nicht auf dem Erbprinzip, sondern auf dem Kooptationsprinzip, aus dem ganzen Volk; darin unterscheidet sich sein politisches Ideal von der politischen Realität des zeitgenössischen Europa. Gerade dies ist aber in der Kirche verwirklicht. In der Nichterblichkeit ihrer Ämter, die so nicht zum persönlichen „Besitz" werden, zeigt sich zudem, daß die Kirchenoberen nicht Könige, sondern Vikare sind, nicht Hausväter, sondern Verwalter[25].

Es handelt sich also bei Bellarmin gerade nicht um eine „konstitutionelle Monarchie". Das monarchische Element dominiert eindeutig und wird eher feudalistisch als konstitutionell eingeschränkt. Dies setzt sich bei den folgenden „ultramontanen" Autoren fort. Auch wenn sie nicht ausdrücklich mit dem Vorzug der monarchischen Staatsform argumentieren, sind doch die Argumente für die monarchische Verfassung in Kirche und Staat weithin austauschbar: Es bedarf, gerade im Fall von Spaltungen und Konflikten, einer klaren Entscheidungsinstanz, die Einheit verbürgt; schwerfällige konstitutionelle Strukturen, bzw. für die Kirche ein erst noch abzuwartender Konsens der Kirche als definitives Siegel für die Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheidungen, schwächen die Effizienz und schnelle Handlungsfähigkeit bei Bedrohungen, verzögern notwendige Entscheidungen und bringen ein Element der Instabilität und Unsicherheit mit hinein. Es sind im Grund die klassischen Argumente, die bis in die Diskussionen des Ersten Vatikanums hinein für die volle päpstliche Jurisdiktionsgewalt und für die päpstliche Lehrunfehlbarkeit ins Feld geführt werden[26].

Schwerer hatten es hier die gallikanischen Autoren, die die Gersonsche Idee der Kirche als „regimen mixtum" weiterführten, konkret der durch Aristokratie modifizierten Monarchie. Denn von einem „demokratischen" Element wagten nur noch wenige wie Edmond Richer († 1631) zu reden. Die auch von ihnen meist geteilte größere Plausibilität der absoluten Monarchie im Staat zwang nun sie und nicht ihre ultramontanen Gegner zu der Argumentation, daß für die Verfassung der Kirche ein anderes Gesetz gelte als für die des Staates. So findet sich rein formal die Argumentation, die heute gegen eine Demokratisierung der Kirche angeführt wird, um 1720 bei dem Gallikaner Tournely: Die absolute Monarchie möge im politischen Raum die beste Staatsform sein; in der Kirche aber komme es allein auf den Willen Christi an; und der habe die Kirche weder als absolute Monarchie gegründet noch als Demokratie, in der alle Vollmacht von der Gesamtheit ausgeht, sondern als eine durch aristokratische Elemente modifizierte Monarchie[27]. Interessant und im Sinn einer Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nicht zu verachten sind auch seine Begründungen für diesen Kontrastcharakter der kirchlichen Verfassung. Es sind: 1. die Gefahr der Tyrannei und der Selbstüberhebung bei einer Monarchie ohne rechtliche Schranken („Unter euch aber soll es nicht so sein"); 2. in der Kirche herrscht das Gesetz der Freiheit, nicht wie im Staat das des Zwangs; 3. das Wesen der Kirche als Communio und

Konsens, welches dem persönlichen Regiment entgegengesetzt sei[28]. Der Papst sei daher in seiner Kirchenregierung beschränkt, und zwar vor allem durch die von der ganzen Kirche rezipierten Kanones, die er nicht einseitig aufheben und über die er sich nicht hinwegsetzen dürfe.

Gegensatz zwischen Kirche und profaner Welt

Am Vorabend des Ersten Vatikanischen Konzils schreibt Ignaz von Döllinger im „Janus", Kirche und Staat verhielten sich neuestens zueinander „wie zwei parallel laufende Ströme, von denen der eine nordwärts, der andere südwärts fließt, d. h., die modernen staatlichen Zustände und die politischen auf Selbstregierung und auf die Beschränkung fürstlicher Willkür gerichteten Bestrebungen der Völker stehen in schroffstem Gegensatz zum Ultramontanismus, dessen Kern und Hauptaufgabe die Behauptung und Steigerung des Absolutismus in der Kirche ist"[29]. In der Tat war durch die Französische Revolution und durch den Verfassungsstaat, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig den Sieg errungen hatte, die katholische Kirche gezwungen, ihre Autoritätsstrukturen und vor allem ihre primatiale Struktur zum ersten Mal *gegen* die politische Plausibilität und in Antithese zur Entwicklung der „Welt" zu behaupten und im Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70 noch zu verschärfen. Hinzu kommt hier: Die Französische Revolution hatte versucht, durch die „Constitution civile" des Klerus von 1790 auch die katholische Kirche „demokratisch" umzustrukturieren, dabei aber gleichzeitig die Kirche in einer Konsequenz zur „Staatsanstalt" gemacht, wie dies vorher von Monarchen des aufgeklärten Absolutismus allenfalls gedacht, aber bisher nicht in die Tat umgesetzt worden war[30]. Dieser Versuch der „Verstaatlichung" der Kirche ist von der katholischen Kirche unter Führung des Papsttums in langen inneren und äußeren Kämpfen abgewehrt worden. Zugleich mit dem Kampf um die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und der Abwehr von staatlichen Eingriffen in das innere Gefüge der Kirche geht nun Hand in Hand die betonte Herausstellung des „ganz anderen" der Kirche gegenüber dem Staat, wie es bisher in dieser Schärfe nicht geschehen war: Hierarchie gegen Demokratie, päpstliche Vollgewalt gegen Konstitutionalismus.

Es gibt nun interessanterweise auf dem Ersten Vatikanum einen Konzilsvater, der die alte Tradition nicht des Gegensatzes, sondern der Entsprechung von staatlicher und kirchlicher Verfassung verficht. Es ist Henri Maret, Dekan der theologischen Fakultät der Sorbonne und Titularbischof[31]. Für Maret ist 1789 nicht Inbegriff des Antichristentums, sondern Durchbruch von etwas, was im Kern christliche Wurzeln hat. Die Demokratie ist für ihn ein legitimes Kind des Evangeliums. Freilich hütet er sich, einfach geradlinig die Demokratie auf die Kirche zu übertragen. Nicht auf die Kirche übertragbar ist für ihn das Prinzip

der Volkssouveränität, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht. Wohl aber sind zwei andere Prinzipien der Kirche nicht fremd; und die Kirche sollte diese beiden Prinzipien nach ihm gerade heute betonen, um der modernen demokratischen Entwicklung der Völker als glaubwürdige Führerin voranzugehen. Dies ist einmal das Prinzip der konstitutionellen Machtbeschränkung: Die Kirche ist, wie er in gut gallikanischer Traditon ausführt, keine absolute, sondern eine konstitutionelle Monarchie, das heißt, eine durch Aristokratie modifizierte Monarchie. Der Papst hat deshalb nicht die volle und ganze Gewalt in der Kirche; er hat nicht die „plenitudo potestatis", sondern nur den Vorrang. Voller Träger der kirchlichen Souveränität ist nicht der Papst allein, sondern erst Papst und Episkopat oder Papst und Konzil zusammen. Das andere Prinzip ist das der gemeinsamen parlamentarischen Beratung, in der Tradition der Kirche lebendig durch das konziliar-synodale Prinzip. Indem die Kirche dieses ihr eigene synodale Strukturprinzip wieder lebendig werden lasse, präsentiere sie sich ebenfalls in der Zeit des Verfassungsstaats als glaubwürdige Führerin der Völker.

Die Aversion gegen den Absolutismus ist aber auf dem Konzil bei den meisten Bischöfen der Konzilsminderheit wirksam, die gegen die Definition der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit sind. Bischof Ketteler von Mainz und Kardinal Schwarzenberg von Prag warnen in eindringlichen Worten die Konzilsväter davor, das Autoritätsprinzip, das man hochhalten müsse, mit dem Absolutismus zu verwechseln. Denn der Absolutismus habe gerade die wahre Autorität zerstört und in seiner Konsequenz zu dem Umschlag in die Revolution geführt[32]. „Sehen wir zu", so Schwarzenberg am 18. Mai 1870 in der Konzilsaula, „daß wir nicht ähnliche Erfahrungen in der heiligen Kirche machen müssen!"[33] Ähnliche Warnungen vor einem innerkirchlichen Absolutismus, durch den sich die Kirche in der modernen Welt unglaubwürdig mache, werden von den Bischöfen Losanna von Biella[34] und Greith von St. Gallen[35] ausgesprochen.

Das Erste Vatikanum ist nicht den Weg gegangen, den Maret wollte. Es hat nicht nur die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts in Ex-cathedra-Entscheidungen definiert. Es hat eigentlich noch schärfer, absoluter und weniger eingegrenzt den päpstlichen Jurisdiktionsprimat definiert. Und es hat dabei ausdrücklich die These Marets von der zwischen Papst und Bischöfen geteilten Souveränität verworfen und den „absolutistischen" Terminus der „plenitudo potestatis", der Fülle der Gewalt sanktioniert. Denn in der Definition wird u. a. ausdrücklich die Auffassung verurteilt, der Papst habe „nur den Vorrang, nicht aber die ganze Fülle dieser obersten Gewalt"[36]. Das richtete sich direkt gegen Maret.

Ist damit nicht im Grund die päpstliche Gewalt in der Kirche, dogmatisch festgeschrieben im Ersten Vatikanum, im strikt verfassungsrechtlichen Sinn „absolutistisch"? Eine Reihe von Autoren und Konzilsvätern zur Zeit des Ersten Vatikanums hätte sich überzeugt zur absoluten Papstmonarchie bekannt[37]. Für sie waren die Papstdogmen von 1870 bewußt Gegendogma gegen die Prinzipien

von 1789, zumindest in dem Sinn, daß in der Kirche ein anderes Gesetz herrscht, wenn nicht auch in dem Sinn, daß auch die Welt von dem Irrweg der Demokratie, des Verfassungsstaats und der liberalen Freiheitsrechte abkehren sollte.

Für viele andere, gerade auch für die Verteidiger der Papstdogmen in deutschen oder angelsächsischen Ländern, hatte jedoch der Absolutismus sein gutes Gewissen verloren. Zu ihm sich rundheraus zu bekennen, und sei es auch nur für den innerkirchlichen Bereich, war in der Welt nach 1870 in Ländern fortgeschrittener Entwicklung nicht mehr möglich. Die meisten Verteidiger des Ersten Vatikanums beeilten sich also nachzuweisen, daß das Papsttum auch nach der Definition der Unfehlbarkeit und der vollen kirchlichen Jurisdiktionsgewalt keineswegs absolutistisch sei, am deutlichsten in der von Pius IX. gebilligten Kollektiverklärung deutscher Bischöfe gegen Bismarck von 1875[38]. Auf die Frage freilich, welcher Art die Verfassung der Kirche denn sei, wurde schon in der Kontroverse mit Maret und wird bis heute meist geantwortet, sie sei überhaupt nicht mit weltlichen Modellen wie absolute oder konstitutionelle Monarchie zu erfassen. Diese plötzliche Berufung auf das ganz andere und in weltlich-politischen Kategorien gar nicht Faßbare kirchlicher Autorität muß überraschen; sie hätte einem Torquemada oder Bellarmin, für die die Frage nach der monarchischen, aristokratischen oder gemischten Verfassung der Kirche selbstverständich war, absolut ferngelegen.

Mit welchen Argumenten aber wird der „Absolutismus" zurückgewiesen? Zum Teil muß man hier feststellen, daß schon der Begriff des Absolutismus eher ideologisch-totalitär als sauber verfassungsrechtlich definiert ist. Dies gilt etwa, wenn eingewandt wird, der Papst sei an die Offenbarung oder an das göttliche Recht gebunden. Eine solche absolute Gewalt, wie sie der Papst *nicht* besitzt, besaßen aber auch absolute Monarchen des christlichen Abendlands wenigstens in der Theorie nicht. Außerdem liegt der Einwand nahe, daß letztlich der Papst verbindlich bestimmt, was „göttliches Recht" ist. Und daß der Papst faktisch längst nicht alles in der Kirche durchsetzen kann, was er will, das hätte auch für einen Ludwig XIV. gegolten. Wenn man aber „Absolutismus" sauber verfassungsrechtlich definiert, dann ist er ein System, in dem die oberste Zentralgewalt an keine positiv-rechtlichen Schranken gebunden ist, von keiner anderen Instanz rechtlich begrenzt werden kann und daher grundsätzlich innerhalb des legitimen Bereichs der Entscheidungen in dieser Gemeinschaft alles durchzusetzen vermag. Einer solchen Definition scheint jedoch die „volle" Jurisdiktionsgewalt des Papstes nach dem Ersten Vatikanum zu entsprechen. Der Papst vermag im Prinzip alles, was kirchliche Autorität vermag.

Nur ein Gegenargument trifft schon mehr die Sache. Denn es gibt nach dem Ersten Vatikanum in der Kirche zwar keine Gewalt, die den Papst rechtlich begrenzen könnte, wohl aber eine Gewalt eigenen und nicht päpstlichen Rechts. In einer absoluten Monarchie gibt es außer der monarchischen Zentralgewalt keine

andere eigenständige Gewalt. Die Bischöfe aber sind nach dem Ersten[39] und noch mehr nach dem Zweiten Vatikanum[40] nicht Delegaten oder Stellvertreter des Papstes, sondern eigenständige Hirten, vom Heiligen Geist gesetzt, die Kirche Gottes zu regieren. Die im Grund bis heute offene und auch durch das Zweite Vatikanum nicht gelöste Frage ist nur, welche auch rechtlichen Konsequenzen daraus entspringen. Ist der Papst nicht „absolut", sondern an die Verfassung der Kirche und konkret an ihre Episkopalstruktur gebunden, dann muß es auch konkret angebbare Maßnahmen geben, bei denen der Papst, wenn er sie im Einzelfall oder mindestens regelmäßig und auf Dauer ergreifen würde, seine Rechte überschreiten würde. Andernfalls bliebe diese Einschränkung rein theoretisch.

Gedanken zum Fazit

Die Kirche muß sich auch verfassungsrechtlich von einer absoluten Monarchie unterscheiden. Ihr Wesen als Communio, welches Willkür und Autokratie ausschließt, muß auch zeichenhaft in ihrer rechtlichen Struktur ihren Ausdruck finden. Fromme Sprüche helfen hier nicht weiter, auch nicht der Einwand, es verrate mangelndes Vertrauen auf den Heiligen Geist, immer nur rechtliche Schranken zu verlangen. Denn wo es um die Rechte der Zentrale gegenüber Abirrungen seitens der Ortskirchen ging, da hat Rom sich nie mit allgemeinen geistlichen Maximen begnügt, sondern ganz konkrete Rechte verlangt. Nur gilt das eben dann auch für die andere Seite. Nicht das ist der Fehler, daß in der Kirche das Recht zu sehr überwiegt, sondern daß das Recht nicht auf der Höhe moderner Rechtskultur ist. Es ist wohl ein verhängnisvoller Fehler vieler Konzilsväter des Zweiten Vatikanums, zu wenig nüchtern rechtlich gedacht zu haben. Damit wird das Recht am Ende der Ekklesiologie des Ersten Vatikanums überlassen. Was das geistliche Wesen der Kirche ausmacht, muß auch im Recht als seinem Leib irgendwie zum Ausdruck kommen.

Die Verfassung der Kirche aber vollkommen von der profanen Verfassungsentwicklung abzukoppeln, mit der Begründung, die Kirche als Stiftung Christi gehorche einem völlig anderen Gesetz, ist ein Weg, der so radikal erst im 19. Jahrhundert beschritten worden ist. Und er ist in dieser Absolutheit kein sinnvoller Weg. Die Entwicklung der kirchlichen Verfassung hat sich immer im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit der allgemeinen Entwicklung abgespielt, wenn auch keineswegs so, daß die Kirche sich einfach an die politischen Verhältnisse angeglichen hätte. Manchmal hat sie sie auch beeinflußt, in bestimmter Hinsicht war sie auch kritische Instanz. Vor allem ist es meist nicht so, daß einfach politisch-staatliche Strukturen auf die Kirche übertragen worden wären. Meistens ging es im Bewußtsein der Zeit nicht um politisch-staatliche Struk-

turen, sondern um allgemein-menschliche Gemeinschaftsprinzipien, die daher für Staat und Kirche als gültig vorausgesetzt wurden.

Die Frage ist, ob nicht gewisse Prinzipien rechtsstaatlicher und demokratischer Ordnung heute diesen Rang beanspruchen dürfen. Sicher kann ein Prinzip der allgemeinen Demokratisierung aller Lebensbereiche nicht auf die Kirche anwendbar sein. Die Letztverantwortung des Amtes in der Sorge für alles, was Lehre, Sakramente und die damit zusammenhängende innerkirchliche Ordnung betrifft, kann nicht weggenommen werden. Ist es aber nicht ein allgemeingesellschaftliches Prinzip, daß die von Entscheidungen Betroffenen im Rahmen ihrer Kompetenz und sicher im Rahmen der Möglichkeiten einer funktionierenden Ordnung ein Anrecht haben, an diesen Entscheidungen irgendwie mitzuwirken, wenigstens gehört zu werden? Gerade die Eigenart der Kirche läßt hier Partizipation zu, ohne daß diese sofort zu Interessen- und Parteienkämpfen entartet, bei denen es am Ende nur darauf ankommt, die andere Seite zu überstimmen – was in dieser Weise, auch und gerade wenn es auf Konzilien geschieht, sicher nicht dem Wesen kirchlicher Communio entspricht. Immerhin enthält die alte kirchliche Tradition gewisse erstaunliche Rechtsprinzipien, die bis ins Mittelalter überliefert und dann auch im Konziliarismus wiederentdeckt wurden; zu nennen sind die von Päpsten des 5. Jahrhunderts eingeschärften Sätze, wer allen vorzustehen habe, solle auch von allen gewählt werden[41], oder es dürfe keiner Kirche ein Bischof gegen ihren Willen aufgezwungen werden[42].

Innerhalb einer solchen primär kommunitär und nicht monarchisch verfaßten Kirche würde der Primat durchaus nicht überflüssig oder auf die Rolle eines Königs in einer parlamentarischen Monarchie reduziert. Seine Rolle bestünde aber dann in der effektiven Sorge für das Funktionieren kirchlicher Communio, die sich primär auf kollegial-synodaler Ebene verwirklicht. Zeigt die Geschichte einerseits ganz massiv die Schattenseiten einer absolutistischen päpstlichen Monarchie, so offenbart sie andererseits, daß kollegial-synodale Strukturen und insbesondere Konzilien auf die Dauer nicht funktionieren ohne ein persönliches Einheitszentrum, welches inspiriert, Initiative ergreift, koordiniert, Entscheidungen fällt und auch nachher gemeinsame Beschlüsse verantwortlich trägt und durchsetzt, eventuell auch Minderheiten vor einfacher Majorisierung bewahrt und die Mitberücksichtigung ihrer Anliegen im gemeinsamen Prozeß der Entscheidungsfindung veranlaßt. Gerade das Papsttum als durchaus mit effektiven Vollmachten ausgestattete Zentralinstanz wäre in der Lage, eine Ordnung der Communio und auch kommunitärer Entscheidungsfindung zu gewährleisten, zu überwachen, und doch ihre Gefahren und Schattenseiten zu überwinden: nämlich Entscheidungsunfähigkeit, Paralysierung der Ordnung, endloses Diskutieren, ohne je zu einem Ergebnis zu kommen. Daß so etwas möglich ist, hat gerade die Erfahrung des Zweiten Vatikanums gezeigt. Gerade die außergewöhnlichen und im Prinzip unumschränkten Vollmachten, die das Papsttum nach dem Ersten Vatikanum ge-

nießt, würden sich dann viel eher von einem „Absolutismus" abheben, wenn sie nur als „Notrecht" verstanden und praktiziert werden, um Blockaden der Communio zu überwinden. Primat also nicht als Monarchie, sondern als effektive Ermöglichung einer konziliaren kirchlichen Ordnung – dies würde auch den ältesten Traditionen entsprechen, etwa einem Bischof Julius von Rom, der 341 an die östlichen Bischöfe schreibt, er tue kund, „was wir von Petrus und Paulus empfangen haben" und damit das Prinzip gesamtkirchlich-kollegialer Entscheidung gegen regionale Autonomie meint: „Es hätte an uns alle geschrieben werden müssen, damit so von allen das Rechte bestimmt worden wäre."[43]

ANMERKUNGEN

[1] Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart (Würzburg (1990).

[2] Der Papst in oder über der Kirche; in dieser Zschr. 209 (1991) 281–84.

[3] Migne PL 54, 422–24.

[4] Ebd. 424A.

[5] Dazu bes. Ch. Pietri, Roma christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440), 2 Bde (Rom 1976).

[6] Text: ACO II 1, 3, 88f.; Mansi 7, 428; zu diesem Problem u. a.: A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart II (Würzburg 1954) 491–562; J. Vierhaus, Das Alte und das Neue Rom (Castrop-Rauxel 1964).

[7] Migne PL 54, 995A.

[8] Eine neue wichtige Darstellung für diese Epoche: A. Angenendt, R. Schieffer, Roma – Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter (Opladen 1989).

[9] MGH, Libelli de lite II, 88, 1–6. [10] S. th., Suppl. q. 26. 3.

[11] Es geht konkret um die Vollmacht, Ablässe zu verleihen. Unmittelbar nach dem zit. Text fährt Thomas fort: Deshalb bezeichnet der Papst die Bischöfe auch als Brüder, die übrigen als Söhne. Darum komme die volle Gewalt, Ablässe zu verleihen, dem Papst zu, den Bischöfen aber, soviel ihnen der Papst zugesteht.

[12] K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Papst Innocenz III. (1198–1216), in: Arch. Hist. Pont. 8 (1970) 61–111; K. Pennington, Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Centuries (Philadelphia 1984).

[13] Wichtigste Stellen: Migne PL 214, 286 C, 324 A, 759 C; 215, 279 A, 576 B.

[14] W. Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London 1961) 205; M. Wilks, The problem of sovereignty in the later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists (Cambridge 1963) 318.

[15] Belege bei L. Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter (Böhlau 1958) 82–86.

[16] Zusammenfassende Darstellung bei C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (Leipzig 1894) 555–557. Nur Bernold von St. Blasien bietet wohl eine Ausnahme. Zur einschlägigen Auffassung Gregors: L. F. J. Meulenberg, Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII. (Den Haag 1965) 102–107.

[17] Zit. b. J. A. Black, Politische Grundgedanken des Konziliarismus und Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: Die Entwicklung des Konziliarismus, hrsg. v. R. Bäumer (Darmstadt 976) 307. Für das Folgende stütze ich mich wesentlich auf diesen wichtigen Beitrag.

[18] Predigt v. 21. 7. 1415: J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz (Mainz 1967) 385.

[19] Summa de ecclesia lib. II c. 2–4. [20] Ebd. c. 107; vgl. Black (Anm. 17) 324.

[21] De Summo Pontifice (Tertia Controversia Generalis), lib. I, c. 1–5.

[22] Ebd. c. 1.

[23] Institutio religionis christianae, lib. IV, c. 20, Nr. 8: „... quia rarissime contingit reges ita sibi moderari, ut nun-

quam a iusto et recto discrepet eorum voluntas; deinde tanto acumine et prudentia instructos esse, ut unusquisque videat quantum satis est. Facit ergo hominum vitium vel defectus, ut tutius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula, ut alii aliis mutuo sint adiutores, doceant ac moneant alii alios, ac si quis plus aequo se efferat, plures sint ad cohibendam eius libidinem censores ac magistri."

[24] De Summo Pontifice lib. I, c. 3. [25] Ebd. c. 9.

[26] Dazu besonders U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982).

[27] H. Tournely, Praelectiones theologicae de Ecclesia, Bd. 1 (Paris 1749), q. 3, a. 6 „Quale sit a Christo institutum regimen Ecclesiae", p. 535–572. Zu seiner Ekklesiologie: J. Mayr, Die Ekklesiologie Honoré Tournelys (Essen 1964); R. F. Costigan, The Consensus of the Church: Differing Classical Views, in: Theol. St. 51 (1990) 25–48 (28–38 über Tournely).

[28] De ecclesia I, 568.

[29] Janus, Der Papst und das Concil (Leipzig 1869) 23 f.

[30] Vgl. dazu vom Verf.: Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution, in dieser Zschr. 207 (1989) 445–459.

[31] V. a. in seinem Werk: Du concile général et de la paix religieuse, 2 Bde (Paris 1869). Zu Maret zuletzt: Cl. Bressolette, Le pouvoir dans la société et dans l'église. L'ecclésiologie politique de Monseigneur Maret (Paris 1984).

[32] Ketteler am 23. 5. 1870: Mansi 52, 209 A und 210 D/ 211 A; Schwarzenberg am 18. 5.: ebd. 99 B.

[33] Mansi 52, 99 B. [34] Ebd. 863 D – 864 A. [35] Ebd. 998 B, 999 C. [36] DS 3064.

[37] So Abt Prosper Guéranger, welcher gegen Maret das Buch „De la monarchie pontificale" schrieb. Ähnlich Ferré v. Casale am 23. 6. in der Konzilsaula: Verstehe man unter Absolutismus Willkür, dann werde ein solcher durch die Unfehlbarkeit, die den Papst an die Wahrheit binde, gerade ausgeschlossen. Meine man damit jedoch, daß die oberste Gewalt nicht geteilt sei, sondern voll bei dem Monarchen liege, dann bekenne er sich zum Absolutismus (Mansi 52, 948 C/D).

[38] DS 3112–16. [39] DS 3061. [40] Lumen gentium 27. [41] Migne PL 54, 634 A.

[42] Ebd. PL 54, 632 B, 634 A, 673 A, 1203 A; 56, 579 C. [43] Migne PG 25,308 A/B.

Joseph Hamid Ludin

Der Islam und der Westen

Mißverständnisse und Konflikte

Der Konflikt zwischen der östlich-islamischen und der westlichen Welt spielt sich auf mehreren Ebenen ab, nämlich auf einer politisch-sozialen, einer kulturell-religiösen und einer psychologisch-anthropologischen. Diese drei Ebenen kommunizieren miteinander und sind nur abstrakt getrennt betrachtbar.

Die islamische Welt erlebt seit 40 Jahren eine zunehmende Proletarisierung und Pauperisierung, die mit einer massiven Verstädterung einhergeht. Die sozialen Probleme, die mit diesen Ereignissen verbunden sind, sind von den politisch Verantwortlichen nicht mehr zu lösen. Die schon immer vorhandene Korruption wurde nicht überwunden, die Bürokratisierung der Gesellschaft hat lähmende Ausmaße. Die traditionelle Oberschicht und die Intelligenz sind immer mehr ausgewandert. Die Kluft zwischen Zivilisation und Unterentwicklung hat ungeheuere Dimensionen angenommen. Die politische Führungsschicht repräsentiert immer weniger die Volksmassen. Die Volksmassen können sich mit ihren Führern nicht mehr identifizieren, was während der Herrschaft der traditionellen Oberschicht (Königtum, aristokratisches Beamtentum) noch in gewisser Weise der Fall war.

Im Okzident ist während der gleichen Periode eine eher entgegengesetzte Bewegung in Gang gekommen. Die Proletarisierung wurde zugunsten kleinbürgerlicher Schichten reduziert und die Gesellschaft zunehmend demokratisiert, so daß die Bürger sich mehr oder weniger mit ihrer politischen Führung und ihrem politischen System identifizieren konnten. Die traditionelle Klassengesellschaft wurde in eine Mittelstandsgesellschaft verwandelt. Eine weitgehende Befriedung der sozialen Konflikte wurde damit erreicht.

Durch diese Prozesse sind Orient und Okzident in den letzten 40 Jahren sozial immer weiter auseinander gerückt. Es gibt als Resultat dessen kaum noch gesellschaftliche Schichten, die miteinander kommunizieren können, was es bis in die 50er Jahre noch gab. Die alte orientalische Oberschicht war zum Teil westlich orientiert, war dem Westen wohlgesinnt und hatte dessen Wertvorstellung weitgehend adaptiert. Man verstand sich, fühlte sich einer internationalen Elite zugehörig. Zwei wesentliche Elemente des bürgerlichen Selbstverständnisses wurden akzeptiert und angenommen, wenn vielleicht auch nicht immer gut verstanden: Es galt Politik und Religion zu trennen und sich aufgeklärt zu geben, das heißt, die Idee des Fortschritts anzuerkennen.

Heute hingegen versucht die politische Führung orientalischer Länder möglichst traditionalistisch zu sein, die sogenannten eigenen Werte hochzuhalten, wenn diese auch kaum noch erkennbar sind. Fortschritt, Wissenschaft und Aufklärung werden als westliche Elemente betrachtet und mit Skepsis bedacht. Als eigener Wert wird die Religion angepriesen, die traditionalistisch und antiwestlich interpretiert wird. Die politische Führungsschicht wird von städtischem Subproletariat und Kleinstbürgerschichten erpreßt und reagiert mit Hilflosigkeit; die Führung ist in Teilen bereits von diesen Schichten übernommen worden.

Insgesamt ist die sozial-politische Situation dieser Länder von Armut, Korruption und Rückschrittlichkeit beherrscht. Armut produziert Irrationalität, Verzweiflung und Dummheit, was eine Dialogfähigket vermindert.

Religiös-kulturelle Differenz

Interessanter ist die religiös-kulturelle Differenz zwischen Osten und Westen, die von erheblichem Ausmaß ist und von beiden Seiten immer schon gerne verdrängt wurde. Im Zeitalter der Kreuzzüge und der osmanischen Invasion Europas war man sich der Unüberbrückbarkeit der kulturellen Dispositionen bewußter als seit der Aufklärung und der Französischen Revolution, die gerne die Differenz auf das schlechthin Abstrakte des „Menschen" reduzierten.

Die Annahme einer „Nähe" der beiden Kulturwelten ging auf die geopolitische Frage (Mittelmeerraum und damit immer Berührung), auf den Monotheismus und auf die Rezeption der griechischen Antike zurück. Keiner der drei Aspekte ist bei genauerem Hinsehen wirklich ausreichend, um diese Nähe zu rechtfertigen, jeder einzelne kann aber Mißverständnisse provozieren.

Die geopolitische Nähe war in Wirklichkeit seit Byzanz eine eindeutige Demarkationslinie. Europa hörte am Bosporus auf und war schon vorher über Hunderte von Kilometern nur noch Randzone. Nichts, was Europa anging und ausmachte, war jemals über diese Grenze hinausgegangen, während sich die europäische Grenze nach Amerika und Australien ausdehnte. Kaum eine politische Idee Europas hat jemals wirklich im Orient Fuß gefaßt. Der Kemalismus, der gern als eine Europäisierung aufgefaßt wurde, hat in Wirklichkeit keine europäische Parallele, ist nur eine oberflächliche Adaptation europäischer Ideen und bleibt im Kern ein orientalischer Versuch der Säkularisierung der türkischen Gesellschaft. Das praktische Ergebnis ist eher fragwürdig, denn die Türkei scheint, außer in ihrem Anspruch, keineswegs säkularisiert. Die Besonderheiten der Türkei sind möglicherweise gar nicht auf den Kemalismus allein, sondern vielmehr auf die türkische Absetzung vom arabisch-persischen Vorbild zurückzuführen. Im übrigen wurde zur Zeit der Hochblüte der islamischen Kultur eine politisch-soziale Organisation – das Kalifat – geschaffen, das durch seine gelungene und

kreative Form der abendländischen sozialen Konstruktion seiner Zeit weit überlegen zu sein schien, aber niemals eine europäische Variante fand.

Die religiöse Diskussion dürfte mit Sicherheit die schwierigste sein, weil hier die angebliche Nähe der drei monotheistischen Religionen zu falschen Annahmen verleitet. Der Islam fühlt sich als der Vollender des Judentums und des Christentums. Er beansprucht, die Polytheisierung des Christentums, die dieses mit der Dreieinigkeitslehre zuwege gebracht habe, rückgängig gemacht und die Idee eines universalen Monotheismus kreiert zu haben. Der Islam war aber zuallererst der Monotheismus der arabischen Heiden und wurde erst im Lauf der Zeit universal ausgelegt. Der Islam hat sich zwar einiger Ideen und Gestalten der Bibel bemächtigt, sich aber nie an den geschriebenen Text gehalten, so daß diese „deformiert" wurden, ohne daß sich dafür irgendwelche andere Belege finden würden als die der Bibel. Man kann nicht über Abraham, Isaak und Jakob reden und gleichzeitig die Tora übergehen. Die islamische „Theologie" ist von daher von jüdischer und christlicher Seite nicht ernst zu nehmen, weil sie zum Teil – was ihren vorislamischen Anteil anbetrifft – Konfabulationen gleichkommt. Eine ernsthafte theologische Diskussion, wie es sie – wenn auch spät – zwischen Judentum und Christentum gegeben hat, kann es mit dem Islam nicht geben, weil die hermeneutischen und exegetischen Voraussetzungen fehlen.

Die islamische Idee Gottes hat wiederum nur dem Anschein nach Ähnlichkeit mit der jüdischen oder christlichen Vorstellung. Der islamische Gott ist dem Bild des orientalischen Despoten entsprungen, der dem absoluten und allmächtigen Gesetz entspricht und demgegenüber sich der Mensch nur unterwerfen kann. Einzig Unterwerfung unter dieses absolute und ewige Gesetz kann die Form islamischer Frömmigkeit sein. Ein Hiob, der sich mit seinem Gott im Widerstreit befindet, ist dem Islam unvorstellbar. Der Gehorsam Abrahams ist nicht Unterwerfung, sondern höchste Form des Vertrauens, ein Vertrauen, das Abraham unter Beweis stellen muß, weil er Mensch ist und damit in Zwiespalt mit sich selber steht. Es ist also Gehorsam aus Freiheit. So kann der Jude nur ein Verhältnis zu seinem Gott gewinnen in der Bewegung von Nähe und Distanz, im Dialog mit ihm und in der Bekämpfung seines Zweifels. Der Jude, so ein Rabbiner, wacht morgens als Heide auf und muß bis zum Abend ein Jude werden. Auch das paulinische und augustinische Christentum sind von dieser Bewegung der menschlichen Seele beherrscht, wo keine Unterwerfung die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz erledigen kann.

Der Islam ist als Gesetz ewig, vollkommen und unübertrefflich. Der Islam läßt keine Frage offen, alles ist in dieser allmächtigen Gottesgestalt aufgehoben. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die das jüdische und christliche Menschenbild prägt, ist dem Islam fremd. Gott ist ganz anders und unendlich erhaben. Die Idee der Gottebenbildlichkeit ist es aber, die dem Abendland seinen Durst nach Erkenntnis verschafft hat, einer Erkenntnis, die spätestens mit Augustin in der

Rückwendung auf das eigene Selbst als Selbsterkenntnis zur Grundlage der Erkenntnisfähigkeit wurde. Wenn der Jude sich verloren hat und sich von seinem Gott entfernte, dann muß er „Teschuba" machen, das heißt innehalten, sich wenden, zur Besinnung kommen und zurückkehren. Der Kern der neutestamentlichen Lehre wurde in der Idee des „verlorenen Sohns" gesehen, der in Schmerz, Angst und tiefem Leid, das ihm die Abtrünnigkeit aufbürdete, zurückkehrt, oder, um mit Luther zu sprechen, „in sich schlägt" und zur Erkenntnis gelangt. „Teschuba", „Metanoia" und die Metapher des verlorenen Sohnes stehen in der jüdisch-christlichen Tradition für die Bewegung der schwachen menschlichen Seele, die nach Erkenntnis ringt. Damit der Mensch zu dieser Bewegung der Erkenntnis fähig wird, muß ihm Raum, das heißt Bewegungsfreiheit verschafft werden, die nur in der Selbstbeschränkung Gottes liegen kann. Der jüdisch-christliche Gott ist ein Gott, der sich zurücknehmen kann und damit dem Menschen die Möglichkeit der Entfaltung und der Zurücknahme verschafft. Ein absolut allgegenwärtiger Gott kann dem Menschen in seiner Entfaltung nur hinderlich sein.

Rezeption der Tradition Griechenlands?

Die Idee der Selbsterkenntnis findet sich aber ebenso stark in der griechischen Tradition. Sowohl in der Mythologie wie auch in der gesamten griechischen Philosophie ist diese Idee zentraler Bestandteil griechischen Selbstverständnisses.

Eine weitverbreitete Vorstellung über die Epoche der islamischen Hochblüte betrifft die Frage des griechischen Erbes, das angeblich der Islam gerettet habe und dem Abendland übermittelte. Hier sind eine richtige und eine weniger richtige Auffassung miteinander verschränkt. Richtig ist, daß die arabische Kultur in der Zeit ihrer Hochblüte in bezug auf die Entwicklung und Bewahrung von Wissenschaft und Wissen eine dominierende Macht entwickelte. Richtig ist auch, daß es eine enzyklopädisierende Sammlung von griechischen Texten gab, die zum Teil interessant erläutert und diskutiert und so dem Abendland weitervermittelt wurden. Richtig ist auch, daß die arabischen Philosophen zwischen dem 9. und dem 14. Jahrhundert eine neuplatonische Interpretation der ihnen vorliegenden antiken Texte entwickelten, die sich zum Teil mit ihrem Universalienansatz gegen die islamische Orthodoxie (und gegen jegliche Orthodoxie) wandten. Alles weitere ist aber dennoch falsch. Denn wesentlich ist, daß es nie zu einer wirklich fruchtbaren und entwicklungsfähigen Auseinandersetzung mit dem Griechentum kam. Die gesamte Begegnung im Sinn einer islamisierenden Interpretation erfuhr vielmehr eine für die arabische Kultur typische Reduzierung. Dies ist in gewisser Weise zwar auch in der Scholastik geschehen, doch war diese in Europa der Beginn einer nie endenden Auseinandersetzung mit dem griechischen Genius und hat sich nicht darauf beschränkt.

Eine Rezeption der griechischen Tragödie ist im Islam nie möglich gewesen, weil er, gefangen in seinem Determinismus, den Begriff des Tragischen nicht kennen kann. Der tragische Mensch wird zerrieben in der Dialektik zwischen dem Begehren und dem Gesetz des Schicksals. Diese Dialektik zeigt sich gleichzeitig in der Spannung zwischen der Freiheit, oder der Illusion der Freiheit, und der Notwendigkeit, eine Spannung, die die abendländische Kulturgeschichte entscheidend geprägt hat. Der Orient hat niemals eine Idee der Freiheit entwickeln können, was ihm auch das Verständnis für das Tragische verwehrt hat. Dieses Verständnis scheint aber in Europa konstitutiv geworden zu sein für eine Kategorie, die die Überlegenheit und leider auch den Hochmut des europäischen Anspruchs ausmacht, nämlich die Kategorie der Realität. Denn die Idee des Tragischen vermischte sich mit der jüdischen Erfahrung von Geschichte und führte zu der Vorstellung des Realen. Dieses Schicksal des tragischen Menschen, das ihn zur Demut und Selbstbeschränkung zwingt, ist die griechische Variante der Idee des Kulturmenschen. Erst durch diese Sicht der Selbstbescheidung, die korrespondiert mit der christlichen Idee der Sündhaftigkeit unserer Existenz, wurde Raum geschaffen für ein „dennoch", das, aufgehoben in dem Verständnis von Liebe und Opferbereitschaft, ein Prinzip Hoffnung setzen konnte und damit die Möglichkeit von scheinbar unendlicher Kreativität. Von dieser Perspektive – es handelt sich nur um eine mögliche – ließe sich sagen, daß der griechische Mensch einerseits und der jüdisch-christliche andrerseits sich durch ihre Unvollkommenheit definieren, während sich der „barbarische Mensch", gefangen in seinen Allmachtsphantasien, für vollkommen hält.

Der Begriff des Schönen und der Kunst konnte einer Welt der weitgehenden Bilderfeindlichkeit nichts bedeuten. Der griechische Gott Eros, der den europäischen Geist bis in unsere Tage beflügelte, konnte in der entkörperlichten Anthropologie des Islams keinen Platz finden. Wir wissen, daß diese Begriffe für die gesamte europäische Kunst- und Geistesgeschichte von tragender Bedeutung waren. Sie gehen vorwiegend zurück auf die Idee des Schönen oder die Idee der Kunst, der eine Idee der Wahrheit zugrunde liegt, die sich jenseits der philosophischen oder religiösen Diskursivität situiert und die sich nicht nur der Reflexion, sondern auch der Kontemplation und Freude verpflichtet fühlt.

Eine islamische Rezeption dieser elementaren Elemente des Griechentums fehlt gänzlich. So ist auch nirgendwo die Differenz von islamischem Orient und Okzident so plastisch wie in der Kunst. Kunst im griechisch-abendländischen Sinn des Wortes, das heißt, in ihrer Ideenverschränktheit einerseits und in der Erotisierung und Formalisierung der Idee andrerseits, ist im islamischen Orient nur zu einer rudimentären Entfaltung gelangt. Von daher auch die Fragwürdigkeit, von einer islamischen Kunst zu sprechen. Was wir aus dem islamischen Orient kennen und schätzen, sind die Miniaturenmalerei, die Teppiche, die Sakralbauten und einzelne Profanarchitekturen. All dies hat aber trotz seiner zum

Teil unbestreitbaren Schönheit nicht eine Idee der Kunst als einer Emanation der Wahrheit bewirkt, schon gar nicht in der Verbindung von Idee, Form und Eros. Musik und Schauspiel haben sich nie aus der Folklore und der Unterhaltung befreien können (der indische Kulturraum, dem nicht nur wir, sondern auch der islamische Orient vieles zu verdanken hat, müßte gesondert betrachtet werden). Interessant wäre in diesem Zusammenhang, Bedeutung und Sinn der islamischen Kalligraphien zu untersuchen, die am ehesten unserem Kunstverständnis entsprechen, bei denen aber keine wesentlichen Entfaltungsfähigkeiten zu beobachten sind, sondern ein Prinzip der Wiederholung und Vervollkommnung. Nicht in unser Thema passend, aber sicherlich interessant im Sinn einer kulturvergleichenden Studie wäre die Frage, welche „Idee" sich hinter der chinesisch-japanischen Kunst verbirgt, die ganz unbeeinflußt von Griechenland und Europa ein hohes Verständnis von Form zu entwickeln verstand.

Menschenbild

Unmittelbar verbunden mit dieser Frage von Kunst und Kultur ist der Bereich des Psychologisch-Anthropologischen. Es ist eine Banalität zu behaupten, daß die psychische Anthropologie verschiedener Kulturen unterschiedlich ist, wenn sich auch die seelische Struktur und Grundverfassung der Menschen (zumindest nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse) nicht wesentlich unterscheiden. Wenn wir von psychischer Anthropologie sprechen, dann meinen wir vor allem die soziale und kulturelle Vermittlung von seelischen Erfahrungen und ihre Bewertung, das heißt, das Selbst- und Objektwertgefühl, das unsere Wahrnehmung, unsere Erfahrung, unser Bewußtsein und unser Handeln steuert. Hier sind insbesondere folgende Punkte zu beachten: der Allmachtsanspruch und die Ausschließung des Individuums, das Verhältnis zum Weiblichen und das Verhältnis zur Dinghaftigkeit der Welt.

Der Islam fordert die absolute Unterwerfung unter den absoluten und allmächtigen Gott. Diese Unterwerfung ist Wesen seiner Frömmigkeit. Im Koran ist alles gesagt und alles richtig gesagt, weil es direktes und endgültiges Wort Gottes ist. Der fromme Moslem hat von niemandem etwas zu lernen, weil er im Besitz der absoluten und uneingeschränkten Wahrheit ist. Das Gesetz, dem er sich zu unterwerfen hat, ist lückenlos; unterwirft er sich ihm bedingungslos, ist er in seinem Menschsein vollkommen, er bedarf keiner weiteren Unterrichtung. Dem absoluten Gott steht die Menschheit als Kollektiv und nicht als Individuum gegenüber. Dieses Kollektiv ist unterteilt in Gläubige und Ungläubige. Das Gewissen der Gläubigen ist durch die Unterwerfung im reinen. Die Ungläubigen haben die Möglichkeit des Glaubens. Sind sie unwissend, sind sie unschuldig; sind sie wissend und weigern sich, sind sie die Feinde des Islams. Die Idee des

Kollektivs ist im Wesen totalitär (bei aller Problematik dieses Begriffs). Ein Individuum, das sich aus dem Kollektiv heraussetzt, kann nur Verräter oder Feind sein, weil es keine „private" Anmaßung der Frage an Gott geben kann.

Wie wir wissen, ist die Idee der absoluten Herrschaft (Gottes) und der bedingungslosen Unterwerfung eine vom Islam adaptierte Vorstellung der durchaus bekannten vorislamischen orientalischen Despotie. Schon die griechische Überlieferung beschreibt etwas für das griechische („freie") Bewußtsein Ungeheuerliches, nämlich die im Staub kriechenden persischen Hofbeamten im Angesicht ihres Herrschers. Für die Griechen war es unverständlich, daß man nicht etwa Sklaven, sondern eigene Leute in dieser Weise demütigt.

Von dieser Grunddisposition der islamischen Anthropologie bestimmt sich sein Verhältnis zum Selbst und zum anderen, zum Fremden. Das Selbst ist nicht bild- und formbar, weil in ihm keine Freiheit ist; es ist determiniert. Die einzige Möglichkeit, die dem Selbst verbleibt, um sich eine Bewegung zu verschaffen, ist die Hingabe und die Intensität der Hingabe (hier ist der psychologische Kern des Fanatismus zu suchen). Eine Rezeption der griechischen „paideia", die in Europa mannigfaltige Variationen fand und die die Bildungsfähigkeit des Subjekts als anthropologische Grundlage hatte, und der platonischen Akademie, die die Idee der europäischen Universität vorwegnahm und sich auf die Möglichkeit von Bildung stützte, konnte es von daher im Islam nicht geben.

Aus einem reduzierten Selbstbegriff leitet sich auch die Reduktion des anderen oder des Fremden ab. Der Fremde kann niemals anderes sein als nur der noch nicht auf der Höhe seiner (des Moslems) Erkenntnis sich Befindende. Da der Moslem die absolute Wahrheit besitzt, tritt er dem anderen ohne Selbstzweifel entgegen. So war die islamische Welt selbst dann nicht von Zweifeln geplagt, als es mit der Blüte der islamischen Kultur zu Ende ging. Eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Fremden und dem anderen hat es nie gegeben, selbst zu den Zeiten nicht, als die Araber Kolonisatoren waren. Anders in Europa, wo es trotz der größten Arroganz und Brutalität der Kolonisation immer Menschen gab, die sich mit hohem Eifer dem Fremden widmeten. Das Interesse für das Fremde, ein Interesse, das sich mit Eifer, Wissensdurst, Liebe, Arbeit und leider auch Ausbeutung dem fremden Objekt hingeben kann, ist Wesenszug abendländischer Kultur und ist außerhalb dieses Kulturkreises praktisch nicht auffindbar, es sei denn als Adaptation europäischer Werte. So kann auch die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden nicht Objekt der Reflexion und des Erkenntnisinteresses werden. Die Reflexion des Selbst über das Fremde ist aber Bestandteil der Selbsterkenntnis, die damit ebenfalls eine Beschränkung erfährt. Die mangelnde Selbstreflexion behindert auch die Erkenntnis von Schuld als eigen- oder fremdverursacht. Der Erklärungsversuch bleibt immer äußerlich. Nie kann der einzelne selbst schuld sein an dem, was ihm zustößt, immer kommt das Böse von außen, weil das Fremde dämonisiert wird.

Wir wollen noch auf einen weiteren Punkt zu sprechen kommen, der ebenfalls zu vielen Mißverständnissen Anlaß gibt. Wir sprechen hier vom „Weiblichen" und nicht von der „Frau". Wir glauben nicht, daß das islamische Verhältnis zur Frau sich von den allgemeinen sozialen Verhältnissen der altorientalischen Kultur weitgehend unterschieden hat, sondern daß der Islam – wie in allen Dingen – der Frau einen Rechtsstatus hinzugefügt hat und damit aufgrund seiner Buchstabentreue einer sozialen Entwicklung keine Möglichkeit gab. Wichtiger erscheint uns etwas zu sein, was wir das „Weibliche" nennen wollen, das heißt, jene psychische Repräsentanz, die in allen – Mann oder Frau – mehr oder weniger vorhanden ist. Diese psychische Repräsentanz (wir könnten sie auch in Anlehnung an das Griechische „Eros" nennen) korrespondiert mit der schöpferischen Potenz des Menschen. Sowohl die jüdisch-christliche Kultur wie auch die griechisch-römische Antike hatten zwar patriarchalische Grundzüge, aber nur in der orientalisch-islamischen Kultur (Ausnahme wäre der indische Kulturbereich) wurde die Unterdrückung des „Weiblichen" weitgehend durchgesetzt.

Im Widerspruch zu dieser Aussage steht die Tatsache, daß die Hochblüte der islamischen Kultur mit einer sehr gelungenen und tatsächlich schöpferischen Poesie, Literatur und Musik (Indien) einherging. Interessant erscheint, daß es in dieser Epoche auch einige Frauen gab, die als Heilige, Mystikerinnen und Dichterinnen große Verehrung erlangten. Dieser Widerspruch läßt sich dadurch erklären, daß die islamische Kultur die Entfaltung des Schöpferisch-Erotisch-Individuellen fast ausschließlich auf eine mystisch-pantheistische Dimension beschränkte. Die Mystik stellt wahrscheinlich diejenige Dimension des Islams dar, die den eigentlich schöpferischen Kern der Religion ausmacht. Sie wurde – wie auch ihre kulturellen Emanationen – von der Orthodoxie nicht nur verfolgt, sondern mit mehr oder weniger Erfolg vernichtet. Mit gewisser Einschränkung kann man sagen, daß sich die neuplatonisch inspirierte islamische Philosophie ebenfalls in diese Tradition einreihen ließe. In diesem begrenzten Raum des Mystischen entwickelte sich eine Poesie der Auflösung in Gott und des rauschhaft exstatischen Selbst-, Gott- und Weltverhältnisses. Insgesamt bedeutet dies für unsere Überlegung, daß dem Schöpferischen (dem „Weiblich"-Erotischen) in der islamischen Kultur eine Nischenexistenz zugebilligt wurde, die es aus dem sozialen Kontext isolierte und ihm damit auch keine soziale Seinsberechtigung ermöglichte. Eine Entwicklungsfähigkeit war daher nicht möglich. Wir können hier hinzufügen, daß, in bezug auf die Frage nach der Kunst im Islam, die Verschränkung von Form und Idee sich nie aus dem einmal gefundenem Niveau emanzipierte und zur weiteren Entfaltung kam. Die Form, so ließe sich sagen, war in der islamischen Kultur gebunden, niemals frei und von daher war auch ihre Metamorphose nicht denkbar.

Die Überlegung zur mystischen Selbstauflösung des einzig möglichen Subjektbegriffs im Islam führt uns auch zu der Beobachtung des Verhältnisses zur Ding-

haftigkeit der Welt. Eine weitverbreitete Vorstellung im Orient ist, daß der Europäer sich ergötze in der Materialität der Welt, fixiert sei auf ihre Dinghaftigkeit. Ein Orientale ist kein Sammler, er verbraucht die Dinge, die er zum Leben benötigt, bis zu ihrer Auflösung, er konserviert nicht. Das Ding hat für ihn nie mehr Wert als nur Gebrauchswert. Er lebt nach der religiösen Überzeugung, daß sich in der Dinghaftigkeit des Lebens nichts verberge. Wenn der Psalmvers sagt, daß die Menschen „sammeln und nicht wissen", dann ist diese Idee im Islam zu einer anthropologischen Konstante kondensiert. Leben ist wesenhaft Schicksal, alles Dinghafte ist epiphänomenal. Das Abendland ist im Gegensatz dazu immer schon museal gewesen, es gab kein Ding, das nicht Objekt des Sammelns, des Beobachtens, des Erforschens, der Reflexion und der Kontemplation wurde. Insbesondere haben die Europäer auch orientalische und fremde Dinge gesammelt, die im Orient sicher dem Verbrauchtwerden anheimgefallen wären.

Wenn wir nun diese Aspekte – das Individuelle, das Schöpferische und das Dinghafte – betrachten, sehen wir deutlich, daß die islamische Welt mit der Unterdrückung dieser Werte im Gegensatz zum Okzident schnell zu Erstarrung neigte und keine Entwicklungsfähigkeit besaß. Dagegen könnte man die gesamte Dynamik der abendländischen Kultur als Äquivalent dieser Kategorien ansehen.

Ein Punkt soll noch Erwähnung finden, der das genannte Mißverständnis erst richtig gedeihen läßt. Trotz aller Differenzen und Unüberbrückbarkeiten gab es immer das Faszinosum Europa für den Orientalen und das Faszinosum Orient für den Europäer. Dieses Faszinosum hat es niemals vermocht, die Differenzen zu überbrücken, was wahrscheinlich auch nicht möglich ist, da alles Faszinierende in erster Linie imaginärer Natur ist und das böse Erwachen folgen läßt.

Europa bedeutet in dieser Imagination für die Orientalen vor allem drei Dinge, wenn sie auch weitgehend unbewußt existieren: die Freiheit des Individuums, die Präsenz des Eros und der immense materielle und kulturelle Reichtum. All dieses ist dann wieder in seiner negativen Projektion auch hassenswert und Ausdruck der Anmaßung und Gottesferne des Okzidentalen. Umgekehrt hat auch der Orient – wie vielleicht alle „Kollektivkultur" – eine Seite, die für den Europäer, der in seiner kühler werdenden Individualität ständig zu vereinsamen droht, eine gewisse Faszination: die Wärme und Geborgenheit eines gemachten Hauses, die Sicherheit, daß die Dinge geregelt sind, keine Eile, keine Hast. Alles ist in Gottes Hand, alles ist in ihm geschrieben, jede Unruhe ist unnötig, alles wird kommen, wie es kommen muß. Der absolute Determinismus, der dem Individuum keine Freiheit gönnt, sorgt für Ordnung und Seelenfrieden aller. Der Fremde hingegen hat es schwer, er ist geschäftig und beschäftigt, er hat keine Zeit, seine Seele irrt und ruht nicht. Daher ist man freundlich und gelassen zu ihm. Er ist Gast, wird beschenkt und bewertet. So faszinierend dies ist, es nährt die Mißverständnisse, die eine wirklichkeitsgerechte Kenntnis des Orients erschweren, ja oft verhindern.

Ernst Christoph Suttner

Die Jesuiten und der christliche Osten

Die Gesellschaft Jesu, die gegründet wurde, als die sogenannte Neuzeit und der große kolonialistische Aufbruch Europas begann, stellte sich von Anfang an der Kirche für weltweite Dienste zur Verfügung. Die Jesuiten wurden denn in der Tat auch sofort in die weite Welt entsandt. Dabei begegneten sie in Franz Xaver an der südindischen Malabarküste bereits 1641, im ersten Jahr ihrer 450jährigen Ordensgeschichte und noch vor der Gründung ihres ersten mitteleuropäischen Hauses in Köln, der östlichen Christenheit. Dieser Begegnung folgten viele andere. Sie wurden mit heiligem Eifer und in bewundernswürdiger Bereitschaft zu Selbstaufopferung begonnen. In der Regel führten sie aber zu Konflikten.

Große Taten und große Konflikte

Eine der Ursachen für die Konflikte, vielleicht ihre wichtigste, dürfte in einer ekklesiologischen Konzeption zu suchen sein, von der Ignatius und seine Gefährten geleitet waren. Diese Konzeption war, ohne daß sie ausdrücklich ins Bewußtsein gerufen worden wäre, für viele Generationen von Jesuiten sozusagen das Leitmotiv der Einsatzplanung.

Wir stoßen auf sie bereits im Bericht über den ersten von den Aussprache-abenden des Ignatius mit seinen Gefährten im Jahr 1539, bei denen man sich zur Ordensgründung entschloß. Ziel der Überlegungen und das eigentliche Motiv für die Ordensgründung war, den Zusammenhalt untereinander sicherzustellen, nachdem sich zeigte, daß ihnen der Papst, dem sie sich gemäß ihrem Gelöbnis von 1534 zur Verfügung gestellt hatten, Aufgaben an verschiedenen Orten zuweisen wollte. Wie wir aus ihrer eigenen Niederschrift entnehmen, eröffneten sie die Beratung mit der Frage, ob es angemessen sei oder nicht, sich fest zusammenzuschließen, „nachdem wir uns und unser Leben Christus unserm Herrn und seinem wahren und rechtmäßigen Stellvertreter auf Erden dargebracht und geweiht haben, damit er über uns verfüge und uns dorthin sende, wo er urteilt, daß wir Erfolg haben können, sei es (zu den Türken), sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Gläubigen oder Ungläubigen."[1]

Sozusagen „in directo" enthält diese Formulierung das Bekenntnis zur Lehre der katholischen Kirche vom Primat des Bischofs von Rom. Sozusagen „in obliquo" steht die Erwartung dahinter, der Bischof von Rom übe seinen Primat so

aus, daß er für Ignatius und seine Gefährten (und später für alle Jesuiten) überall in der Welt den ordentlichen pastoralen Dienst bestimmt. Wer eine kontinuierliche Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge auf dem ganzen Erdball erwartet, fügt zum Dogma der katholischen Kirche von der Existenz eines päpstlichen Primats und von den Eingriffsrechten des Papstes überall in der Kirche etwas hinzu; er handelt ähnlich den Konziliaristen des Spätmittelalters, die über das Dogma von der Kompetenz allgemeiner Konzilien und vom Recht der Kirche, solche immer wieder zu feiern, hinausgingen und diese Konzilien zu periodischen Versammlungen, das heißt zu einem Institut der ordentlichen Pastoral umgestalten wollten.

Halten wir daher, sozusagen als Prolog, über das Wirken von Jesuiten unter östlichen Christen fest: Konflikte sind unvermeidbar, wenn Ordensleute mit einer universalistischen ekklesiologischen Konzeption, die sich zu ihrem ordentlichen Dienst für die Kirche immer und überall auf der ganzen Welt direkt vom römischen Bischof gesandt und unmittelbar ihm gegenüber verantwortlich fühlen, auf orientalische Christen treffen, deren Ekklesiologie und Pastoral auf der Grundeinsicht aufbaut, daß die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche – um mit der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 23) zu sprechen – in und aus Einzelkirchen besteht. Die Jesuiten, die nicht in den Ortsbischöfen, sondern im fernen römischen Bischof ihren eigentlichen Oberhirten sahen, waren nicht mehr gesprächsbereit, wenn an sie eine Weisung erging in einer Frage, über die nach Meinung jener orientalischen Ortskirche, bei der sie wirkten, die Diskussion noch offenstand, weil in der betreffenden Angelegenheit keine gesamtkirchliche Festlegung getroffen worden war.

In ihrer unmittelbaren Bezogenheit auf den römischen Bischof hielten die Jesuiten nämlich die von der abendländisch-römischen Kirche allein getroffenen Entscheidungen für ebenso unabdingbar wie die gemeinsamen Entscheidungen der alten ungeteilten Christenheit, und sie forderten dafür Gehorsam. Auch dann bestanden sie unerbittlich auf Gehorsam gegenüber dem Stellvertreter Christi, wenn die römischen Weisungen dem festen Herkommen der betreffenden orientalischen Ortskirche glatt widersprachen. Die Orientalen mußten sich fragen, wie sich die von den Jesuiten verlangte Obödienz gegenüber einem einzigen Bischof in weiter Ferne vertrug mit dem von ihnen aus altkirchlicher Zeit treu bewahrten Bewußtsein von der eigenständigen Autorität der Ortsbischöfe und von den Autonomierechten einer jeden einzelnen Ortskirche.

Die Jesuiten in Goa

Goa war Hauptstadt des portugiesischen Kolonialreichs Ostindien. Als Franz Xaver dorthin kam, waren eben erst ein Seminar und die St.-Pauls-Kirche erbaut

worden. Man vertraute beides den Jesuiten an, die in den folgenden Jahrzehnten in Goa ein reges Ordensleben entfalteten und besonders auf dem Schulsektor fruchtbar wirkten. Goa, das 1558 zur Erzdiözese erhoben wurde, wurde auch zu einem Zentrum der Jesuiten.

1. Erinnern wir uns: Nicht die Portugiesen brachten das Christentum nach Indien. Seit ältester, möglicherweise seit apostolischer Zeit ist die Kirche dort beheimatet. Dank einer Mission, die an den Namen des Apostels Thomas geknüpft ist und in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments mit Schweigen übergangen wird, bestand in Indien die blühende Kirche der Thomas-Christen, als die Portugiesen dort eintrafen.

Nachdem die Portugiesen das Erzbistum Goa errichtet hatten, waren nicht nur die Erzbischöfe von Goa, sondern auch die Kolonialregierung daran interessiert, daß sich die Thomas-Christen schnellstens in die neue Metropolie einfügten. Denn diese stand unter dem Patronat des portugiesischen Königs, und Ergebenheit gegenüber dem Erzbischof bedeutete zugleich Loyalität zur Krone Portugals. Doch die Thomas-Christen unterstanden herkömmlicherweise einem syrischen Patriarchen. Außerdem unterschied sich ihr kirchliches Leben, das nicht von den theologischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Entwicklungen des lateinischen Abendlands beeinflußt worden war, stark von den Formen, die der Erzbischof von Goa und sein Klerus pflegten. Weder der Erzbischof noch die Jesuitenpatres waren vorbereitet, die syrischen Kirchenbräuche zu verstehen. Die archaischen Lehrformulierungen, von denen sie nicht wußten, daß diese im Kontext eines dem damaligen Abenland gänzlich unbekannten theologischen Denkens gelesen werden müßten, hielten sie für häretisch. Im liturgischen Leben der Thomas-Christen rügten sie einerseits als abergläubisch, was von deren Bräuchen kein Äquivalent besaß im Gottesdienstleben des Abendlands; andererseits klagten sie über Mängel, wenn es für einen ihrer eigenen Riten kein treffendes Gegenstück gab. Um sicher zu gehen, daß die Priester der Thomas-Christen in rechter Weise die Sakramente der Kirche spenden, übersetzte man schließlich das lateinische Ritual ins Syrische und suchte den Klerus für die Verwendung desselben zu gewinnen.

Besorgt um die Reinheit des Glaubens erstellte P. Franciscus Roz SJ 1586/87 eine umfangreiche Liste von Lehraussagen, die für abendländische Ohren fremd, ja häretisch klangen[2]. 1599 verurteilte eine Synode in Diamper diese Lehren, machte die Latinisierungen des Rituals verpflichtend und fügte die Thomas-Christen fest ein in den Verband des Erzbistums Goa und des portugiesischen Patronats. Bis zum Ende der portugiesischen Herrschaft über Südindien wurden nur mehr Jesuiten Bischöfe für die Thomas-Christen; sie blieben bei ihrem heimatlichen lateinischen Ritus. Das herkömmliche Kirchenrecht der Thomas-Christen und ihre Verbindung zu ihrem bisherigen syrischen Patriarchen gingen unter.

Doch der damit erreichte Zustand war brüchig, wie sich zeigte, als sich nach der Mitte des 17. Jahrhunderts die Holländer gegen die inzwischen mit Portugal vereinigte spanische Krone erhoben und die Herrschaft über Südindien an sich rissen. Der weltliche Arm, der von nun an reformierten Glaubens war, stützte die katholischen Missionare aus dem Abendland nicht mehr. Ein mächtiger Ruf nach Rückkehr zur Vätertradition erhob sich unter den Thomas-Christen, und das erste große Schisma bei ihnen war die Folge. Nur weil daraufhin Mitglieder des Karmeliterordens die Jesuiten bei den Thomas-Christen im Seelsorgsdienst ablösten, wandten sich die einheimischen Christen nicht allesamt von der katholischen Kirche ab.

2. Ein Blick auf die Landkarte mag erstaunen lassen, doch die damaligen Verkehrsverhältnisse sind die Erklärung: Als Jesuitenpatres nach Äthiopien entsandt wurden, reisten sie über Goa. So wurde man in Goa auch verantwortlich für die Jesuitenmission in Äthiopien.

Die Entsendung von Jesuiten nach Äthiopien hat eine militärische Vorgeschichte. Die Osmanen hatten am Horn von Afrika einen moslemischen Fürsten mit Feuerwaffen ausgerüstet, und dieser überrannte das Reich des christlichen äthiopischen Kaisers. Der Kaiser schickte 1541 einen Hilferuf nach Europa. Noch im selben Jahr starteten die Portugiesen von Goa her eine militärische Expedition, die unter Verlusten den Kaiser befreite und das äthiopische Reich rettete. Die Dankbarkeit ließ das Ansehen der Portugiesen in Äthiopien groß werden. Da es von alters her in Äthiopiens Kirche keine einheimischen Bischöfe gab, sondern Bischöfe stets aus dem Ausland, meist von den Kopten, zeitweise auch von den Syrern erbeten wurden, erbat der Kaiser nun in Dankbarkeit für die Befreiung einen Bischof von Portugal. Dessen Wahl und Weihe in Europa folgte den Regeln, die gültig waren für Bischöfe im Patronatsbereich (d.h. im Kolonialreich) des portugiesischen Königs; entsprechend waren auch die kirchenrechtlichen Abhängigkeiten dieses Bischofs gestaltet. Allerdings gedachte man, ihn mit der Titulatur eines Patriarchen zu schmücken und ihm Vikarbischöfe zur Seite zu stellen. „Patriarch", Vikarbischöfe und begleitende Priester wurden aus dem Jesuitenorden gewählt. Die erste Gruppe wurde noch zu Lebzeiten des Ignatius entsandt; die Bischofsweihen erfolgten 1554/55.

Der erste „Patriarch", P. Joâo Nuñes Barreto, erreichte wegen der Ungunst der Verhältnisse Äthiopien nie; er starb 1562 in Goa. Sein Vikarbischof, P. Andreas v. Oviedo, der mit einigen Patres nach Äthiopien vorausgeschickt worden war, wirkte dort bis zu seinem Tod (1577) unter schwierigsten Umständen, aber ohne rechten Erfolg. Er betrachtete sich zwar als zuständig für die Christenheit des Landes, weil ihn ferne Autoritäten – der portugiesische König im Zusammenwirken mit dem Papst – in diesem Sinn beauftragt hatten. Doch weil er die Landeskirche, die er leiten sollte und auch leiten wollte, nicht kannte und keinerlei Vorkenntnisse mitbrachte, um das Erbe dieser Kirche würdigen zu lernen,

blieb er für das christliche Volk Äthiopiens ein Fremdling. Keiner von denen, die ihn im fernen Europa ernannten, hatte nämlich nach dem Empfinden des christlichen äthiopischen Volks gefragt.

Erfolgreicher war sein Nachfolger, P. Pietro Paez, der 1588 nach Goa aufbrach und sich von dort aus in faszinierender Selbstaufopferung unter unsäglichen Strapazen 14 Jahre lang mühte, nach Äthiopien vorzudringen. Nach zahlreichen Reiseabenteuern, Krankheiten und mehrjähriger Sklaverei gelang endlich der zweite Versuch. In einer umfangreichen Dissertation an der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana[3] stellte ein äthiopischer Kleriker die persönliche Größe dieses Mannes und seiner Gefährten heraus, ihre zeitweiligen Erfolge und – zur Ehre der Jesuitenuniversität sei es ausdrücklich hervorgehoben – in großer Unerbittlichkeit auch die Fehler, die begangen wurden aus dem unerschütterlichen Bewußtsein heraus, daß schlechthin die rechte Weise des Christseins sei, was in Rom und in Portugal galt. Wir erfahren, daß sich die Missionare gemäß den ihnen erteilten Anweisungen und wegen ihrer geringen Anzahl auch gezwungenermaßen in der Hauptsache an die Führungskräfte Äthiopiens wandten und daß sie mit ihrer Einsatzbereitschaft und aufgrund ihres religiösen Ernstes eine kleine Zahl führender Persönlichkeiten beeindruckten und für sich gewannen. Wir erleben mit, wie sie dem Herrscher eines afrikanischen Reichs Ratschläge gaben, die aus europäischen Vorstellungen des 17. Jahrhunderts vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche erwuchsen. Es ergibt sich, daß der weltliche Arm die Zustimmung von Klerus und Volk zu den Lehren der Missionare erzwang, anstatt daß deren Überzeugung gesucht worden wäre. Wir sehen, wie ein Kaiser zunächst aus eher politischen Erwägungen und aus dem Bestreben, sein Land für Anregungen von außen zu öffnen, Kontakte zum katholischen Abendland sucht und schrittweise zum überzeugten Anhänger der katholischen Lehre, ja zu ihrem fanatischen Vertreter wird.

Beeindruckt, wenn nicht sogar geblendet von den Erfolgen, die der „Patriarch" bei einer gewissen Anzahl von Vertretern des Adels und bei wenigen Geistlichen hatte, und ohne zu bedenken, daß die Meinung dieser dünnen Schicht kaum Gewicht hatte beim Volk und beim breiten Klerus, hielt man, als Paez gestorben war, in Lissabon und in Rom die Kirche Äthiopiens für „zurückgeführt in den Gehorsam gegenüber der heiligen römischen Kirche". Nun zeigte sich deutlich, daß man den Jesuitenbischöfen Äthiopiens die Bezeichnung „Patriarch" lediglich als Titulatur zuerkannt hatte, weil die Orientalen große Achtung empfinden vor Trägern dieses Titels. Nie war hingegen daran gedacht, den Äthiopiern ein wirkliches Patriarchat zuzubilligen, das heißt sie als eine autonome Landeskirche mit dem Recht zur Patriarchenwahl anzuerkennen. Man ging vielmehr im fernen Europa daran, unter den Jesuiten, die zu Hause als bewährt galten, aber von Äthiopien nichts wußten, einen neuen „Patriarchen" für die ferne äthiopische Christenheit zu wählen.

In der erwähnten Dissertation wird geschildert, daß der neue „Patriarch" sofort nach dem Eintreffen in Afrika zu regieren und zu reformieren begann, obwohl er von den äthiopischen Verhältnissen nichts wußte. Es trifft uns zutiefst, wie viele latinisierende Vorschriften die Missionare und ihr Patriarch den Äthiopiern auferlegten und zu welchen (von ihnen wahrscheinlich nicht einmal als solche erkannten, von den einheimischen Gläubigen aber bitter verspürten) sakrilegischen Handlungen sie schritten: Bis zur Entweihung der äthiopischen Altäre kam es, und das Hauptheiligtum der Äthiopier in Axum meinte der Patriarch mit einem lateinischen Altar ausstatten und dann abermals weihen zu sollen. Ein Meer von Blut und Tränen war die Folge, denn es kam zum Bürgerkrieg, da der Kaiser und einige Heerführer die Reformwünsche des „Patriarchen" unterstützten, die breite Mehrheit aber zu den Waffen griff, um sie zu verhindern. Der Kaiser stürzte. Sein Sohn und Nachfolger mußte die Jesuiten des Landes verweisen, um wieder Frieden zu schaffen. Einige Patres, die opferbereit für ihre Gläubigen dem Ausweisungsbefehl nicht Folge leisteten, wurden bald aufgegriffen und von einer aufgebrachten Volksmenge gelyncht. Der Orden verehrt sie als Märtyrer Christi.

3. Was über die Malabarküste und über Äthiopien zu berichten war, geschah, während gleichzeitig in der indischen Jesuitenmission mit Erfolg eine Adaptation des kirchlichen Lebens an die Kultur Indiens versucht wurde, für die der Name von P. Robert de Nobili steht. Das Bemühen um Adaptation war unter den im 16./17. Jahrhundert in Ostasien tätigen Jesuiten sogar die Regel. Man denke an die Mission in China, aus der stellvertretend für die dort auf weitherziges Entgegenkommen bedachten Missionare die Namen der Patres Matteo Ricci und Adam Schall angeführt seien. In Japan trat als Visitator jener P. Alessandro Valignano ausdrücklich für Adaptation ein, der 1583–1587 – während P. Franciscus Roz gegen die Thomas-Chirsten die Anklage auf Häresie erhob – Provinzial in Indien war.

Wie konnte die Missionsleitung in Goa die kleinliche Art der einen ungerügt lassen, da sie doch die Toleranz der anderen unterstützte, möchte man fragen. Es besteht ein grundlegender Unterschied. Die lateinisch-abendländische Ausprägung des Christseins war für die Missionare, die den indischen, chinesischen oder japanischen Heiden entgegenkommen wollten, der unangefochtene Ausgangspunkt. Das historisch gewachsene Ganze ihres lateinisch-christlichen Erbes war nicht in Frage gestellt, wenn sie mit Rücksicht auf die Menschen, an die sie sich wandten, in Einzelheiten Adaptation zuließen. Eine indisch, chinesisch bzw. japanisch nuancierte Spielart der ihnen von zu Hause her geläufigen Weise des Christseins war das Ziel. Ganz anderes wäre erforderlich gewesen bei den altorientalischen Thomas-Christen und den Äthiopiern. Deren Weise des Christseins war nicht durch die abendländische und auch nur bedingt durch die spätantike griechisch-lateinische Geistesgeschichte gegangen[4]. Es wären keine Modifi-

kationen sekundärer Art an dem vorzunehmen gewesen, was den Missionaren als lateinischer Ritus geläufig war. Bei den Thomas-Christen und in Äthiopien hätten die Patres ganz andere traditionelle Weisen des Christseins und zudem ein ekklesiologisches Konzept, das in der ordentlichen Pastoral keine unmittelbare Führung durch den römischen Bischof kannte, für gleichrangig mit ihrem lateinisch-abendländischen Erbe anerkennen müssen. Das war Lateinern des 17. Jahrhunderts nicht möglich, da sie meinten, daß dem lateinischen Ritus eine „praestantia" gebühre. (Es scheint übrigens, wie man im heutigen Äthiopien feststellen kann, den europäischen Missionaren dort auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht möglich zu sein.)

Die „praestantia ritus latini" war ein Postulat, das damals im Abendland jedermann voraussetzte, und es ist bezeichnend, daß gerade Benedikt XIV., der diesem Postulat in seiner Enzyklika „Etsi pastoralis" (1742) den deutlichsten Ausdruck verlieh, auch die Adaptationsversuche der Jesuiten in den ostasiatischen Missionen endgültig verbot. Obgleich bei diesen Versuchen die abendländische Weise des Christseins der Ausgangspunkt aller Neugestaltungen war, wurde nach Meinung Benedikts XIV. bei ihnen trotzdem der Vorbildhaftigkeit der abendländischen Gebräuche zu wenig gehuldigt. Der Jesuit Wilhelm de Vries skizziert die Auffassung Benedikts XIV. (und indirekt jene seiner früheren Ordensbrüder in Südindien und Äthiopien):

„Obwohl der Papst den Willen hatte, die orientalischen Riten, soweit er es irgendwie für möglich hielt, gelten zu lassen, führte ihn seine Überzeugung von der Überlegenheit des lateinischen Ritus ... noch dazu, in vielen Dingen ... einschränkende, latinisierende Bestimmungen zu erlassen ... Die ‚praestantia' oder Vorzüglichkeit des lateinischen Ritus vor allen anderen liturgischen Formen der Kirche ist für Benedikt ein Axiom, das seiner ganzen Handlungsweise dem Osten gegenüber zugrunde liegt. Er begründet diese praestantia mit dem Hinweis darauf, daß der lateinische Ritus der Ritus der heiligen Römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin aller Kirchen, sei. ... Eben weil die griechischen Riten ohne die ständige Aufsicht (durch die römische Kirche) entstanden und während des Schismas der Kontrolle Roms überhaupt ganz entzogen waren, zeigte Benedikt XIV. wie auch nicht wenige seiner Vorgänger ihnen gegenüber ein gewisses Mißtrauen, eine Geneigtheit, Gefährliches und Unpassendes, Verderbliches und Glaubenswidriges in ihnen zu entdecken. So sagt der Papst in der Konstitution ‚Allatae sunt': ‚Der Apostolische Stuhl hat, sooft er feststellen mußte, daß ein gefährlicher oder unpassender Ritus bei der orientalischen Kirche eingedrungen sei, diesen verurteilt und zurückgewiesen und seinen Gebrauch verboten. ... Der Heilige Stuhl hat es nie unterlassen, den Griechen einzelne Riten zu verbieten, wenn sie auch schon seit langem bei ihnen in Gebrauch waren, sooft er feststellen mußte, daß sie verderblich oder schlecht seien oder werden könnten.'" [5]

Die Jesuiten in Polen-Litauen

1. In Polen-Litauen, das sich im 16. Jahrhundert weit nach Osten erstreckte, auch die Gebiete der heutigen Republiken Weißrußland und Ukraine umfaßte und daher eine zahlreiche Bevölkerung mit östlicher Glaubenstradition aufwies,

hatte der Kalvinismus im 16. Jahrhundert mächtige Erfolge erzielt. Es sah vorübergehend so aus, als würden dort Katholizismus und Orthodoxie von der reformierten Kirche verdrängt. Doch im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts konnten die Jesuiten, die in der Seelsorge und in ihren Schulen die Anliegen der Zeit aufzugreifen verstanden und große Anstrengungen auf publizistischem Gebiet machten, eine erfolgreiche Gegenbewegung einleiten. Nicht nur weitere Übertritte zum Protestantismus wurden verhindert; auch für den Katholizismus schon verlorenes Gebiet wurde zurückgewonnen.

Die orthodoxe Hierarchie des Landes war nicht in der Lage, auch auf orthodoxer Seite dem Vordringen des Protestantismus Einhalt zu gebieten. Dieser Aufgabe unterzogen sich die orthodoxen Bruderschaften des Landes, Vereinigungen von Handwerkern und Kleinbürgern orthodoxen Glaubens, die von der bischöflichen Jurisdiktion exemt waren. Da es noch keine orthodoxen Erfahrungen in der Abwehr des Protestantismus gab, orientierten sich die Bruderschaften am Beispiel der Jesuiten. Besonders im Schulwesen waren diese das Vorbild. Die Bruderschaften errichteten Schulen, an denen gegen den Widerstand konservativer Kreise, die westlichen Einfluß befürchteten, von Anfang an Latein verpflichtendes Lehrfach war. Dies war unvermeidlich, denn man gehörte zum polnischen Staat und konnte nicht umhin, die Studenten mit der Kultur- und Verwaltungssprache dieses Staates vertraut zu machen. Die Bruderschaftsschulen traten in Wettstreit mit den Lateinschulen der Jesuiten, die ihrerseits mit dem protestantischen Bildungswesen der Zeit wetteiferten. In nichts wollten die Bruderschaftsschulen den Jesuitenschulen nachstehen; deren Unterrichtsprogramm begann daher die orthodoxen Schulen Polen-Litauens zu prägen. Diese waren ja ohne pädagogische Erfahrung, nur aus dem Wunsch, sich der neuen Zeit zu stellen, geboren. Man griff also gern auf, was sich bei den Katholiken in der Auseinandersetzung mit den von der Reformation geschaffenen Problemen bewährte. Und so verwundert es nicht, daß man sehr bald die Handbücher der Jesuitenschulen verwandte. Der lateinischen Sprache, in der sie verfaßt waren, war man ja mächtig.

Ein pastorales Miteinander der beiden Traditionskirchen Polen-Litauens in der Abwehr der Neuerungen der Zeit schien sich anzubahnen. Ähnlich lagen die Dinge im Fürstentum Moldau, wo im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts die nach Polen hin orientierte orthodoxe Bojarenfamilie der Movilas zur bestimmenden Macht aufstieg. Die orthodoxe Moldauer Obrigkeit berief Jesuiten zur Seelsorge und besonders für das Schulwesen, damit der Reformationsversuch ausgelöscht werde, den der einzige protestantische Fürst, der in der Moldau regierte, in den 60er Jahren unternommen hatte[6].

2. Am Ende des 16. Jahrhunderts brachten gegensätzliche eklesiologische Konzeptionen das pastorale Miteinander der beiden Traditionskirchen zum Scheitern und führten zu erbitterter Gegnerschaft. Die Jesuitentheologen, insbe-

sondere Petrus Skarga, trugen von Jahr zu Jahr deutlicher die Auffassung vor, daß es erforderlich sei, die östlichen Christen Polen-Litauens ebenso in die pastorale Obhut des römischen Bischofs einzubeziehen, wie die lateinischen Christen des Landes einbezogen waren.

Daß eine altkirchliche Patriarchatsgrenze zwischen den einen und den anderen verlief, und daß die alte kanonische Überlieferung unserer Kirchen über diese Grenze hinweg eine schlechthin gleiche jurisdiktionelle Beziehung der Ortskirchen zu Rom ausschloß, war nicht nur den Jesuiten nicht bewußt; dies war längst dem gesamten Abendland aus dem Bewußtsein entglitten. Denn wegen des Schismas zwischen Griechen und Lateinern war der Amtsbereich der Päpste de facto auf das römische Patriarchat eingeschränkt; der Bereich, in dem der römische Bischof als Papst anerkannt wurde, und jener, für den er auch als Patriarch zuständig war, erstreckten sich nahezu gleich weit. So war es den Lateinern längst zur Gewohnheit geworden, die patriarchalen Prärogativen des römischen Stuhls nicht mehr von den päpstlichen zu unterscheiden. Sooft der römische Bischof einen Akt setzte, der aus der ihm aufgetragenen Sorge für andere als seine eigene römische Diözese heraus geboren war, nahm man daher an, daß jeweils ein eigentlich päpstliches Handeln erfolgt sei.

Als am Ende des 16. Jahrhunderts wenigstens auf dem Staatsgebiet Polen-Litauens das Schisma zwischen den beiden Traditionskirchen durch eine Union überwunden werden sollte und dabei ein Ausdehnen der päpstlichen Zuständigkeit des römischen Bischofs auch auf die Unierten unumgänglich war, unterschieden die Lateiner nicht zwischen der päpstlichen und der patriarchalen Jurisdiktion. Ihnen fiel nicht auf, daß die Orientalen nur dann der altkirchlichen Überlieferung treu bleiben können, wenn sie bei einem Unionsabschluß in ein anderes Verhältnis zum römischen Stuhl eintreten als die abendländischen Diözesen. Sie gingen vielmehr davon aus, daß die Orientalen durch den Unionsabschluß genauso auf den römischen Stuhl hinzuordnen wären. Die ostslawischen Bischöfe der Kiever Metropolie aber hatten beide Seiten als autonome Kirchen verstanden, als sie das Unionsansuchen im Geist der altkirchlichen Überlieferung vorbereiteten; sie hatten eine sakramentale Gemeinschaft, kein Abhängigkeitsverhältnis erstrebt. Als die Union am 23. Dezember 1595 in Rom geschlossen wurde, geschah dies in der Konzeption der Lateiner, wie sie von den Jesuiten, allen voran von Petrus Skarga, in Polen-Litauen propagiert worden war. Ein Teil der östlichen Christen ließ sich den Wechsel vom altkirchlichen Communio-Gedanken zu einer Eingliederung auch unter die patriarchale Jurisdiktion des römischen Stuhls gefallen und stimmte zu, ein anderer nicht. So ergab sich ein Bruch unter den Orientalen. Was als Streben nach Einheit begonnen hatte, wurde zur Spaltung; fortan stand eine unierte Kirche gegen eine orthodoxe, und ein Konflikt, der bis in unsere Tage akut ist, war geboren[7].

Jesuiten im Dienst der Kongregation für die Glaubensverbreitung

1. Nach einem kurzlebigen Versuch von 1583 konnten die Jesuiten ab 1609 in Konstantinopel tätig werden. Sie gaben dort Unterricht und sorgten sich um die Galeerensklaven[8]. Als etwas später die Kongregation für die Glaubensverbreitung gegründet wurde, wurde ihre Tätigkeit deren Leitung unterstellt. Um den Einfluß dieser Behörde in Konstantinopel zu fördern, sollen die Jesuiten, so besagt ein zählebiges Schauermärchen der Kontroverstheologie, für die Ermordung des Patriarchen Kyrill Lukaris von Konstantinopel gesorgt haben.

Im ausgehenden 16. und in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts befand sich die griechische Orthodoxie in einer schweren Krise. Wegen verschiedener Ursachen herrschte heilloser Hader. Der Struktur des Osmanenreichs zufolge besaßen die Griechen nämlich nur im kirchlichen Bereich ein Gemeinwesen. Sie konnten nur im kirchlichen Rahmen ihr kulturelles Erbe weitervermitteln, und nur als Kirche konnten sie sich in ihrer griechischen Identität behaupten. Alle weltlichen Angelegenheiten, die ihnen die Türken zur Selbstverwaltung überließen, mußten sie von kirchlichen Instanzen ordnen lassen. Die führenden Männer des Volkes waren also Mönche; denn Mönch mußte man sein, um zu den höheren Kirchenämtern zugelassen zu werden. Um in sie einzurücken, mußte der Bewerber in weltlichen wie in kirchlich-theologischen Fragen Parteigänger haben. Die Bestätigung für die höchsten Ämter mußte beim Sultan eingeholt werden. Dafür waren große Geldsummen zu bezahlen. So bedurfte der Bewerber vor allem der Parteigängerschaft begüterter Kreise, die angesichts der Rechtsordnung im islamischen Staat selbstverständlich ihrerseits ein Interesse hatten, daß die kirchlichen Ämter ihnen günstig gesinnten Klerikern zufielen. Großen Einfluß besaßen bisweilen die Gesandten der europäischen Mächte, die je nach Konfessionszugehörigkeit einen Repräsentanten dieser oder jener theologischen Gruppierung unterstützten und dies um so lieber taten, als ihr Einfluß im Osmanenreich stieg, wenn wichtige Ämter der Griechen in der Hand ihrer Freunde waren.

Die Jesuiten, die nach der osmanischen Staatsordnung als Ausländer katholischen Glaubens dem französischen Gesandten zugeordnet waren[9], wurden in die Parteikämpfe verwickelt. Um deren Ausmaß zu verstehen, muß man sich der Härte entsinnen, in der die Parteien einander gegenüberstanden. Man spann nicht nur Intrigen und kaufte nicht nur die Vertreter der Staatsmacht, um die Gegenseite auszumanövrieren. 1638 brachte der Streit einem prominenten Hierarchen sogar den Tod: Kyrill Lukaris wurde von den Janitscharen im Bosporus ertränkt. Sein Gegenspieler Kyrill Kontaris ließ den ermordeten Kyrill Lukaris bald nach dessen Tod von der Synode zum Ketzer erklären und hielt seinen Sieg für gekommen. Aber schon im folgenden Jahr setzte die Synode auch ihn ab und erreichte seine Verbannung. Auf dem Weg ins Exil wurde auch er ermordet.

Die Nachrichten über die kalvinisierenden Tendenzen des Kyrill Lukaris, die nach Polen-Litauen gelangt waren, gefährdeten das dortige Aufbauwerk des Metropoliten Petru Movila. So bezog sich dieser auf den Umstand, daß der Patriarch einen gewaltsamen Tod erlitt, und mühte sich, die Griechen, die es aus eigener Anschauung besser wußten und daher lange nicht mittun wollten, dafür zu gewinnen, in Kyrill Lukaris einen Märtyrer für den heiligen Glauben zu sehen[10]. Als diese Sichtweise durchgesetzt war, propagierte man alsbald, daß die Jesuiten schuld gewesen seien am Märtyrertod dieses Mannes. Bis in die Gegenwart hat man dieses Märchen ernsthaft kolportiert, obwohl es bereits aus dem Jahr 1644 ein Schreiben der Synode von Konstantinopel an den Moskauer Zaren gibt, das den Mord ausschließlich auf kirchenpolitische Ränke der Gegenpartei unter den griechischen Hierarchen zurückführt und beim sehr ausführlichen Bericht über die Ereignisse überhaupt nicht auf theologische Themen oder konfessionelle Spannungen zu sprechen kommt[11]. Wir freuen uns, wenigstens von einem schweren Konflikt mitteilen zu dürfen, daß er nur auf dem Papier, nicht in Wirklichkeit stattfand.

2. Seit ihrer Gründung im Jahr 1622 nahm sich die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung auch der Kirchen des christlichen Ostens an. Sie sandte Angehörige verschiedener Orden an mehrere Orte im Osmanenreich, unter ihnen auch zahlreiche Jesuiten. Der geistliche Eifer der Missionare, ihr für die Landesverhältnisse überragender Bildungsstand und das Ansehen ihrer Heimatländer in den Augen der Christen des Osmanenreichs machten sie in den Ortskirchen willkommen. Zunächst entfalteten sie in den Kirchen, zu denen sie gesandt waren, ihre Tätigkeit in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung, Schulwesen und Caritas nahezu ebenso, wie dies ihre Mitbrüder in katholischen Diözesen neben dem katholischen Pfarrklerus taten[12]. Die Normen unseres heutigen Kirchenrechts lassen dies nicht mehr zu, denn obgleich die Missionare katholische Ordensleute in ausdrücklicher jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren Ordensgenerälen blieben, war ihr Wirken real, allerdings in kanonisch nicht eindeutig definierter Weise ins Leben der östlichen Ortskirchen einbezogen.

Reiches einschlägiges Material ist enthalten in diversen Publikationen von Jesuiten und in ihren sogenannten „Lettres édifiantes", die sie nach und nach in verschiedenen Sprachen drucken ließen, um ihre Gönner und Förderer über die Früchte ihrer Missionsarbeit zu unterrichten[13]. Greifen wir ein Beispiel heraus: Der französische Jesuit P. Richard berichtet[14] von einem griechischen Bischof, der im Oktober 1650 im Auftrag des ökumenischen Patriarchen als Visitator nach Santorina kam. Der Visitator habe einen Jesuiten beim Predigen zugehört und sei über das Wirken der Patres so froh gewesen, daß er ihnen auf ihre Bitte um Predigterlaubnis für die griechischen Kirchen des Archipels eine Urkunde ausstellte, in der er „alle Priester und Amtsinhaber unter der Jurisdiktion seines

Patriarchen aufforderte, uns (die Jesuiten) in allen ihren Kirchen wie ihn selbst aufzunehmen und unseren Vätern ohne Widerspruch überall, wo es die Väter wünschen, das Predigen des Wortes Gottes zu erlauben". Die Erlaubnis zum Beichthören war darin eingeschlossen. Leider kam es alsbald zu Konflikten, weil die Jesuiten zu einem einseitigen Urteil über verschiedene griechische Kirchenbräuche kamen, indem sie diese an jener Theologie maßen, die sie in ihren heimatlichen Ausbildungsstätten studiert hatten. Im vorliegenden Fall widersetzten sie sich obstinat der Verehrung von Gregor Palamas, weil ihnen dessen Theologie als mit ihrer eigenen Gotteslehre unvereinbar galt. Es kam zu Reibereien mit dem griechischen Klerus, und aus einem Schreiben eines Mitbruders von P. Richard erfahren wir, daß derselbe griechische Bischof, der die Predigterlaubnis erteilt hatte, nach ein paar Jahren die Exkommunikation aussprach gegen jene, die weiterhin bei den Jesuiten zur Predigt oder zur Beichte gingen[15]. Die Wirren legten sich wieder. An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert berichten die Jesuiten von dort wieder Analoges zu dem, was wir von P. Richard erfahren[16].

Einige Generationen hindurch stützten sich hohe und höchste orientalische kirchliche Würdenträger auf die Missionare ebenso wie auf die Mönche ihrer eigenen Kirche. Welches Echo das Wirken der abendländischen Missionare in den Herzen von Klerus und Volk fand, läßt sich nicht zuletzt aus den zahlreichen Fällen erkennen, in denen ihre Schüler in hohe hierarchische Ämter gewählt wurden oder bei Bischofswahlen der Rat der Missionare gesucht und gehört war. Doch auf die Dauer führte ihr Wirken zur Parteibildung in den östlichen Kirchen, denn nicht in wechselseitigem Geben und Nehmen, bei dem die Missionare und die örtliche Christenheit ihre Charismen eingebracht und ihre Desiderate ausgesprochen hätten, wurde erforscht, wie die Pastoral in rechter Weise zu gewährleisten sei. Die Kongregation für die Glaubensverbreitung erarbeitete dafür in Rom die Direktiven. Sie verlangte, daß sich die orthodoxe Seite in vielerlei Hinsicht dem lateinischen Vorbild angleiche. Je deutlicher die Zentrale den Missionaren den Weg wies, desto weniger Möglichkeit verblieb diesen, noch hinzuhorchen auf das, was den östlichen Christen wichtig und richtig erschien. Schließlich kam es soweit, daß nur mehr diejenigen zu den Missionaren stehen konnten, die abstrichlos die römischen Bedingungen erfüllten und „ins Vaterhaus der wahren Kirche zurückkehrten", aus dem einst – so beschrieben neuerdings die Katholiken den Abbruch der Communio – „die Väter der orthodoxen Christen ausgezogen waren".

So führte der Einsatz der Missionare, der im 17. Jahrhundert als Hilfe für die östlichen Kirchen im Osmanenreich gedacht war, ab dem 18. Jahrhundert zu deren Zerbrechen. Neben der orthodox verbleibenden Mehrheit kam es zu mit Rom sich unierenden Minderheiten. Diese wurden zu Gegenkirchen der östlichen Ortskirchen und zu deren Rivalinnen; bis in unsere Tage belasten sie das ökumenische Klima schwer.

Rußland und der Jesuitenorden

1. Als erster Jesuit kam Antonio Possevino nach Moskau. Als er 1581 dorthin aufbrach, war er nicht beauftragt, in Rußland ein Haus der Jesuiten zu begründen; er reiste im diplomatischen Dienst des Papstes, um Frieden zu vermitteln zwischen dem polnischen König Stefan Bathory und dem Moskauer Zaren Ivan IV. und um das Zarenreich für eine Liga gegen die Türken zu gewinnen. Außer dem politischen Auftrag[17] sollte er die an der päpstlichen Kurie schon seit langem erwogenen Pläne weiterverfolgen, mit römischer Hilfe in Moskau ein Patriarchat zu errichten, damit die ostslawische Christenheit dem Einfluß Konstantinopels entzogen werde und auf die Seite Roms überträte[18]. Possevino, der erfolgreich war als Friedensvermittler zwischen Polen und Rußland, vermochte die alten kirchenpolitischen Bestrebungen Roms, Moskau für sich zu gewinnen, nicht voranzubringen. Als 1589, bald nach Possevinos Reise, Jeremias II. von Konstantinopel dem Moskauer Metropoliten den Patriarchenrang zuerkannte, mußten diese überhaupt eingestellt werden. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts folgten zuerst noch Versuche, dem Einfluß des von Konstantinopel her errichteten neuen Moskauer Patriarchats dadurch entgegenzuwirken, daß der Kiever Metropolit mit dem Segen Roms ebenfalls zum Patriarchen erhoben würde[19]. Auch diese Bestrebungen, die unmittelbar mit den kirchlichen Auseinandersetzungen zusammenhingen, welche letztlich durch die von Petrus Skarga vertretene Ekklesiologie verursacht worden waren, bleiben ergebnislos. Sie wurden nicht mehr in Erwägung gezogen, nachdem Polen-Litauen die Stadt Kiev an den Moskauer Staat verlor.

2. Wie die erste Begegnung eines Jesuiten mit Rußland, blieben auch die späteren Beziehungen des Jesuitenordens zu Rußland ein Knäuel aus geistlichen Anliegen, Kirchenpolitik und Staatsräson. Zwischen 1684 und 1719 waren Jesuiten aus Böhmen und Mähren in Rußland als Seelsorger und Schulmänner tätig. Sie errichteten kein Haus ihres Ordens, sondern wirkten als Gesandtschaftsgeistliche des Römischen Kaisers in der Seelsorge an Katholiken, die sich in Rußland aufhielten. Für deren Kinder eröffneten sie auch eine Schule, an der sich bald auch Kinder angesehener Moskauer Familien einfanden. Das große Ansehen der Patres und ihre Erfolge führten dazu, daß die erste Gruppe von ihnen, die sich offen als Jesuiten bekannt hatte, 1685 das Land wieder verlassen mußte. Nach einigen Jahren erreichte der Wiener Hof, daß katholische Priester, die keine Jesuiten waren, in Rußland tätig werden durften. Ab 1698 übernahmen Jesuiten, die ihre Ordenszugehörigkeit geheim hielten und als Weltpriester auftraten, deren Dienst. Sie wurden einflußreich, als Jesuiten identifiziert und 1719 des Landes verwiesen[20]. Von da an war das Zarenreich den Jesuiten für längere Zeit verschlossen.

Daß nicht nur einzelne Jesuiten nach Rußland kamen, sondern der Jesuiten-

orden als solcher dort Fuß fassen konnte, ist der Expansionspolitik des Zarenreichs zu verdanken. Denn durch die polnischen Teilungen wurden Jesuiten zu Untertanen der Zaren. Weil sie recht schnell die neuen politischen Realitäten anerkannten, erlangten sie Wohlwollen beim Herrscherhaus und konnten ihr Wirken in Seelsorge und Schulwesen fortführen. Als bald danach der Jesuitenorden vom Papst aufgehoben wurde, ermöglichte die gewiß nicht katholikenfreundliche Zarin Katharina II. den Fortbestand des Ordens. Sie wollte dem Land die modernen Jesuitenschulen erhalten. Um der Schulen willen durfte der Orden in Rußland sogar aufblühen, solange er von Rom aus verboten war. Nach seiner Wiederzulassung durch den Papst wurden 1820 die Jesuiten aber aus Rußland verwiesen, und es blieb dort bei einem strikten Jesuitenverbot bis zum Ende der Zarenherrschaft.

Doch in der Emigration traten einige hochgebildete Männer aus der russischen Oberschicht bei den Jesuiten ein. Sie hielten im Orden den Wunsch auf Eroberung Rußlands für die katholische Kirche wach. P. Michael d'Herbigny SJ war der Koordinator aller Aktivitäten, die nach der russischen Revolution bis in die dreißiger Jahre von Katholiken für Rußland und die russische Kirche gesetzt wurden. In einer neuen Arbeit über ihn[21] werden die auf Rußland bezogenen Pläne und Aktivitäten von Jesuiten des 19. Jahrhunderts skizziert, und es wird gezeigt, daß man unter d'Herbigny auch noch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in der Mentalität der früheren Generationen dachte und handelte. Denn mit den früheren russischen Konvertiten betrachtete d'Herbigny die staatskirchliche Ordnung im Zarenreich als das Grundübel der russischen Kirche, und mit ihnen hielt er diese Kirche für dekadent. Weil er im Moskauer Patriarchat, das 1917 wieder errichtet wurde, nichts anderes sah als nur die Nachfolgerin der Staatskirche des Zarenreichs, stand er ihm voller Mißtrauen gegenüber. Er, der in den Schicksalsjahren nach der Revolution die Haltung der katholischen Kirche zu Rußland wesentlich prägte, meinte, nur eine Beerbung der orthodoxen Kirche Rußlands durch die katholische Kirche könne dort das Christentum erhalten. So geht es denn auch sehr stark auf seinen Einfluß zurück, daß man im 1929 begründeten römischen Päpstlichen Collegium Russicum über längere Zeit meinte, sich auf einen Einsatz im Dienst einer „Heimholung" der orthodoxen Russen in die katholische Kirche vorbereiten zu sollen. Hätte die politische Wirklichkeit die Absolventen des Kollegs nicht an der Verwirklichung dieser Pläne gehindert, wäre es wieder zu einem schweren Konflikt gekommen.

Vom Jesuiten d'Herbigny, der solchermaßen dachte, offene Sympathien für die sogenannte Erneuererkirche[22] hegte und zur Russischen Orthodoxen Kirche sehr reserviert war, wurden zumindest eine bestimmte Zeitlang die Aktivitäten der katholischen Kirche gegenüber dem Moskauer Patriarchat entscheidend geprägt. Ihm wurde weder vom katholischen Klerus in der Sowjetunion energisch widersprochen, noch stieß er bis zu seinem überraschenden Sturz im Jahr 1933

im Vatikan oder beim katholischen Episkopat des westlichen Auslands auf ernsten Widerspruch. Man wird also neben vielem, was in der Geschichte unserer Kirchen geschah, besonders an das Wirken dieses Jesuiten denken müssen, wenn man verstehen will, warum es großer Anstrengungen bedurfte und noch weiter bedarf, um zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und Rom ein volles Vertrauensverhältnis zu schaffen.

Das Studium der authentischen Traditionen des christlichen Ostens

Es ist leicht, die Dinge aus der Rückschau besser zu wissen und aufgrund der Früchte, die erwuchsen, über Wert und Unwert des Vergangenen zu befinden. Verwerflich wäre es, trotz der Lehren der Geschichte alte Fehler erneut zu begehen. Aber nicht weniger verwerflich wäre es, aufgrund späterer Einsichten über die früheren Generationen den Stab zu brechen. Wir mußten von Fehlern reden, die durch Jesuiten bei der Begegnung mit dem christlichen Osten geschahen. Es liegt uns fern, die Patres, die wir erwähnten, dabei persönlich anzugreifen. Jene Jesuiten, die Mitverursacher der schweren Konflikte wurden, verdienen im Gegenteil durchwegs höchsten Respekt. Wir zollten schon wiederholt ihrer Lauterkeit und Opferbereitschaft Anerkennung, und dies sei ausdrücklich wiederholt. In der Kritik, die wir trotz Hochachtung an ihrem Vorgehen üben mußten, wissen wir uns einig mit Gelehrten aus der Gesellschaft Jesu, die unter Würdigung des persönlichen Einsatzes ihrer Mitbrüder deren Fehler ebenfalls offen ansprechen, damit zur größeren Ehre Gottes in Zukunft Besseres geschehe.

P. d'Herbigny, dem wir in vielen Dingen nicht folgen können, hat Bahnbrechendes getan, als er wesentlich mithalf beim Aufbau des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom. Dies ist eine Lehr- und Forschungsstätte, an der sich Jesuitenpatres seit Jahrzehnten mit Erfolg um eine wirkliche Kenntnis der authentischen Traditionen des christlichen Ostens bemühen und um Wertschätzung dafür im eigenen Orden und in der katholischen Kirche insgesamt. Die gehaltvollen Publikationsreihen der Jesuiten, die dort in stiller Treue forschten, und die inzwischen weltweit ausgedehnte Weiterarbeit ihrer Schüler wären Grund, auf unseren Überblick über die großen Taten, die zu Konflikten führten, nun einen ebenfalls umfangreichen Bericht über echtes Würdigenlernen der Traditionen des christlichen Ostens folgen zu lassen.

Das Zweite Vatikanische Konzil konnte im Gegensatz zu dem, was wir berichten mußten, einsehen und aussprechen, daß die Fülle der christlichen Tradition nur dann in Treue gewahrt werden kann, wenn die große Bedeutung erkannt wird, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt (UR 15). Die Jesuitenprofessoren am Orientale haben dieser Einsicht vorgearbeitet. Der Jesuit Au-

gustin Kardinal Bea half, sie den Konzilsvätern nahezubringen. Im offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche muß sie zur Grundlage aller Beziehungen zwischen den leider noch immer getrennten östlichen und westlichen Christen gemacht werden.

ANMERKUNGEN

[1] MHSJ 63, 3.

[2] F. Roz, De erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientali versantur (Rom 1928).

[3] T. Beiene, La politica cattolica de Seltan Sägäd I (1607–1632) e la missione della Compagnia di Gesù in Etiopia. Precedenti, evoluzione e problematiche: 1589–1632 (Rom 1983).

[4] E. Chr. Suttner, Plädoyer für eine Orientalistik im Dienst der Ökumene, in: Der Christl. Osten 44 (1989) 228–244.

[5] W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg 1963) 211 f.

[6] E. Chr. Suttner, Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jhs. in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten 25 (1982) 67–74.

[7] Ausführlich hierzu ders., Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: Ostk. Studien 39 (1990) 3–21; Gründe für den Mißerfolg der Brester Union, in: Der Christl. Osten 45 (1990) 230–241.

[8] Zur Tätigkeit der Jesuiten im Zentrum des osmanischen Reichs vgl. DThCath 3, 1504 f.

[9] Für die völkerrechtl. Verankerung der Zuständigkeit des französischen Gesandten vgl. P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen (Berlin 1958).

[10] Quellenbelege bei E. Chr. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen (Wien 1978) 232–239.

[11] Das Schreiben ist zit. in: Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: Kirche im Osten 32 (1989) 51–53.

[12] Vgl. E. Chr. Suttner, Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum, in: Ostk. Stud. 35 (1986) 141; ders., Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio, ebd. 36 (1987) 134–137.

[13] C. Karalevskij, Verbali delle conferenze patriarcali sullo stato delle chiese orientali (Poliglotta Vaticana 1945) 562–565.

[14] F. Richard, Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Saint-Erini... depuis l'établissement de Pères de la Compagnie des Jesus (Paris 1657) 59 f.

[15] V. Laurant, Le P. Francois Bossiers SJ, in: L'unité de l'Eglise 12 (1934) 283.

[16] Karalevskij, a. a. O. 573–575.

[17] W. Delius, Antonio Possevino SJ und Ivan Grosnyj (Stuttgart 1962).

[18] Vittorio Peri von der Biblioteca Vaticana erstellte aus römischen Archiven eine umfangreiche Dokumentensammlung, die vor der Veröffentlichung steht. Sie enthüllt bisher unbekannte Aspekte der russisch-römischen Beziehungen im 15./16. Jh.

[19] Dokumente bei E. Smurlo, Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609–1654) (Prag 1928).

[20] A. V. Florovsky, Čeští Jesuité na Rusi (Prag 1941) 109–356.

[21] L. Tretjakewitsch, A Jesuit Approach to Christian Unity. Bishop Michel d'Herbigny's Lifelong Preoccupation with Russia (Würzburg 1991).

[22] Die Führer der „Erneuererkirche" meinten wie zunächst auch verschiedene Kreise im Ausland, daß die Antikirchlichkeit der Sowjetbehörden nur eine politische Folgeerscheinung der früheren Staatskirchenordnung sei; sie erkannten den grundsätzlichen ideologischen Kampf der neuen Staatsführung gegen jegliche Religion nicht rechtzeitig als solchen; vgl. J. Chrysostomus, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. 1 (München 1965) Kap. 5 u. 6; R. Rößler, Kirche und Revolution in Rußland (Köln 1969) 139–144; A. E. Levitin-Krasnov, Böse Jahre. Memoiren eines russischen Christen (Luzern 1977); ders., Očerki po istorii russkoj cerkovnoj smuty, 3 Bde. (Küssnacht 1977); P. Hauptmann, G. Stricker, Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (Göttingen 1988) 669–690.

Friedrich Janssen

Die Kirche zwischen Kontinuität und Aggiornamento

Jeder Versuch einer ekklesiologischen Positionsbestimmung muß sich an zwei Polen orientieren: Der erste Markierungspunkt ist die bleibende Identität der Kirche hinsichtlich ihres Sendungsauftrags, nämlich der Weitergabe des Evangeliums Christi, was eine fundamentale Konstanz und Kontinuität gebietet; der andere Pol ist das Postulat einer jeweiligen existentiellen Interpretation und Aktualisierung der christlichen Botschaft. Die Kirche muß das, was Jesus Christus gesagt hat, konservieren – insofern ist sie strukturell konservativ in des Wortes ursprünglicher Bedeutung –, kontinuierlich überliefern und zugleich situativ deuten. So steht sie ständig zwischen Bewahrung und Bewährung, zwischen der Notwendigkeit, das Evangelium zu bewahren, und den Herausforderungen der Zeit, unter denen sich die göttliche Heilsoffenbarung zu bewähren hat, zwischen Tradition und Fortschritt.

Die in Rede stehende Kirche läßt sich nicht mit rein soziologischen Begriffen wie Institution oder Amtskirche adäquat definieren, Kirche ist vielmehr das von Christus selber eingesetzte Heilszeichen für die Menschen, ein Mysterium, „ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ [1]. Diese Kirche schließt eine Reduzierung auf Hierarchie und „Klerikalkirche“, also Papst, Bischöfe, Priester, Diakone aus; das ganze „Volk Gottes“(LG 9–17) ist konstitutiv für die Kirche. „Christus hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht‘.“ Bei aller Differenz des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen und des hierarchischen Priestertums des Dienstes sind beide dennoch „einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil“ (LG 10), vor allem an dessen prophetischem Amt. So gehören zu den Faktoren der Dogmenentwicklung nicht nur das kirchliche Lehramt, sondern auch – und dies wird vielfach vergessen – die Meditation und Reflexion der Gläubigen, ja im Glaubenssinn (sensus fidelium) artikuliert sich die Irrtumslosigkeit der Gesamtkirche.

„Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi ... Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den ... Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer

tiefer in den Glauben ein" (LG 12). „Christus erfüllt sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, ... sondern auch durch die Laien ... Er rüstet sie mit dem Glaubenssinn aus" (LG 35).

Alle zusammen, Hierarchie und Gläubige, bilden das eine Volk Gottes, den einen mystischen Leib Christi, also die Kirche, die Ecclesia: die von Gott herausgerufene Heilsgemeinschaft und Gemeinde des Herrn.

Die kerygmatische Grundfunktion der Kirche

Neben Liturgie und Diakonie gehört die Martyria, das Zeugnis, zu den kirchlichen Grundvollzügen. Diese Glaubensbezeugung steht in einem heilsgeschichtlichen Duktus: Gott hat das Heil des Menschen im Alten Bund immer wieder angesagt. Im Neuen Bund hat er das Heil durch Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, endgültig ausgesagt. Diese Frohbotschaft wird jetzt durch die Kirche weitergesagt. Gott ist immer auf Sendung: „Er spricht zu uns – um es im modernen Bild zu sagen – im ‚Ersten Programm' des Alten Testaments, im ‚Zweiten Programm' des Neuen Testaments, im ‚Dritten Programm' der Kirche."[2] Im Alten Testament hat er uns immer wieder die Sendung eines Retters und Erlösers angesagt durch das Wort der Propheten, durch sichtbare Ereignisse und Vorzeichen. Im Neuen Testament hat er seine Botschaft verkündet durch sein menschgewordenes Wort, durch Jesus Christus, den er gesandt und in dem er sich total hineingesprochen hat in diese Welt und in unser Leben. Gott hat hier sein letztes Wort gesagt (Hebr 1, 1 ff.). Er kann gar nicht mehr sagen, als er durch Jesus Christus gesagt hat. Gott spricht weiter zu uns in der Kirche, der er den Heiligen Geist gesandt hat, durch dessen Wirken die göttliche Botschaft hörbar und sichtbar gemacht wird. Als Trägerin der Offenbarung hat die Kirche „die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen" (LG 5). Diese kerygmatische Grundfunktion der Kirche umfaßt die Verkündigung, Weitergabe, Deutung, Präzisierung und Aktualisierung der göttlichen Offenbarung Jesu.

Ein fundamentales Merkmal der kirchlichen Verkündigung ist deren *Kontinuität*. Das Kerygma der Kirche muß – allein schon unter soteriologischen Aspekten, da es um das Heil der Menschen geht – die Identität der Botschaft Jesu wahren, was das Postulat einer konstanten Tradition und kontinuierlichen Lehre impliziert. Diesem Erfordernis einer getreuen und unverfälschten Weitergabe der christlichen Botschaft sah sich auch das Zweite Vatikanische Konzil verpflichtet. „Das 21. Ökumenische Konzil ... will die katholische Lehre rein, unvermindert und ohne Entstellung überliefern, so wie sie trotz Schwierigkeiten und Kontroversen gleichsam ein gemeinsames Erbe der Menschheit geworden ist."[3] Die Tradierung der Offenbarung schließt die Notwendigkeit einer Garantie für die Selbigkeit der Wahrheit ein.

Die Weitergabe des Evangeliums erschöpft sich aber nicht in einer starren, statischen Tradition und Repetition desselben, sie vollzieht sich vielmehr in einem dynamischen *Entfaltungsprozeß*, in einer fortschreitenden Auslotung der Offenbarungsinhalte. Verkündigung heißt nicht nur tradieren, sondern interpretieren und aktualisieren.

In der kirchlichen Verkündigung kommt dem *„Aggiornamento"*, einem von Papst Johannes XXIII. geprägten Schlüsselbegriff zum Verständnis seiner konziliaren Ekklesiologie, eine enorme Relevanz zu. Der Begriff bedeutet wörtlich: „An-tagung", „Heutigung", das heißt, die Botschaft Jesu muß von der Kirche „an-getagt", von den Erfordernissen des Hier und Heute her beleuchtet werden. Von hier definiert der Papst die Aufgaben des Konzils so:

„Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen kostbaren Schatz (die katholische Lehre, die göttliche Offenbarung) nur zu bewahren, als ob wir uns einzig und allein für das interessieren, was alt ist, sondern wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat ... Es ist auch nicht unsere Sache, gleichsam in erster Linie einige Hauptpunkte der kirchlichen Lehre zu behandeln und die Lehre der Väter wie der alten und neueren Theologie weitläufig zu wiederholen ...; denn für solche Disputation mußte man kein Ökumenisches Konzil einberufen. Heute ist es wahrhaftig nötig, daß die gesamte christliche Lehre ohne Abstrich in der heutigen Zeit von allen durch ein neues Bemühen angenommen werde. Heiter und ruhigen Gewissens müssen die überlieferten Aussagen, die aus den Akten des Tridentinums und des Ersten Vatikanums hervorgehen, daraufhin geprüft und interpretiert werden ... Ja, die sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muß so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt. Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung." [4]

Solches „Aggiornamento" bedeutet keineswegs Opportunismus, Konformismus mit dem Zeitgeist bzw. Assimilation an ihn, wie dies von Paulus verworfen wird („Gleicht euch nicht dieser Welt an": Röm 12, 2), sondern Aktualisierung der christlichen Botschaft und deren Umsetzung in die Denkkategorien und Mentalitätsstrukturen der jeweiligen Generation. Die Kirche hat die Aufgabe, Christus allen Menschen aller Zeiten zu verkündigen.

Exemplarische Verifikationen

Das Miteinander von Tradieren und Aktualisieren, von Kontinuität und Aggiornamento der christlichen Offenbarung läßt sich an verschiedenen Beispielen aufzeigen.

Schon das *urkirchliche Kerygma* und der Prozeß der Schriftwerdung lassen eine Synthese von Traditio und Actuatio erkennen. Bei allem Bemühen um eine genuine und authentische Weitergabe der Worte Jesu erfolgt diese doch immer in kerygmatischer Intention, das heißt von einer spezifischen Theologie, insbesondere Christologie her wie auch unter Berücksichtigung des Adressatenkreises. So

gibt es einen erkennbaren Transfer des Evangeliums vom Sitz im Leben Jesu zum Sitz im Leben der Gemeinde. Die Kirche hat Jesu Botschaft unter der Inspiration des Heiligen Geistes gedeutet und weitergesagt mit Worten, die zum einen entweder die Worte Jesu selbst oder mit dessen Aussagen zumindest substantiell identisch waren, und zum anderen stets adressatenadäquat formuliert wurden. Hier wurde Gottes Wort nie nur überliefert, sondern verkündigt, in die konkrete, existentielle Situation transponiert.

Auch an der *Dogmenentwicklung* läßt sich exemplarisch sehen, wie die Kirche die Lehre Jesu bei aller Wahrung ihrer Identität je neu definiert und präzisiert hat. Das Dogma ist ein Satz, den die Kirche ausdrücklich als von Gott geoffenbart verkündigt. Ein solcher Glaubenssatz ist Interpretation der göttlichen Offenbarung durch die lebendige kirchliche Tradition in der lehramtlichen Fixierung. Dem Dogma kommt dabei eine dreifache Funktion zu. Zum einen dient es der Abwehr häretischer Positionen, zum anderen der Aktualisierung einer bestimmten Offenbarungswahrheit hinsichtlich ihrer konkreten zeitgeschichtlichen Relevanz; schließlich zielt es auf die Präzisierung dessen, was Gott geoffenbart hat.

Die Offenbarungsbotschaft ist ja weder statischer Stoff noch tote Materie, sondern eine lebendige Wirklichkeit, in die es immer tiefer einzudringen, ein Glaubensschatz, den es mehr und mehr zu heben gilt. Jesu Worte selbst weisen darauf hin. „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh 14, 26); „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen" (Joh 16, 13). So ist seit der urkirchlichen Zeit ein Auslotungsprozeß vom Impliziten zum Expliziten im Gang, eine dynamische Entfaltung und/oder eine ausdrückliche Formulierung dessen, was in der Offenbarung enthalten ist. Die „apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt. Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen ..., durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen."[5]

Ein Dogma steht voll und ganz in der Kontinuität der kirchlichen Tradition, zugleich „aggiorniert", „heutigt" es die konstant bleibende Botschaft Jesu. Eine solche „An-tagung" kann auch angesichts der Herausforderungen neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse notwendig werden. So sind etwa die Dogmen von der Schöpfung und der Erbsünde mit der Evolutionstheorie integriert worden. Die unerläßliche Neuinterpretation hat aber die wesentlichen Aussagen der Schöpfungs- und Erbsündenlehre nicht in Frage gestellt. Ein Dogma, das sich so unter dem Impuls des Gottesgeistes aus der theologischen Reflexion des kirchli-

chen Lehramts und aus der gläubigen Überlegung aller Getauften herauskristallisiert, ist kein Zusatz zum ursprünglichen Evangelium oder gar eine neue Offenbarung, sondern eine amtliche, für die ganze Kirche verbindliche Auslegung der ein für allemal ergangenen Offenbarung, deren Wahrheit und Bedeutung für den Glauben transparenter gemacht werden. Dogmenentwicklung und Dogmatisierung gefährden nicht die Identität der Offenbarungswahrheiten und des Glaubens der Kirche; ein und derselbe Glaube erscheint vielmehr in je neuem Licht[6].

Fragt man nach dem methodologischen Prinzip theologischer Forschung und Erkenntnis, so sagt das Erste Vatikanische Konzil über die Möglichkeiten der Vernunfterkenntnis: „Wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft eifrig, fromm und lauter forscht, erlangt sie mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in die Geheimnisse, und zwar eine überaus fruchtbare, sowohl aus der Analogie zu dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, wie aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen.“ [7] Betrachtet man die einzelnen Offenbarungs- und Glaubenswahrheiten nicht isoliert, sondern in ihrem Wesenszusammenhang, und zwar auch im Hinblick auf ihre Heilsbedeutung für den Menschen und dessen ewiges Ziel, so eröffnen sich neue Erkenntnismöglichkeiten und Perspektiven.

Hiervon ausgehend, läßt sich zum Beispiel der innere Zusammenhang der *Glaubenswahrheiten über Maria* erhellen. Aus der Zusammenschau der mariologischen Dogmen ergeben sich zwei Kategorien: Die altkirchlichen Mariendogmen sind christologische Glaubenswahrheiten, welche die Person des Gottmenschen Jesus Christus zum Inhalt haben; die neuzeitlichen Lehraussagen über Maria haben überwiegend soteriologischen, also Christi Erlösungswerk und dessen Ausstrahlung und Auswirkung betreffenden Charakter. Während die Glaubenswahrheit über die Unbefleckte Empfängnis verdeutlicht, wie die Erlösung bereits am Anfang, im ersten Moment der irdischen Existenz Marias effizient wird, zeigt das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel die Vollendung jenes göttlichen Heilshandelns auf.

Diese beiden marianischen Wahrheiten neueren Datums illustrieren übrigens sehr schön das Aggiornamento der kirchlichen Marienlehre. Der Glaubenswahrheit von der Unbefleckten Empfängnis wohnt diese Verkündigungsabsicht inne: Einer vom aufklärerischen, den Menschen verabsolutierenden Denken geprägten Zeit und Generation wird ein soteriologisches Dogma zugesprochen, um aufzuzeigen, daß der Mensch sich nicht selbst erlösen kann, sondern ganz und gar auf Gottes Gnade, Heil und Rettung angewiesen ist, wie es sich bei Maria auf besondere Weise manifestiert. Die Verkündigung der Glaubenswahrheit von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel im Jahre 1950 erfolgt zu einer Zeit, in der die Menschen unter dem Eindruck der schrecklichen Geschehnisse des Zweiten Weltkrieges leiden, der über 50 Millionen Menschenleben gefordert, das Menschenbild sowie den Sinn des Lebens zerstört und totale Resignation ausgelöst

hatte. Es war ein Signal der Hoffnung vonnöten, das Wert und Würde des Menschen wiederaufleben sowie dessen Ursprung und Ziel ins Blickfeld kommen ließ: Der ganze Mensch ist zu ewiger Existenz bei Gott berufen. Eine Synopse der Mariologie offenbart nicht nur den Sinnzusammenhang, die Kohärenz und Harmonie der einzelnen Wahrheiten über die Mutter des Herrn, sondern zugleich auch deren Konstanz und kerygmatisch gebotene Heutigung.

Ein Paradebeispiel für die Synthese von Kontinuität und Aggiornamento sind auch die Dokumente des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Sie sind durch ein Doppelgesicht gekennzeichnet, indem an der „alten" kirchlichen Lehre festgehalten, aber auch neue Akzente und Perspektiven eröffnet werden. Man kann hier von einem förmlichen Nebeneinander von traditioneller Lehre und neuen Konzeptionen oder Leitlinien sprechen: „Besondere Beachtung verdient das methodische Verfahren, mit dem das Konzil zwei Anliegen – Erneuerung der Kirche und Wahrung der Kontinuität – miteinander verbunden hat ...: Neben eine Lehre wird eine andere oder neben eine vorkonziliare Formulierung und Akzentsetzung wird eine neue Formulierung und Akzentsetzung gestellt."[8] Dies läßt sich an der konziliaren Lehre von der Kirche festmachen: Die Mystici-Corporis-Ekklesiologie wird durch die Communio-Ekklesiologie ergänzt als Basis für ein erneuertes Verständnis der Kirche, das den heilsgeschichtlichen Volk-Gottes-Gedanken aufgreift und die gemeinsame Würde aller Glieder betont. Das Juxtapositionsprinzip, also das Nebeneinanderstellen von Altem und Neuem, verifiziert sich an folgenden Konkretionen: „So wird zum Beispiel in der Kirchenkonstitution neben die Lehre des Ersten Vatikanums vom Primat des Papstes die Lehre vom Gemeinschaftscharakter der Kirche und der kollegialen Struktur des Amtes gestellt ... Ferner wird das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes dem Kapitel über die Hierarchie oder an anderer Stelle der Lehre von der Unfehlbarkeit des Lehramts die Lehre von der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche im Glauben vorgeordnet."[9]

Ein weiteres Beispiel für die Juxtaposition von alter und neuer Lehre findet sich in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate". Statt von der alleinseligmachenden Kirche zu sprechen, anerkennt die Kirche das Wirken des Gottesgeistes auch in anderen Religionen, ohne jedoch das ausschließliche Heil in Christus zu relativieren: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14, 6)."[10] Von hier ergibt sich auch die Notwendigkeit einer Inkulturation des christlichen Glaubens. Dieser darf nicht einseitig mit abendländischen Kate-

gorien importiert werden, sondern muß „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen – in den nichtchristlichen Religionen – finden, anerkennen, wahren und fördern“ [11].

Insgesamt kristallisiert sich aus allen Dokumenten des Zweiten Vatikanums als Quintessenz heraus: „Ziel des Konzils war die Erneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Aufgaben in unserer Zeit.“ [12] Dieses kluge Nebeneinander von traditioneller und konziliarer Theologie, von alter Lehre und neuer Akzentuierung, verbietet nun aber auch eine selektive Rezeption der Konzilsaussagen. Wenn es dem Konzil um ein zeitgemäßes und vertieftes Verständnis der bleibenden Offenbarungswahrheiten ging und es sich dabei der parataktischen Methode bediente (Neues neben Altes setzen), kann es nicht angehen, daß seine Aussagen nach dem Auswahlprinzip aufgegriffen und gedeutet werden. „Wo es sich um die Juxtaposition zweier Lehren handelt, ist sowohl der Wille des Konzils zur Kontinuität wie der zu einer neuen Orientierung zu berücksichtigen. Eine sogenannte progressive Interpretation hat bisweilen vergessen, daß das Konzil nichts von den Dogmen des Tridentinums und des Ersten Vatikanums zurückgenommen hat. Wohl hat es diese Dogmen in dem Sinn relativiert, daß es deren Formulierung nicht mehr als absolut letzten Entwicklungsschritt des Glaubensverständnisses betrachtete und dieselben in die gesamte Glaubenstradition einbettete. Eine sogenannte konservative Interpretation hat bisweilen vergessen, daß die Konzilsväter bei allem Willen zur Kontinuität die Lehren durchaus unterschiedlich gewichteten.“ [13] Ebenso wäre es unzulässig, aus der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils die Einebnung oder gar Eliminierung des kirchlichen Amtes, die völlige Autonomie der Orts- und Teilkirchen oder etwa eine *totale* Demokratisierung der Kirche zu fordern. Will man den Intentionen des Konzils gerecht werden, darf man dessen doppelte Finalität nicht aus dem Auge verlieren: nämlich zum einen die Substanz der christlichen Botschaft zu wahren und zum anderen deren Transfer in die heutige Zeit zu ermöglichen, ohne konformistisch zu werden [14].

Die Kirche hat, was ihre Formalstruktur betrifft, im Lauf ihrer Geschichte oft ihr Gewand gewechselt [15]. Hinsichtlich ihrer Lehre aber, sofern es sich um die wesentlichen Elemente der Botschaft Jesu handelt, hat sie ihre Identität nie verloren. Dabei ist es ein faszinierendes Phänomen, wie die Kirche zu allen Zeiten bei aller Wahrung des Evangeliums Christi dieses nicht nur konserviert, sondern lebendig überliefert hat. Konstanz und Selbigkeit der Wahrheit mögen Variationen in der Formulierung und existentiellen bzw. situativen Umsetzung erfahren haben, sie sind aber niemals kompromittiert worden. „Kontinuität und Erneuerung bestätigen den bleibenden Wert der Lehre der Kirche.“ [16] So ist die Kirche – und wird sie immer sein – ein untrügliches Signum für Kontinuität und Aggiornamento.

ANMERKUNGEN

[1] Zweites Vatikanum, Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" 1 (zit.: LG).
[2] F. und H. Janssen, Gott ist immer auf Sendung (Kevelaer 1981) 12.
[3] Johannes XXIII., Eröffnungsansprache am 11. 10. 1962, in: HK 17 (1962/63) 87.
[4] Ebd.
[5] Zweites Vat., Offenbarungskonstitution 8; vgl. F. Janssen, Die Lehre der Kirche über Maria, in: FS zur 350. Jahrfeier der Marien-Wallfahrt in Kevelaer 1642–1992, hsrg. v. J. Heckens u. R. Schulte Staade (Kevelaer 1991) 63.
[6] Vgl. ebd. 65. Zur Dogmenentfaltung: Z. Alszeghy–M. Flick, Dogma auf dem Wege, in: Theol. Brennpunkte 15 (1968); K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1 (^{3}1958) 49–90; Bd. 4 (1960) 11–50; W. Seibel, Der eine Glaube und die Vielfalt der Dogmen, in dieser Zschr. 169 (1961/62) 264–277.
[7] NR 39.
[8] H. J. Pottmeyer, Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?, in dieser Zschr. 203 (1985) 226f.
[9] Ebd. 227.
[10] Nostra aetate 2. Vgl. die Enzyklika „Redemptoris Missio" Papst Johannes Pauls II. vom 7. 12. 1990, Nr. 9: „Während die Kirche anerkennt, daß Gott alle Menschen liebt und allen die Möglichkeit gibt, ihr Heil zu wirken (vgl. 1 Tim 2, 4), glaubt sie doch, daß Gott Christus als einzigen Mittler eingesetzt hat und daß sie selbst als Sakrament umfassenden Heils bestellt ist."
[11] Nostra aetate 2.
[12] W. Seibel, 20 Jahre nach dem Konzil, in dieser Zschr. 203 (1985) 793.
[13] H. J. Pottmeyer, a. a. O. 227. S. dazu auch: Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, hrsg. v. W. Beinert (Freiburg 1991).
[14] H. Wulf, Christlicher Nonkonformismus, in dieser Zschr. 172 (1963) 291–303.
[15] K. Rahner, Kirche im Wandel, in: Schriften zur Theologie, Bd. 6 (1965) 455–478; ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1989).
[16] Johannes Paul II., Enz. „Sollicitudo rei socialis" v. 30. 12. 1987, Nr. 3.

Josef Fuchs SJ

Verantwortung

Das treibende Problem vieler Diskussionen von Fragen der Ethik ist vor allem die Verantwortung für das Tun, Handeln und Verhalten im privaten, gesellschaftlichen und öffentlichen Leben. Es geht um die sittliche Vertretbarkeit, mit anderen Worte, um die sittliche Richtigkeit dieses Tuns und Handelns. Dabei mag man sich weitgehend nicht einmal der Tatsache bewußt sein, daß Sittlichkeit hier im letzten Grund nicht nur sachliche Richtigkeit meint, sondern mit der tiefsten sittlichen Innerlichkeit derer zu tun hat, die sich ehrlich um das Problem sittlicher Richtigkeit innerweltlichen Verhaltens privat oder öffentlich mühen.

Es war wohl Immanuel Kant, der in der „jüngeren" Vergangenheit am stärksten auf die Innerlichkeit des Subjekts des Handelns, also der Person, als den eigentlichen Sitz der Sittlichkeit abgestellt hat. Sittlichkeit ist damit letztlich rechte Gesinnung, ist personale Antwortbereitschaft zu allem, was den weiten Bereich konkreten sittlichen Handelns angeht – und dieser ist größer als nur die „Pflicht" (wie Kant meint). Bekanntlich hat sich Max Weber[1] – vor allem für den Bereich der Politik – gegen eine solche einseitige „Gesinnungsethik" ausgesprochen: Im konkreten Leben und mehr als anderswo im öffentlichen Leben kommt es nach ihm nicht vor allem auf die sittliche Sauberkeit und personale Gesinnung im Bereich sittlicher Ideale an; vielmehr gehe es ohne primäre Ansehung sittlicher Gesinnung vor allem um die Vertretbarkeit und Verantwortung des Handelns im Bereich der gegebenen Wirklichkeiten in unserer Gesellschaft. Denn der vertretbaren Gestaltung dieser Gesellschaft müsse unbedingt entsprochen werden. Er hat dabei vermutlich weniger bedacht, daß er damit auch selbst eine bestimmte sittliche Gesinnung – wie er sie versteht – als die richtige fordert. Verantwortung und Gesinnung gehören eindeutig zusammen: Was ist verantwortbar und in welcher Gesinnung? Die Antworten auf diese Frage mögen verschieden ausfallen.

Im folgenden soll vor allem das heute am stärksten interessierende Problem der Verantwortung im Vordergrund stehen. Verantwortung hat irgendwie immer mit Zukunft zu tun: Was ist unter den gegebenen Umständen zu tun, sei es unmittelbar anschließend, also hier und jetzt, oder auf weitere Zukunft hin gedacht? Die politische Ethik M. Webers zeigt es. Der marxistische Ethiker Ernst Bloch[2] denkt dagegen, eher utopisch, an die Sorge um die Endgestalt der Gesellschaft, für die wir in unserem gesellschaftlichen Handeln heute uns verantwortlich wissen müssen. Anders Hans Jonas[3], der in seinen Studien über Verantwortung vielmehr darauf drängt, daß unser Handeln und Verhalten den Erfordernis-

sen unserer heutigen Gegebenheiten zu entsprechen haben. Vor allem komme es darauf an, alles zu vermeiden, was im einzelnen und in der Gesellschaft, in der Gegenwart und in der Zukunft – der unsrigen und der unserer Nachfahren – einen nicht zu rechtfertigenden Schaden anrichten könnte.

Was ist Verantwortung?

Verantwortung vor wem oder was, für wen oder was? Verantwortung meint Antwort. Wer ist es oder was ist es, dem man – ver-antwortlich – antwortet? Vielleicht ist es – vor manchem anderen – das eigene Selbst? Das Alte Testament spricht oft von der zentralen Bedeutung des Herzens als dem Innersten des Menschen im Bereich der Sittlichkeit (und der Religiosität). Paulus verwendet griechisch und neutestamentlich den irgendwie parallelen Begriff Gewissen. Auf der gleichen Linie dürfte es liegen, wenn das alttestamentliche Buch Genesis von der Schöpfung des Menschen sagt, sie sei nach dem Bild Gottes erfolgt. Das entspricht der Urerfahrung und der Urbewußtheit jedes Menschen von seiner ureigensten Wirklichkeit als sittlichem Wesen; und diese dürften selbst dann gegeben sein, wenn jemand in ausdrücklicher Reflexion das leugnen zu können oder zu müssen glaubt. Der Mensch ist sich im Grund bewußt, was er – aufs Ganze gesehen – im tiefsten sich selbst schuldet, um wirklich er selbst zu sein.

Als interpersonalem Wesen ist dem Menschen damit gleichzeitig klar, daß er auch dialogisch gegenüber dem anderen Verantwortung trägt. Und als soziales Wesen ist er sich auch der Verantwortung gegenüber der Gruppe, dem Kollektiv, der Gesellschaft, ja sogar der Menschheit und vielleicht auch gegenüber den künftigen Generationen bewußt. Explizit oder implizit ist ihm auch die Verantwortung gegenüber der transzendenten Wirklichkeit, in der alle irdische Wirklichkeit existiert, bewußt (wenn auch vielleicht nicht „gewußt"); wir nennen sie Gott. Und als Christen anerkennen wir, daß diese Wirklichkeit sich in Jesus Christus geoffenbart und sich uns mitgeteilt hat; Jesus Christus ist damit ein spezieller Referenzpunkt der Verantwortung des Christen.

Verantwortung für wen und für was? Wiederum dürfte es zunächst das eigene Selbst sein, für das wir Verantwortung tragen. Selbst unsere Verantwortung für vieles andere und für viele andere ist immer grundlegend und grundsätzlich auch Verantwortung für das eigene Selbst. Was machen wir durch unser Tun aus diesem Selbst? Aber es ist nicht nur die Verantwortung für andere und anderes, die Verantwortung für uns selbst meint den ganzen Wirklichkeitsbereich, der zu unserem Selbst gehört, ob es sich nun um unsere Geistigkeit und Geistlichkeit, um unsere Bildung und Kultur, um unsere gesunde Kraft und Einsatzfähigkeit, um unsere innerweltliche Leistung und das innerweltliche Fortkommen, um die uns Nahestehenden und um die Kollektive, zu denen wir gehören, um unsere Gesell-

schaft und die Menschheit und um deren nahe und ferne Zukunft handelt. Und die Verantwortung für das eigene Leben – das Problem zum Beispiel der Euthanasie bei voller geistiger Klarheit? Manche Theologen meinen, daß dazu die Bibel oder der christliche Glaube eine eindeutige Antwort geben. Das dürfte allerdings ein Irrtum sein[4]. Aber auch eine eindeutige rational-menschliche Antwort ist nicht leicht mit voller Evidenz zu finden[5]. Was dann nottut, ist offenbar eine verantwortliche persönliche Abwägung der zur Problemlösung anstehenden Werte. Weitgehend – aber durchaus nicht immer – wird diese Werteabwägung de facto in Abhängigkeit von tradierten und akzeptierten Lösungen gefunden werden.

Verantwortung setzt immer Können voraus; H. Jonas nennt dieses Können Macht. Das gilt schon von unserem Vermögen dem individuellen Selbst gegenüber; es hat Grenzen, und über diese Grenzen hinaus gibt es keine Verantwortung. Es gilt auch in vielen anderen Lebensbereichen; denn vielen einzelnen ist ein Können, also Macht, im Bereich der Gesellschaft und der Politik, der Wissenschaft und der Technik gegeben. Das Kollektiv oder die Gesellschaft tragen als solche im Grund keine Verantwortung (bzw. nur in analogem Sinn), zum Beispiel für Welternährung, für die Verwendung von Atomkraft, für Krieg und Frieden; die Verantwortung liegt letztlich und stets bei den vielen einzelnen als solchen, die zum Kollektiv oder zur Gesellschaft gehören und darin Einfluß ausüben. Hier gibt es dann allerdings hohe Verantwortung der einzelnen für den richtigen und erforderlichen Gebrauch und den verantwortlichen ebenso wie den unverantwortlichen Nichtgebrauch solchen Könnens; darauf wird noch zurückzukommen sein.

Wie erfährt, erkennt oder begründet man die verschiedenen Verantwortlichkeiten? Welches sind die Kriterien dafür? Eine einfache Antwort auf diese Frage dürfte es nicht geben und nicht geben können. Darum sollte auch nicht erwartet werden, daß für die vielen menschlichen Verantwortlichkeiten absolut richtige Antworten zu erwarten sind. Die Findung ist dem kontingenten menschlichen Verstehens- und Urteilsvermögen hinsichtlich der Vielfalt menschlicher Wirklichkeit anheimgegeben. Sie wird in einem geschichtlichen Prozeß geschehen und darum auch Verschiedenheiten und Änderungen aufweisen, in verschiedenen Kulturen und Zeitperioden, ja sogar in verschiedenen Lebensphasen des einzelnen. Es ist also die Geistigkeit des Menschen, die ein solches Verstehen, Werten und Urteilen unter den verschiedensten Voraussetzungen möglich macht. Weder das Alte noch das Neue Testament geben kulturunabhängige und damit allgemein und für immer gültige Weisungen. Auch die Kirche und ihr Lehramt können sie nicht geben. Was als verantwortliche Überzeugung gelten kann und muß, ist vom Verständnis der dazu geistig befähigten Menschen her zu ergründen. Das gilt ebenso vom christlich wie vom philosophisch oder atheistisch denkenden Menschen. Wenn Dietrich Bonhoeffer[6] alle Verantwortlichkeiten in dieser Welt

von Christus her ergründen wollte, so blieb dennoch auch ihm keine andere Möglichkeit als der eigene geistige Findungsversuch. Allerdings kann die Bedingtheit durch geistige Führung, durch Vorbilder, durch gemeinschaftliche Überzeugungen, durch Vergleiche innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft die Weise des Verstehens und Wertens und Urteilens in bestimmte Richtungen hinein beeinflussen. Wäre ein – doch wohl utopischer – pluralistischer Konsensversuch ein Ideal?

Verantwortung und Werte

Verantwortung meint Werte. Werte verstehen sich als Bereicherung des Menschen und der Menschheit. Sie betreffen die physische Wirklichkeit des Menschen, sein Leben und seine Gesundheit, seinen geistigen Reichtum, die Welt seiner Kultur, seine Geistlichkeit, seine Moral und seine Religiosität.

In Hinsicht auf Verantwortung erhebt sich die Frage, ob es bleibende menschliche Werte gibt, für die wir also auf jeden Fall Verantwortung zu tragen haben. Zweifellos gibt es sie, mögen sie auch nicht sehr zahlreich sein. Ungehemmte Rücksichtslosigkeit gegenüber jedwedem anderen ist, das ist wohl allgemein anerkannt, kein menschlicher Wert. Völlig beliebiges Verhalten gegenüber menschlichem Leben oder auch im Bereich der Geschlechtlichkeit ist ein bleibender Unwert. Das gleiche gilt von der völligen Beliebigkeit im kommunikativen Sprechen, vom absoluten Sich-nicht-eingliedern-Wollen in die menschliche Gesellschaft, von der grundsätzlichen Nichtunterscheidung zwischen Mein und Dein.

Solche allgemeine Wertaussagen sind äußerst bedeutsam, aber auch äußerst abstrakt; sie vermitteln allgemeinste Richtlinien für konkrete Wertverwirklichung. Sie sind universalisierbar. Die menschliche Vernunft ist in dieser Hinsicht unbeliebig. Sie fordern demnach unbedingte Verantwortung.

Jedoch bezeichnen die allgemeinen Wertaussagen nicht die konkreten, Verantwortung fordernden Werte. Das liegt daran, daß die konkreten Wertungen außer den universalisierbaren Werten gleichzeitig konkrete Tatsachen berücksichtigen müssen, diese aber nicht allgemein in gleicher Weise beurteilt und gewertet werden. Beispiele belegen das. Ist ein Embryo schon ein Homo sapiens? Von der Beantwortung dieser diskutierten Frage hängt eine Verantwortung fordernde Verhaltensnorm ab. Oder: Ist ein Fötus ein menschlicher Rechtsträger ebenso wie ein Kind nach seiner Geburt? An der Antwort auf diese Frage entzündet sich die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs. Wie sehen bestimmte Völker das Leben der Neugeborenen, wenn sie Kindestötung für berechtigt erachten (Sparta)? Wie deuten andere Völker das Gebot der Achtung der alternden Eltern (Dekalog), die diese Achtung durch Auslieferung an sicheren und baldigen Tod glauben erweisen zu müssen? Wie verstehen verschiedene Menschen die Wirk-

lichkeit menschlicher Geschlechtlichkeit, wenn sie nicht nur verschiedene geschlechtliche Verhaltensweisen an den Tag legen, sondern diese auch für berechtigt oder gar gefordert erachten? Woher stammt der jeweils für berechtigt gehaltene Unterschied zwischen monogamen und polygamen Völkerschaften? Wie kommt es zum Unterschied zwischen grundsätzlicher Verteidigung oder Verwerfung der Todesstrafe? Offenbar werden universalisierbare Wertungen an verschieden beurteilte und gewertete menschliche Tatsachen angelegt. Die so gefundenen konkreten Wertungen begründen natürlich entsprechend verschiedene Verantwortlichkeiten.

Meinen Werte Höchstleistungen menschlichen oder sittlichen Könnens und meint Verantwortung Verpflichtung zu solchen Leistungen? Oder meinen sie zwar Hochleistungen, jedoch möglicherweise unter Verzicht auf an sich mögliche höhere Leistungen? Eine äußerste Aszese könnte ja einen Menschen an den Rand seiner übrigen Lebensmöglichkeiten und Leistungsfähigkeiten bringen; sie ist demnach nicht der verantwortlich anzustrebende Wert. Man könnte einen Sterbenden künstlich unter Einsatz äußerster Mittel noch lange am endgültigen (vollen) Sterben hindern; ein solcher Höchsteinsatz könnte sich aber als unmenschlich und somit im Grund als Scheinwert erweisen; der Verzicht auf einen solchen Einsatz wäre verantwortliche Wertverwirklichung. In den Diskussionen vor dem Erscheinen der Enzyklika Humanae vitae wurde wiederholt von verschiedenen Seiten betont, jedes neue Menschenleben sei ein zusätzlicher Wert und eben darum zu bejahen. Das war nicht völlig falsch, aber die Enzyklika hat die damit gemeinte Idee der Verantwortung für den größtmöglichen Familienzuwachs durch ihre Aussagen über verantwortliche Geburtenkontrolle nicht geteilt. Soll die Technik auf jeden Fall – wertfrei – ihr Äußerstes leisten, selbst wenn sie sieht, zu welchen unvertretbaren Konsequenzen das voraussichtlich führen würde? Sollen die Wissenschaftler – wertfrei – auch da weiterforschen, wo sie voraussehen, daß die Ergebnisse in nicht vertretbarer Weise in der Praxis Anwendung finden werden? Auch der „gekonnte" Verzicht auf die weitere Durchführung von menschlichem Können kann ein Wert, sogar ein Höchstwert sein, der dem Können, auf das man verzichtet, überlegen ist; dieser Wert wäre dann verantwortlich zu erstreben.

Wenn von Verantwortung für die Verwirklichung von Werten die Rede ist, bleibt die Frage zu stellen, für wen und für was wir bei der Verwirklichung von Werten Verantwortung zu tragen haben. Ist es das eigene Selbst, ist es die Gesellschaft, ist es die Zukunft der Menschheit, oder wer oder was sonst? Das eigene Selbst? Zweifellos, wir haben in vielen Dingen Verantwortung für uns selbst. Aber die Verantwortung kann uns unter Umständen auch drängen, bestimmte Werte statt für uns selbst für andere zu schaffen. Ein solches verantwortliches Handeln kann sogar unter bestimmten Umständen verpflichtend sein. Aber damit würde dann doch gleichzeitig ethische Verantwortung für eine hohe Weise

der Selbstverwirklichung übernommen. Der andere kann ein einzelner sein, aber auch eine Institution, eine Gruppe, warum nicht auch die Gesellschaft als solche, auch der Staat, oder die Menschheit? Das wäre jeweils vernünftig und verantwortlich in der jeweiligen Situation oder geschichtlichen Epoche herauszufinden und dies vom einzelnen als solchem oder in Gemeinschaft mit anderen. Die Gentechnik denkt schon darüber nach, wie sie möglicherweise eine Veränderung der Menschen in fernen Generationen durch jetzige Eingriffe verursachen kann. Immerhin, das wäre wohl nicht mehr im strengen Sinn Verantwortung für die Menschen der Zukunft – die ja gar nicht existieren –, sondern eher Verantwortung für uns selbst: Auf was und auf welche Werte hin entwerfen wir heute durch den Eingriff in die Erbbahnen uns selbst? Die Künftigen könnten sich dann nur fragen, welches Verhalten unsererseits – in der von uns gelebten Vergangenheit – sie hätten „erwarten" dürfen.

Verantwortung: Wertfreiheit und Wertkonflikt

Man hat schon oft die Wertfreiheit von Wissenschaft, auch von Forschung oder sogar von Technik zu verteidigen versucht, damit aber auch die Freiheit von entsprechender Verantwortung; darauf wurde schon kurz hingewiesen. Kann es das überhaupt geben: Völlig wertfreies menschliches Handeln und damit menschliches Handeln ohne Verantwortung? Gibt es Wissenschaft rein um der Wissenschaft willen, das heißt, eine Wissenschaft, die gar keinen weiteren Sinn und keine weitere Bedeutung für die praktische Selbstverwirklichung der Menschheit hat, für diese also auch völlig gleichgültig ist – abgesehen davon, daß die Wissenschaft als solche und in sich einen zu verantwortenden Wert menschlicher Selbstverwirklichung besagt? Man hat gemeint (H. Jonas), daß wohl die Astronomie als eine solche wertfreie und damit der Verantwortung enthobene Wissenschaft betrachtet werden könne; können wir aber dessen so sicher sein, wenn wir sehen, was schon heute im Bereich der Astronomie angestrebt wird – und wohl nicht ohne bedeutende praktische Zielsetzungen und mögliche Konsequenzen?

Was immer auch ein einzelner Mensch zu tun sich entscheidet, er trägt die Verantwortung dafür, daß es in das Gesamt seiner Lebenswirklichkeit (zu der auch „die anderen" gehören) hineinpaßt. Dazu zählt auch die sinnvolle Berufsentscheidung im Umkreis vieler sich bietender Möglichkeiten, oder die sinnvolle Wahl eines Arbeitsprojekts im eigenen Berufsbereich; dazu zählt auch die sinnvolle Partnerwahl für eine Ehe. Das alles ist nicht wertfrei in der Gestaltung des dem einzelnen gegebenen Lebens; darum trägt er Verantwortung.

Was man sich in der Technik zu tun entschließt, ist nicht einfachhin wertfrei; denn was man leistet, dürfte fast notwendig zum Ausgangspunkt weiterer tech-

nischer Unternehmungen und Errungenschaften werden. Kann man sie verantworten? Das ist beim ersten technischen Unternehmen mitzubedenken und zu verantworten. Versuche, zum Beispiel medizinische Versuche an Patienten, sind nicht wertfrei; sie sind nicht nur Versuche; denn der Versuch wird möglicherweise nicht gelingen oder nicht vertretbare Folgeerscheinungen zeitigen. Schon beim Beginn des Versuchs ist die Verantwortung für die möglichen Konsequenzen zu bedenken. Aber auch die erforderliche freie Zustimmung des Patienten ist nicht der Verantwortung enthoben.

Man hat vor allem in der Vergangenheit, aber auch heute noch, vielfach geglaubt, die *Natur* des Menschen zeige, wenigstens in manchen Bereichen, die Grenzen von Wertfreiheit und Beliebigkeit und damit die geforderte positive Verantwortung an, zum Beispiel in der Verfügung über Gesundheit und Leben, in der menschlichen Geschlechtlichkeit, im menschlichen Sprachgebrauch. Diese Bereiche sind zwar keineswegs wertfrei. Aber was wertbewußtes und verantwortbares Tun und Verhalten in diesen Bereichen sein mag, ist der (von Menschen als Person verschiedenen) Natur selbst, die sich ethisch nicht ausspricht und es nicht kann, nicht zu entnehmen. Es ist also nicht als göttlicher ethischer Wille in die Natur hineingelegt. Dies schon darum nicht, weil die Natur nicht als eine statische Größe geschaffen ist, sondern als eine prozeßhafte und geschichtliche Wirklichkeit. Wer dennoch eher statisch zu denken und zu sprechen beliebt, gibt in Wirklichkeit eine (seine oder unsere) menschliche Interpretation und ein nur menschliches Verständnis einer bestimmten Kulturstufe irrigerweise als den in die statisch verstandene Natur geschriebenen, der menschlichen Verantwortung aufgetragenen göttlichen moralischen Willen aus. Das wäre ein naturalistischer Fehlschluß. In diesem Sinn kann man sich also auch nicht – um an diese Formulierung zu erinnern – „an der Natur versündigen". Wohl aber kann man es in dem Sinn, daß man gegen bessere menschliche ethische Erkenntnismöglichkeit handelt.

Wenn konkrete Werte und Verantwortlichkeiten uns nicht durch die menschliche Natur oder durch andere göttliche Offenbarung eindeutig kundgetan sind, wenn sie also durch menschliches Bemühen gesucht und gefunden werden müssen, wenn aber dieses menschliche Bemühen geschichtlich und pluralistisch geschieht, dann darf man sich nicht wundern, daß die Ergebnisse dieses Bemühens, nämlich die Feststellung von Werten und Verantwortungen, nicht immer einheitlich ausfallen. Damit kann es konkret zu Konflikten und infolgedessen zu erforderlichen Kompromissen oder auch zu positiven rechtlichen Festlegungen kommen und kommen müssen. So wirkte man in anderen Zeiten sozialen Notständen und der Bedürftigkeit von Armen durch mehr oder weniger individuelles barmherziges Verhalten entgegen. Solche Werke der Barmherzigkeit gibt es auch heute noch, sogar (und notwendig) in großorganisierter Form wie etwa Caritas, Adveniat oder Misereor. Aber das reicht in der überentwickelten Welt von heute

nicht mehr aus. Heute muß auch der Staat entsprechende Maßnahmen treffen, die wiederum die Erhebung von Steuern voraussetzen. Sie ersetzen also zum Teil die „Werke der Barmherzigkeit" früherer Zeiten.

Eine andere Frage: Wann darf die Transplantation eines Organs eines „Verstorbenen" vorgenommen werden? Das kann offensichtlich nicht dem Verantwortungsbewußtsein einzelner Ärzte überlassen bleiben; hier bedarf es gesellschaftlichen Übereinkommens und gesellschaftlicher Sicherungen. Harvard-Professoren sind übereingekommen, daß das Kriterium der volle Hirntod sein könne und müsse. Diese Entscheidung ist wohl allgemein angenommen worden. Immerhin handelt es sich dabei um eine positive menschliche Entscheidung; denn auch zu diesem „Todes"-Zeitpunkt ist das Sterben noch nicht „völlig" geschehen; wie könnte man sonst noch „lebende" Organe transplantieren? Aber nun haben wir eine akzeptierte Entscheidung in unserer Gesellschaft: Nach dem Hirntod ist nicht mehr damit zu rechnen, daß der „Sterbende" noch ein personaler Mensch sei; es ist gestattet, in das übrige noch verbleibende Leben eines „Sterbenden" unter Umständen einzugreifen. Eine Weisung für wertbetontes und verantwortliches Handeln ist gegeben.

Der christliche Glaube bedarf einer vielfachen menschlichen Interpretation. Sie geschieht weitgehend durch kirchenamtliche Lehräußerungen (die als solche nicht die Lehre des christlichen *Glaubens* selbst sind), sie geschieht auch in der Theologie der Theologen (die ebenfalls nicht die Lehre des christlichen Glaubens selbst ist). Solche Interpretationen können als menschliche, wenn auch unter dem Beistand des Heiligen Geistes vollzogene Versuche des Wertens und darum unter Umständen verantwortlich zu berücksichtigen sein.

Das weltliche Recht oder die kirchliche Intervention bedingen demnach nicht selten die Findung von Werten und Verantwortlichkeiten. Aber auch sie sind dazu nicht immer in zureichendem Maß imstande. Es wurde gelegentlich gesagt: Was das Recht nicht bestimmen kann, muß die „Tugend" herausfinden. Unter Tugend versteht man dabei zumeist die Befolgung von Religionsanweisungen. In dieser Formulierung scheint eine irrige Ineinssetzung von Religion und Ethik vorzuliegen. Aus der Religion lassen sich nicht einfach ethische Entscheidungen ableiten. Zwar können Religionen durch ihre Anweisungen für viele Menschen die ethische Problematik praktisch lösen. Aber ihre Anweisungen können nicht ausreichen, die Probleme sittlicher Verantwortung definitiv einer Lösung zuzuführen.

Der hippokratische Eid hat auch heute noch seine Bedeutung. Aber medizinische und ärztliche Möglichkeiten finden die Grenzen gesprengt, innerhalb deren dieser Eid seine Aussagen machte. Die Schönheitschirurgie ist im Sinn des hippokratischen Eids keine ärztlicher Zielsetzung entsprechende Tätigkeit und hätte demnach im Bereich vertretbarer ärztlicher Tätigkeit keinen Platz, und doch kann sie entscheidend zum Wohlbefinden bestimmter Menschen beitragen. Soll-

te sie heute also nicht auch zum Bereich berechtigten ärztlichen Tuns gehören können? Die kontrazeptive Sterilisierung dürfte auf den ersten Blick als im Gegensatz zum hippokratischen Eid stehend verstanden werden. Dem würden in der heutigen Diskussion allerdings nicht wenige Diskussionspartner entgegenhalten, daß die Gesamtwirklichkeit des heutigen Menschen, dem der Arzt dienen soll, umfangreicher ist als in der Welt des Hippokrates. Ärztliche Behandlungen und Eingriffe bedürfen grundsätzlich der freien Zustimmung des Patienten oder seiner Stellvertreter. Aber ein öffentlicher Notstand wie die Abwehr von Epidemien durch präventive Impfungen oder andere Maßnahmen machen zwangsweise ärztliche Interventionen (auch Isolierung) berechtigt und erforderlich. Die Meinung, daß damit „unverletzliche Verbote" vorübergehend „aufgehoben" werden, sollte nicht akzeptiert werden. Denn der einzelne ist als solcher in seinen Rechten immer schon und wesensgemäß in die Erfordernisse der Gesellschaft eingebunden; seine Rechte sind also auch nicht unbegrenzt und werden darum im Notfall auch nicht vorübergehend aufgehoben.

Was ist Verantwortung? Was ist im jeweiligen Fall verantwortliches Handeln? Die Frage ist öffentlich und auch wissenschaftlich diskutiert. Viele Einzelfragen sind zu stellen. Eine umfassende Antwort ist nicht möglich, es gibt nur Hinweise, die bis zu einem gewissen Grad zu einem Problemverständnis verhelfen können.

ANMERKUNGEN

[1] M. Weber, Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik (Stuttgart [3]1964).

[2] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959).

[3] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979); Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (Frankfurt 1985).

[4] Vgl. dazu J. Fuchs, Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben, in: Christlicher Glaube und Moral, hrsg. v. K. Golser (Innsbruck 1986) 14–42. [5] Ebd. 18f.

[6] D. Bonhoeffer, Ethik (München 1949).

UMSCHAU

Eine geistliche Liebesgeschichte

Ignatius von Loyola und Isabel Roser

Man sagt, der Teufel sitze im Detail. Doch der lügt bekanntlich. In einem kleinen Kapitel einer Lebensgeschichte kann auch Wahres entdeckt werden. Die 500. Wiederkehr des Geburtsjahrs des Iñigo von Loyola gab und gibt wohl noch Anlaß, in großen Zügen des Gründers der Societas Jesu zu gedenken. Wie in einem Drama gleichsam „beiseite gesprochen", soll hier der in den Jahren 1523 bis 1554 gelebten geistlichen Liebesgeschichte des adligen Basken Iñigo und der begüterten Bürgersfrau Isabel Roser aus Barcelona nachgegangen werden. Sie ist wie eine jede Liebesgeschichte erfüllt von Jubel und Bitternis – aber sie hat, was heute seltsamerweise als literarisches Manko gilt, ein Happy-End. Der „Fall" Isabel Roser wird hier auch deshalb herausgehoben, weil manche Jesuiten meinen, die Dame wegen ihres Verhaltens in den Jahren 1546 und 1547 zu Ehren des Heiligen hart kritisieren zu müssen. Doch die Auseinandersetzung damit soll anderen überlassen bleiben. In Wirklichkeit handelt es sich um zwei großartige Persönlichkeiten, die beide mit ihren Schwächen leben müssen[1].

Im Frühjahr 1523 hielt sich der in Armut pilgernde Iñigo einen Monat lang in Barcelona auf, weil er auf eine günstige Gelegenheit zur Fahrt ins Heilige Land warten mußte. Dort sah ihn Doña Isabel Roser während eines Gottesdienstes inmitten von Kindern und beschloß dann, von dieser Szene tief beeindruckt, mit ihrem Gatten, den Pilger zum Essen einzuladen. Er bedankte sich mit einer kleinen geistlichen Ansprache. Das Jahr darauf kam er in die Hauptstadt Kataloniens zurück, weil er in Jerusalem nicht hatte bleiben dürfen. Er wollte jetzt, immerhin 33 Jahre alt, eine ordentliche Laufbahn als Kleriker beginnen. Isabel half ihm nicht nur, einen Lateinlehrer zu finden, sie umsorgte ihn, und schon jetzt gab es das übliche Geschwätz.

Als Ignatius in Paris studierte (seit 1528), gingen ungezählte Geldsendungen dorthin, für ihn und für die „Gefährten", die er um sich versammelte. Frau Roser, selbst nicht immer bei Kasse, sammelte auch bei anderen Damen ein (zeitlebens hat Iñigo Frauen beeindruckt, manchmal geradezu fasziniert). Am 10. November 1532 nun schreibt er aus Paris einen sehr langen Brief (fast fünf Druckseiten in Hugo Rahners Ausgabe), der die herangewachsene Beziehung tief verstärkt, über Bezeugungen des Dankes weit hinausgeht. Es ist die Antwort auf drei Briefe (und 25 Dukaten) Isabels und spiegelt die Trostbedürftigkeit dieser kinderlos verheirateten Frau, die nicht nur an einer Magenerkrankung und an Verleumdungen leidet, sondern auch an ihrer religiösen Vereinsamung. Und da begegnet ihr Iñigo mit den Worten: „In dem gleichen Augenblick, da Ihre Person sich zur Glorie, zur Verherrlichung und zum Dienst Gottes unseres Herrn entschließt ..., erklärt eine solche Person bereits der Welt den Krieg, erhebt das Banner gegen das Irdische und schickt sich an, die großen Dinge dranzugeben und dafür die verachteten Dinge zu lieben."

Das sind Töne aus den heranwachsenden ignatianischen Exerzitien. Für Isabel aber sind sie der Ruf in eine ganz persönlich-geistliche Beziehung hinein, unter der sie viel zu leiden haben wird – und mit ihr der geradezu grenzenlos verehrte Meister.

Diese Beziehung wird im Lauf der Jahre durchaus gegenseitig. Denn als Ignatius 1535 Paris verlassen hatte und über Bologna (wohin ihm Isabel Roser 12 Dukaten und Bücher schickt) und nach einem langen, von schweren Sorgen belasteten Aufenthalt in Venedig endlich die Reise nach Rom angetreten hatte, schrieb er von dort am 19. Dezember 1538 einen Brief an Isabel, dessen Gewicht einer, welcher an geschwät-

zige Indiskretionen gewohnt ist, nicht einschätzen kann. Darin berichtet er mit erstaunlichen Details über die Verfolgungen, denen er und seine Gefährten in Rom ausgesetzt sind. Historiker sind dankbar für diese einzigartige Quelle. Im intimen Bereich des Ignatius aber ist dieser Brief ein Zeugnis seiner abgrundtiefen Sorgen, die er trotz allen Vertrauens auf Gott seinen Herrn nicht loswerden und nur einer Freundin anvertrauen kann. Die Fortsetzung dieses Berichts ist – wie so manches andere in dieser Geschichte – seltsamerweise nicht erhalten.

Es dauerte noch fast zwei Jahre, bis Igantius sein Ziel erreicht hatte, die „Gesellschaft Jesu" päpstlich approbiert wurde (27. September 1540). Er war bereits zum Generaloberen gewählt worden (April 1541), als er – nun nicht mehr der suchende Pilger Iñigo – im Februar des nächsten Jahres Isabel Roser wegen des Konflikts um eine Klosterreform in Barcelona einschaltete. Damit bekundete er ein noch immer andauerndes Vertrauensverhältnis. Es schien auch noch nicht getrübt zu sein, als er erfuhr, die Dame sei bereit, nach Rom zu kommen, falls der Generalobere zustimme. Am 12. Juni 1542 schreibt er an den Jesuiten A. Araoz, der Isabel in Barcelona nahestand und deren Rom-Plan begrüßte: „Ich bin zu meinem Teil geneigt zu glauben, daß für Isabel die Rom-Fahrt zur größeren Vollkommenheit ihrer Seele gereichen wird." Freilich: er solle sie auch nicht befördern.

Nun beginnt ein Spiel, das keiner begreifen wird, dem es an Verständnis fehlt für die religiöse Überzeugung auf der einen Seite und für die Verantwortung des wegen seiner Zustimmung bestürmten Mannes. Daß dieser den Pater Araoz anwies, in jedem Fall sei die Rom-Reise zu tarnen, ist gewiß ein Fall von der später dem Orden allzu simpel angelasteten „jesuitischen Taktik". Ignatius gab diese Weisung natürlich, um ein frühes Aufsehen zu vermeiden. Doch zugleich zeigt sich da eine sympathische Unsicherheit des angeblich so selbstgewissen Generaloberen. Er konnte sich damals schon denken, was Isabel Roser in Rom wollte – und er wollte schon damals keine Frauen im Orden. Und doch hat er mit keinem Wort die Rom-Reise Isabels verboten.

Am 19. Juni 1542 schrieb er an Isabel Roser (aus deren Antwort zu erschließen), sie solle selbst entscheiden, ob ihr ein guter oder ein böser Geist den Plan eingegeben habe. Sie antwortet am 1. Oktober 1542, sie habe ihm bereits geschrieben, was sie „innerlich fühle": Ruhe, Friede, Hoffnung, die Wirkungen des guten Geistes. Aber dennoch bittet sie immer noch um den „Gehorsamssegen Euerer Person", weil sie ohne diesen vielleicht doch nur ihrem „Eigenwillen" folge – bittet sie inständig, er solle ihr „klarer" als bisher schreiben, was Gott ihm zu verstehen gebe, ihr nochmals Anweisungen zukommen lassen, „und zwar nicht so dunkle". Zugleich freilich schreibt sie vom Plan, ihr Vermögen aufzulösen („ich will", heißt es, es ist kein Fait accompli). Sie bittet sogar um Auskunft, wohin in Rom sie ihre „Sachen" schicken könne. Isabel ist ohne Zweifel eine auch mit welthafter Energie hochbegabte Person. Ob sie nicht gerade deshalb, weil sie dies weiß, so sehr auf eine Weisung des Meisters drängt? Um einen in die Ordensatzungen eingegangenen „Cadaver"-Gehorsam handelt es sich bei Isabel Roser sicher nicht.

Hätte Ignatius nein gesagt, so wäre Isabel Roser nicht nach Rom gekommen. Er hat auch nicht ja gesagt. Hat er denn „jein" gesagt? Er hat – so der Eindruck Isabels – „dunkel" geredet und es ihrer Entscheidung überlassen, von der er zumindest annahm, daß sie nicht vom „bösen Geist" stammen könne, sonst hätte er nein sagen müssen.

Am 6. November 1542 schreibt Isabel Roser in einem Brief, in dem sie zugleich die Abberufung von Patres aus Barcelona sehr deutlich kritisiert, sogar die Intervention bedeutender Leute beim Papst andeutet, ihr Verständnis von „Gehorsam" bekundet, also keinesfalls „gutes Wetter" bei Ignatius macht: „Ich denke, meine Abreise wird Ende des kommenden Februars stattfinden können – mit Ihrer gütigen Erlaubnis." So „denkt" sie, und im April 1543 ist sie jedenfalls tatsächlich in Rom – mit Zofe und Kammerdiener, um dessen Auswahl sie den Generaloberen befragt hatte. Eine Nonne ist sie damals gewiß noch nicht gewesen.

Was sich in den nächsten vier Jahren in Rom abspielt, wurde eine „Tragödie" genannt. Ganz sachlich handelt es sich darum: Isabel, seit 1541 Witwe, ist des Glaubens, daß sie zum Eintritt in

die Gesellschaft Jesu berufen sei, dazu treibt auch ihre Verehrungsliebe zu Ignatius – dieser aber wollte keine Frauen in seinem Orden und mußte sich dementsprechend gegenüber Isabel verhalten, obwohl sie ihn nicht nur finanziell vielfach gefördert hatte, sondern in schwerer Zeit seine Herzensvertraute gewesen war.

Die drei Damen (es waren noch zwei Freundinnen Isabels dabei) verursachten Unbequemlichkeiten für die Patres und Fratres; Isabel wurde von Ignatius im Januar 1544 im Martha-Haus für Prostituierte eingesetzt. Doch dies alles waren harmlose Probleme an der Oberfläche der Situation. Mehr als zwei Jahre lang muß Isabel Roser den Generaloberen bedrängt haben, ihr die Gelübde abzunehmen. Dann wollte sie nicht mehr warten: Um Weihnachten 1545 wandte sich die Dame in einer Mixtur von naturhafter und geistlicher Energie an Papst Paul III. – und Ignatius mußte gehorchen. Das zunächst theoretisch erörterte Dilemma zwischen dem besonderen Papstgehorsam des Ordens (viertes Gelübde) und dem Gehorsam gegenüber dem Generaloberen war jetzt für Ignatius bittere Wirklichkeit. Eine besondere Komplikation ergab sich aus Geldspenden, mit denen Isabel Roser gewiß nicht, wie ihr vorgeworfen wurde, „erpressen" wollte, die sie aber doch zielbewußt einzusetzen pflegte.

Es ist hier zu erwähnen, daß dieses Problem den Ordensgründer gerade in dieser Zeit zutiefst bewegte. Laut seinem Geistlichen Tagebuch rang er im Jahr 1544 unter Tränenströmen darum, wie es der Orden mit der Armut halten solle. Und so fügte er dem von Isabel und ihren zwei Freundinnen abzulegenden Gelöbnis „ewiger Armut" die für diese Situation bzeichnenden Worte hinzu: „gemäß der Umgrenzung, die mir durch Euer Hochwürden gegeben wird."

Man tritt dem heiligen Ignatius gewiß nicht zu nahe, wenn man ihm die Menschlichkeit zutraut, er sei mehr oder weniger wütend darüber gewesen, daß sich Isabel Roser seinem Ordensplan „von oben" her querlegte. Daß sie im November 1542 wegen seiner Ordenspolitik in Barcelona sanft mit der päpstlichen Autorität gewinkt hatte, war noch zu ertragen. Jetzt geht es um die Struktur des ganzen Ordens. Umgekehrt ist es leicht zu verstehen, daß sich die Stimmungslage Isabels beim hartnäckigen Widerstand des verehrten Freundes Iñigo erheblich verschlechtert hat. Dies ist die eine Ebene (im folgenden mit A bezeichnet) in der jetzigen Periode dieser geistlichen Liebesgeschichte. In sie verhängnisvoll verschlungen ist die andere Ebene (B), in der es um Finanzen geht und in der genau zu unterscheiden ist, wo Isabel agiert und wo ihr Neffe. Eine präzise Chronologie der Vorgänge ist angesichts der Aktenlage schwierig, soll hier aber versucht werden, um die Unterscheidung von A und B zu erleichtern.

Im Frühjahr 1546, also nach dem Gelübde Isabels, kommen zwei ihrer Neffen nach Rom, offenkundig in Sorge um ihr Erbe. Dem einen davon, dem Herrn Francisco Ferrer, der in der folgenden Zeit der Akteur des Übels ist, will die Tante eine Ehefrau vermitteln. Hier handelt Isabel Roser als Bürgersfrau von Barcelona (B). Im April 1546, also vier Monate nach dem Gelübde, dessen Abnahme der Papst befohlen hatte, erreicht Ignatius bei diesem die mündliche Zusage, es wieder zu lösen. Nun kontert *er* von oben (A). Im Sommer 1546 bewegt Ignatius einen Kardinal dazu, beim Papst nachzufassen, was einen gewissen Erfolg hat (A).

Es versteht sich, daß die Lage immer gespannter wurde, in Rom und besonders in Barcelona ein peinliches Gerede entstand. Vor allem aber: Isabel Roser scheint kein Einzelfall zu bleiben. In Spanien werden ähnliche Wünsche laut, man bezieht sich dabei auf Isabel Roser. Am 30. September 1546 treffen sich im Haus der Gattin des spanischen Botschafters in Rom die Kontrahenten. Auf der einen Seite stehen Ignatius, P. Jeronimo Nadal (er hat sich abfällig über Isabel Roser geäußert) sowie bezeichnenderweise der Ökonom und der Einkäufer des Jesuitenhauses, auf der anderen Seite Isabel und die beiden anderen Frauen sowie ein Priester aus Barcelona. Der Verlauf ist geschildert in einem Brief an Miguel de Torres (Prokurator der Universität Alcalá, seit 1542 Jesuit, was er lange geheimzuhalten hat). Er wurde bald darauf mit der prinzipiellen Bereinigung des ganzen Problems beauftragt, weshalb der Editor im Jahr 1904 die Tendenz der Versammlung in der Überschrift zum Brief korrekt mit den Worten bezeichnet: „... daß die Societas niemals die Seelsorge und Leitung von

Frauen übernehme." In höchster Erregung („alteración") bietet Isabel Roser 200 Dukaten für das Martha-Haus an, wenn man sie in der „Compañia" behalten werde. Nach dem Text des Briefs hat Ignatius geantwortet, ob sie das Geld gebe oder nicht gebe, seinen Entschluß „zur Ehre Gottes" werde er nicht ändern (A und B).

Am 1. Oktober 1546, also am nächsten Tag, läßt Ignatius durch Pater Nadal einen Brief an Isabel Roser überbringen. Darin heißt es, er sei nicht in der Lage, seinen Wunsch (sic!) auszuführen, sie „unter der Leitung meines Gehorsams zu behalten". Er verweist auf sein Gespräch mit dem Papst, wonach es nicht der Gesellschaft Jesu entspreche, „sich ausdrücklich mit der Leitung von Frauenspersonen, die das Gelübde des Gehorsams ablegen, zu befassen". Deshalb scheine es ihm „gut getan, mich zurückzuziehen und loszusagen von der Verpflichtung, sie als geistliche Tochter im Gehorsam zu leiten", noch immer mit dem Vermerk „unbeschadet jeder höheren Autorität". Dies war nicht mehr der Iñigo, der 1532 einen mitreißenden Trostbrief geschrieben hat. Jetzt schließt er mit den Worten: „So wird Ihre Seele ruhig und getröstet sein zur größeren Ehre Gottes." Der Heilige möge es nachsehen: War dies nicht der übliche Trost von der geistlichen Stange?

Am 3. November 1546 erst wird durch ein päpstliches Schreiben das Gelübde umgeleitet an den zuständigen Diözesanbischof. Aber Frau Roser beeindruckt noch immer den päpstlichen Generalvikar mit ihren Klagen (A).

Ohne Datum und Unterschrift befindet sich in den Akten ein Dokument über die Güter, „welche die römischen Socii von Elisabeth Roser empfangen haben". Es werden neun Positionen aufgeführt, der Geldwert jeweils am Rand notiert (und am Schluß zusammengerechnet). Das Schriftstück ist in katalanischer Sprache abgefaßt, und der Editor fügt hinzu: „als der Elisabeth bekannteren". Wann und in welcher Intention auch immer diese kleinliche Abrechnung verfaßt wurde, ein jeder Interpret muß gegenwärtig halten, daß Isabel Roser alles andere als eine dumme Kleinkrämerin gewesen ist (B).

Nach einem notariellen Dokument vom 2. April 1547 legte Ignatius eine Gegenrechnung vor, die sich auf das Jahr 1542 bezieht, also auf die Zeit der Ankunft Isabel Rosers in Rom. Die Summen werden im Dokument einander gegenübergestellt, es ergibt sich ein beträchtliches Plus für das Haus der Jesuiten. Vielleicht war diese Gegenrechnung prozessual bedingt, aber wie sind da zwei großgeartete Menschen um hoher Dinge willen auf eine banale Ebene geraten!

Am 12. Februar 1547 unterschreibt Isabel Roser im Rahmen eines kirchlichen Prozesses gemäß dem gleichen notariellen Dokument: „Ich ... erkläre hiermit, daß ich an die Priester der Gesellschaft Jesu in Rom keinerlei Geld und sonstigen Besitz geschenkt habe auf irgendeine Aufforderung ... hin. Wenn ich etwas gegeben habe, dann rein aus Liebe zu Gott und aus freiem Willen. Und jene Verleumdungen, die im Volk umlaufen, daß ich etwas getan oder gesagt hätte, das im Gegensatz zu obigem steht, sind unwahr." Drei Tage darauf erklärte nach diesem Dokument Frau Roser, daß sie aus freiem Willen nach Rom gekommen ist (A und B).

Am 26. März 1547 findet im Haus des päpstlichen Generalvikars die Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Verursacher der peinlichen Wirren statt, dem Neffen Isabel Rosers. Sie ist als „Streitgespräch des (Jesuiten) S. Landinus mit Doktor Ferrer" in den Akten überliefert. Auf den Vorwurf an Ferrer, er habe gesagt, die Jesuiten seien „schlechte Kerle" („cattui"), erwidert er, dies habe er nicht „von allen" gesagt. Er zielt ja auf Ignatius. Als ihm entgegnet wurde, der Magister sei ein Ehrenmann, bringt er die Sache auf den Punkt: „Wie kann ein Mensch gut sein, wenn er meiner Tante ihr ganzes Vermögen (tutta la robba) wegnehmen will?" Das ihm vorgelegte Schriftstück seiner Tante (die Erklärung vom 12. Februar) nennt er „cose finte". Nach einem Wortwechsel, was er wo zu wem gesagt habe, gibt er nach und bittet um Verzeihung (B).

Am 2. Juni 1547 wird der Prozeß, den Ignatius gegen F. Ferrer wegen Beleidigungen beantragt hatte, mit dem Urteil beendet, daß der Beschuldigte den Beleidigten auf den Knien um Verzeihung zu bitten hat. Unter den Urteilsbegründungen wird angeführt, daß F. Ferrer eingestanden hat, „nonnulla verba injuriosa", „einige beleidigende Worte", über Ignatius geäußert zu haben.

Diese trübe Affäre ist einzuordnen in ein Kapitel der allgemeinen Kirchengeschichte, in dem Ignatius auf der ganzen Linie gesiegt hat, wenn man denn in der Kirchengeschichte von „Siegen" sprechen kann. Am 10. September 1546, also noch vor der Veranstaltung im Haus des spanischen Botschafters in Rom, schickt er den 1542 in den Orden eingetretenen P. Miguel Torres nach Spanien, wo Frauen dem Beispiel Isabel Rosers folgen wollen, mit einem langen Memorandum, in dem Worte stehen, an denen die nicht nur normal menschlichen, sondern gerade auch die spirituellen Grenzen dieses großen Heiligen deutlich werden: „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 (las querelas) ihrer Frauenklöster." Man kann durchaus verstehen, daß Ignatius die Gesellschaft Jesu als eine reine Männergesellschaft haben wollte, wie es seinem methodischen Grundkonzept entsprach. Aber sein Urteil über Nonnen ist arrogant. Im Mai 1547 hat er Erfolg mit seiner Supplik an den Papst, wonach „der Orden von der Seelsorge für Nonnen und auch für andere fromme Damen, die sich der Lebensweise der Jesuiten unterstellen wollen, für alle Zukunft dispensiert wird".

Man weiß, daß auch die erhabensten Liebesgeschichten an Banalitäten zugrunde gehen können. Im Mai 1547, als der kirchliche Prozeß dem Ende zuging, schreibt Ignatius an den ihn verehrenden Juan Boquet in Barcelona, der ihn über die dort umlaufenden Gerüchte unterrichtet hatte: „La Señora roser va allácomo va, Dios N. S. lo sabe ..." Er macht sich aber Sorgen, in welcher Verfassung diese Dame Rom verläßt; auf die leichte Schulter hat er die Affäre gewiß nicht genommen. Im Grund habe er dies nicht gewollt, schreibt er, aber der Teufel habe Unkraut gesät. Was es immer in dieser Geschichte mit dem Teufel auf sich hat: Isabel setzt vor ihrer Abreise einen Schlußakt in dieser Liebesgeschichte und begegnet ihrem verehrten Meister in einer Abschiedsbeichte. Am 10. Dezember 1547 schreibt sie aus Barcelona, sie bereue die „Sorgen, Plagen und Scherereien" (wohl mit ihrem Neffen), die sie ihm bereitet habe, Demut und Geduld hätten ihr gefehlt. Ihr gewiß nicht konventionelles Schlußwort: „Ich hege auch jetzt noch die gleiche Liebe und Verehrung zu Ihnen allen wie einst in vergangenen Tagen." Am 5. Februar 1550 kann sie mitteilen, daß sie in einem Franziskanerinnenkloster eingekleidet wurde.

Doch auch jetzt noch und bis ans Ende ihres Lebens muß Isabel an den Mann denken, der ihr vor mehr als 25 Jahren begegnet ist – damals nicht der Generalobere, sondern der arme Pilger Iñigo. Am 20. April 1554 bittet die Franziskanerin nochmals um ein „paar Anweisungen" und schließt den „uferlosen" Brief: „Ich komme an kein Ende – aber niemals komme ich zu Ende mit meiner Bitte um Ihre eigenhändige Unterschrift [also nicht die des „I. A." schreibenden Sekretärs Polanco] zur größeren Beruhigung meines Gewissens." Am Ende dieses Jahres ist Isabel gestorben. Die Geschichte liefert eine Art Satyrspiel: Im gleichen Jahr wurde die spanische Regentin Juana, eine Tochter Karls V., zu den Scholastikergelübden des Ordens zugelassen, unter einem männlichen Tarnnamen.

Man möchte sich wünschen, daß Ignatius – am 31. Juli 1556 den gleichen Weg wie Isabel gegangen – bei deren Tod mehr empfunden hat, als was in einem Brief vom 28. Januar 1555 steht: „Die Nachricht vom Tod der Mutter Roser haben wir schon erfahren, und wir haben ihr unser Offizium in Liebe zugewendet. Requiescat in pace." Ob nicht Frauen tiefer lieben können als Männer, die immer große Pläne im Kopf haben?

Oskar Köhler

[1] Diese Skizze beruht zum großen Teil auf dem Buch „Iganatius von Loyola – Briefwechsel mit Frauen" von Hugo Rahner, der 1956 diese „bisher fast unbekannte Korrespondenz zum erstenmal geschlossen" vorlegte. Der Verf. denkt an diesen Mann, dem er vor seinem Tod nochmals begegnete, mit Verehrung, auch wenn dieser sonst so sensible Jesuit vor lauter Liebe zu seinem Männerorden so wenig Verständnis für Isabel gezeigt hat.

Eine neue Ausgabe frühchristlicher Texte

Schon seit geraumer Zeit wird mit Recht beklagt, daß zeitgemäße Übersetzungen der meisten Kirchenväterschriften ins Deutsche seit langem fehlen. Die bis heute zumeist verwendete „Bibliothek der Kirchenväter" des Kösel-Verlags entstammt auch in ihrer jüngeren zweiten Ausgabe immerhin den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts. Gegenüber dieser BKV hat die Reihe „Fontes Christiani", eine Neuausgabe wichtiger theologischer Texte des frühen Christentums bis ins Mittelalter, nicht allein den Vorzug der zeitgemäßen Übersetzung. Nach dem Vorbild der französischen „Sources Chrétiennes" wird zudem der antike Urtext der Übersetzung gegenübergestellt, so daß der kundige Leser bzw. die kundige Leserin beides gut vergleichen kann.

Freilich bestehen auch wichtige Unterschiede zu den hohe Maßstäbe setzenden „Sources Chrétiennes". Der Urtext wird in der Regel nicht neu ediert, sondern aus bereits vorhandenen, nach Möglichkeit kritischen Editionen übernommen. Zudem ist der (zunächst) angezielte Umfang der neuen Reihe von 35 Bänden, die bis 1997 abgeschlossen sein soll, erheblich bescheidener und kann deshalb auch nur eine grobe Auswahl wichtiger frühkirchlicher Schriften umschließen; ausgewählt werden dabei solche Werke, zu denen nicht bereits zeitgemäße Übersetzungen vorliegen. Es ist jedoch beabsichtigt, die Reihe gegebenenfalls fortzusetzen.

Das Äußere der Bände ist ansprechend; angeboten wird jeweils eine handliche gebundene sowie eine nicht wesentlich preisgünstigere kartonierte „Studienausgabe". Jeder Band enthält eine Einleitung, die – laut mitgeliefertem Almanach – das Werk und seinen Autor aufgrund des aktuellen Forschungsstands literatur-, kultur- und theologiegeschichtlich einordnen sowie den Argumentationsgang und schwierige Textpassagen erläutern soll, um so Allgemeinverständlichkeit zu erzielen. Beigegeben werden jedem Band zudem ausführliche Register, Bibliographien und Abkürzungsverzeichnisse, die das wissenschaftliche Arbeiten mit den Texten erheblich erleichtern.

Der Einstieg in die Reihe[1] mit den ersten beiden Büchern des um 244 entstandenen Römerbriefkommentars des Origenes († 253/254) ist gut gewählt, hat doch der Römerbrief vor allem in der abendländischen Kirchengeschichte eine große Rolle gespielt, in der das Verhältnis von Natur und Gnade, von menschlichem und göttlichem Willen, von Freiheit und Prädestination immer wieder eindringlich zur Diskussion stand. Der Kommentar des Origenes, hier natürlich in der einzig erhaltenen lateinischen Übersetzung des Rufin – leider noch unkritisch – vorgelegt, ist außerdem „ein wesentliches Dokument für das Paulusverständnis der Alten Kirche" (10); seine Relektüre kann im übrigen dazu beitragen, die heutige, oftmals eher formal-wissenschaftliche Exegese durch spirituelle und pastorale Aspekte zu ergänzen.

Angesprochen werden von Origenes in diesem Kommentar Glaubens- und Lebensfragen, die auch für Christen in unseren Tagen Bedeutung haben. So wird etwa der Ehe- mit dem Sklavenstand verglichen (79), Gottes Vorauswissen der Zukunft betont (89), die christologische Lehre der Idiomenkommunikation bereits angedeutet (105) und eine Interpretation des „Zornes Gottes" versucht (135 ff., 177). Daß der „anonyme Christ" Friede und Herrlichkeit erlangt, lehrt – wie bereits Justin – auch Origenes (215). Er interpretiert die Beschneidung (255), kommentiert das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen (311) und betont den Vorrang des Glaubens vor seiner intellektuellen Durchdringung (319). Die kommentierenden Anmerkungen der Herausgeberin sind knapp und hilfreich; übersehen wurde einzig die Erklärung des Begriffs „Anthropomorphit" (163, 165).

Der zweite Band enthält zwei vor allem liturgie-, aber auch dogmengeschichtlich bedeutsame Werke des Ambrosius von Mailand († 397), die „uns detaillierten Aufschluß über den Verlauf der österlichen Initiationsfeier und den Sinn der einzelnen Riten geben" (7). Sie stehen in engem Zusammenhang miteinander; während De sacramentis „die unbearbeitete Mitschrift von Taufkatechesen" ist, „die Ambrosius während einer nicht näher datierbaren Osterwoche für Neugetaufte gehalten hat", ist De mysteriis „ein

schriftstellerisches Erzeugnis" (10), möglicherweise „die korrigierte Fassung der stenographischen Mitschrift" von De sacramentis (14), eine Art „Handbuch für Neugetaufte" (63). Entsprechend zahlreich sind die inhaltlichen Übereinstimmungen beider Werke. Die Tatsache freilich, daß De mysteriis die in De sacramentis über die Darstellung der Tauf- und Eucharistieliturgie hinaus noch enthaltenen Ausführungen zum Vaterunser und zur Ordnung des täglichen Gebetes verschweigt, mag mit der sogenannten Arkandisziplin, also der Geheimhaltungspraxis bestimmter Glaubenselemente im frühen Christentum zu begründen sein.

In einer ausführlichen Einleitung systematisiert der Herausgeber die in den beiden vorliegenden und anderen Schriften des Ambrosius enthaltenen Informationen über die christliche Initiation und vermittelt so einen aussagekräftigen Einblick in den Ablauf der Taufliturgie gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Wichtig ist hierbei, daß für Ambrosius „der Eintritt ins Katechumenat bereits eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche" bedeutet (17), daß die Taufe – im Anschluß an Röm 6 – Anteil an der „durch den Kreuzestod verwirklichten Erlösung" durch Jesus Christus vermittelt (22) und „die Wiederherstellung der Natur" bedeutet (38), daß der mailändische Bischof sich gegen die Aufnahme der Unsichtbarkeit und Affektlosigkeit als Eigenschaften Gottes in das Credo ausspricht (25) und neben der Taufe auch der Fußwaschung sündennachlassende Wirkung zuschreibt (45).

Darüber hinaus bezeichnet Ambrosius die Wunder als „Zeichen für die Ungläubigen" (99) und legt hinsichtlich des Bittgebets – ganz in der Tradition antiker römischer Religiosität – das Do-ut-des-Prinzip nahe („stimme Gott durch Lobpreis sanftmütig, damit er dir deine Bitte erfüllt", 197). Die Edition der Werke aus dem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL) wird hier dankenswerterweise mit kritischem Apparat abgedruckt. Sehr knappe kommentierende Anmerkungen des Herausgebers geben noch wichtige Hinweise. Beide Bände bilden einen gelungenen Auftakt der neuen Reihe; es bleibt zu hoffen, daß der weitere Editionsplan eingehalten werden kann. *Herbert Frohnhofen*

[1] Origenes: Römerbriefkommentar. Erstes und Zweites Buch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither. Lateinisch-Deutsch. Freiburg: Herder 1990. 358 S. (Fontes Christiani. 2/1.) Lw. 46,-; Ambrosius: Über die Sakramente. Über die Mysterien. Übers. und eingel. v. Josef Schmitz. Lateinisch-Deutsch. Freiburg: Herder 1990. 279 S. (Fontes christiani. 3.) Lw. 33,-.

BESPRECHUNGEN

Kirche

THILS, Gustave – SCHNEIDER, Theodor: *Glaubensbekenntnis und Treueid.* Klarstellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger. Mainz: Matthias-Grünewald 1990. 143 S. (Grünewald-Reihe.) Kart. 19,80.

Am 25. Februar 1989 veröffentlichte die römische Kongregation für die Glaubenslehre ein Glaubensbekenntnis und einen Treueid, den vom 1. März desselben Jahres an alle ablegen sollten, die zu einem kirchlichen Amt berufen werden. Die Form der Publikation war ungewöhnlich: Sie erfolgte nicht im offiziellen Gesetzblatt, den „Acta Apostolicae Sedis", sondern in der vatikanischen Tageszeitung „Osservatore Romano", und zwar nur vier Tage vor dem Zeitpunkt, an dem die Texte in Kraft treten sollten; auch wurden die Bischöfe vorher weder informiert noch konsultiert – schon dies ein „grober Verstoß" gegen die Theologie des Bischofsamts, wie sie die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil vertritt (81).

Im Vordergrund der Diskussion stand jedoch der Inhalt. Damit befassen sich auch die Beiträge dieses Buchs. Sie sind unabhängig voneinander entstanden und behandeln deswegen teilweise dieselben Aspekte, aber nicht immer mit denselben Akzenten. Gustave Thils, Professor an der Universität Löwen und beim Zweiten Vatikanischen Konzil Konzilstheologe, untersucht in einem eingehenden Kommentar die einzelnen Aussagen der neuen Formeln. Theodor Schneider, Dogmatikprofessor an der Universität Mainz, analysiert sie aus der Sicht der gegenwärtigen Dogmatik. In beiden Aufsätzen wird deutlich, daß in den römischen Texten auf weite Strecken hin so formuliert wird, als habe es das Zweite Vatikanische Konzil gar nicht gegeben, so daß man von einem „Rückfall in die theologische Denk- und Sprechweise des vorigen Jahrhunderts" (89f.) sprechen kann. Dennoch meint Schneider, in einer „Zwangslage" ließen sich Glaubensbekenntnis und Treueid in dieser Form verantwortlich leisten, wenn man sie im Kontext des Konzils verstehe und diesen „in Gedanken hinzufüge" (122). Es stellt sich allerdings die Frage, welchen Sinn Bekenntnis- und Eidesformeln haben sollen, zu deren Verständnis es so umfangreicher, schwieriger und komplizierter Überlegungen bedarf, wie es diese beiden Aufsätze zeigen. Unabhängig vom Inhalt der Texte bleibt die Frage, wie ein waches Gewissen mit der Tatsache umgehen soll, daß in der Kirche gegen das Eidverbot Jesu „amtlich grob verstoßen wird". Schneider dazu: „Als Antwort auf diese Frage weiß ich kein ‚Schlupfloch der Barmherzigkeit' aufzuzeigen" (123). *W. Seibel SJ*

Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre. Hrsg. v. Reinhild AHLERS und Peter KRÄMER. Paderborn: Schöningh 1990. 148 S. Kart. 24,80.

Am Beginn dieses Sammelbands bringt Ludger Müller (11–34) eine kurze Chronik des Falls Lefebvre und weist dann in einer kirchenrechtlichen Analyse mit überzeugenden Argumenten nach, daß bei einer genauen Beachtung von Geist und Buchstaben der kirchlichen Gesetze die Entwicklung schon von Beginn an wesentlich anders hätte laufen können, und zwar im Sinn Roms. Er zeigt sich auch mit Recht verwundert darüber, daß in der letzten Phase vor dem durch die Bischofsweihen ausgelösten Schisma Rom für ein „Minimum an Forderungen" zu einem „Maximum an Zugeständnissen" bereit war (28). Peter Krämer (35–50) behandelt zwei Kernpunkte der Kritik Lefebvres, die Religionsfreiheit und den Ökumenismus, Winfried Haunerland (51–85) die Liturgiereform. Reinhild Ahlers (87–103) untersucht auf dem Hintergrund der Communio-Ekklesiologie des Konzils die zentrale Stellung der Eucharistie und konfrontiert dies mit der Kritik Lefebvres. Libero Gerosa (105–119) schließlich fragt nach der

theologischen und rechtlichen Natur der Exkommunikation. Er sieht sie nicht als Strafe, sondern als die „Feststellung einer bereits eingetretenen Selbstausschließung des Gläubigen aus der vollen Kirchengemeinschaft" (115). Ein Dokumentenanhang enthält die wichtigsten Texte aus der Schlußphase der Auseinandersetzung, ferner den bedeutenden Brief Papst Pauls VI. an Lefebvre vom 11. Oktober 1976, wo die Kernprobleme des Konflikts präzis beim Namen genannt werden.

Der Tod von Alterzbischof Lefebvre am 25. März 1991 bedeutet für die von ihm gegründete und mit seinem Namen verbundene Bewegung auf jeden Fall eine tiefe Zäsur. Welche Entwicklung sie nimmt, ist noch völlig offen. Doch auch wenn sie keine Zukunft mehr haben sollte, bietet dieses Buch einen außerordentlich erhellenden Beitrag zur Geschichte von Lefebvres Widerspruch gegen das Zweite Vatikanische Konzil und zu den Problemen, die hier sichtbar wurden. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Bereitschaft Roms, Lefebvre bis an die Grenzen des Möglichen entgegenzukommen: Diese Bereitschaft dürfte nicht auf die Reformkritiker beschränkt bleiben, sondern müßte auch für die gelten, denen die Erneuerung der Kirche nicht mit dem Tempo voranschreitet, das sie heute für notwendig halten (84f.). *W. Seibel SJ*

Augst, Rüdiger: *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube.* Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus. Frankfurt: Lang 1990. XXXVI, 481 S. (Saarbrücker Theologische Forschungen. 3.) Kart. 108,–.

Religiöse Gleichgültigkeit als Problem? Gerade in unseren Zeiten, in denen Religiosität, zumindest in ihren überkommenen Formen, immer schneller im Schwinden begriffen ist, hat dieses Thema große Aktualität. Lassen sich vielleicht aus den Schriften des berühmten Predigers, Aszeten und Mystikers Evagrius Ponticus (346–399) Perspektiven gewinnen, wie religiöse Durststrecken zu überwinden, spirituelle Gleichgültigkeit in fruchtbare Gottesbegegnung zu verwandeln ist? Dies ist eine der Leitfragen, die an die noch im Erfurt der DDR angefertigte, schließlich aber in Saarbrücken angenommene Dissertation herangetragen werden kann.

Um es gleich vorweg zu sagen: Die Arbeit hinterläßt mehr Unklarheiten, als sie aus dem Weg zu räumen vermag. Zwar traktiert sie eingehend, und im üblichen Sinn sehr gelehrt, die Acedia und die Vorkommnisse dieses Begriffs bei Evagrius. Zu erfahren sind die wichtigsten biographischen Daten des Kirchenvaters und seiner Schriften ebenso wie vielfältige Äußerungen über die Acedia, die vermutliche Herkunft dieses Begriffs, sein Vorkommen im geistesgeschichtlichen Umfeld und seine Bewertung durch Evagrius für das geistliche Leben. Doch wie fühlt sich dies im Hinblick auf den Lebenskontext eines Mönchs in der skytischen Wüste überhaupt? Was veranlaßt ihn, die Acedia mit dem „Mittagsdämon" gleichzusetzen und diesen für so gefährlich für das geistliche Leben des Mönchs zu halten? Wie ist der Lebenszusammenhang eines solchen frühchristlichen Mönchs den Menschen in der heutigen Zeit nahezubringen?

Hierzu fehlt ein einführender Forschungsbericht zu Evagrius. Mit Fleiß und Gelehrtheit werden zwar die wichtigsten bekannten Informationen über die einzelnen Schriften des Evagrius zusammengetragen, in der Folge dann unter Aufbietung einer schier endlosen Anmerkungsreihe auch zahllose Einzelinformationen zur Acedia genannt. Doch wo ist der Zusammenhang, wo die eigenständige geistige Durchdringung des gesamten Stoffs? Wie ist etwa die Gesamtkonzeption christlicher Spiritualität bei Evagrius, und welchen Stellenwert hat darin die Acedia? Kann es hinreichen, immer wieder z. B. auf die Apatheia als Ziel christlicher Frömmigkeit zu verweisen, ohne den Inhalt dieses Begriffs genau zu erläutern? Die Tatsache überdies, daß jegliche Register fehlen, läßt auch das Vorhandene kaum brauchbar werden. Das frömmigkeitsgeschichtlich sicher wichtige Thema hätte eine konzentriertere, durchdachtere, intellektuell selbständigere und das geistes- sowie lebengeschichtliche Umfeld stärker beachtende Ausarbeitung verdient. *H. Frohnhofen*

Lexika

Petuchowski, Jakob J. – Thoma, Clemens: *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.* Freiburg: Herder 1989. 474 S. Lw. 38,–.

Hat eine neue Fachdisziplin oder ein junges Forschungsgebiet einen gewissen Reifegrad erreicht, so mag der erzielte Erkenntnisfortschritt nach seiner Dokumentation in Form eines Lexikons rufen. Für das intensive Gespräch zwischen Judentum und Christentum in den Jahrzehnten nach Auschwitz war ein solcher Ruf nicht sonderlich laut erhoben worden. Um so wirkungsvoller ist mit dem vorliegenden Lexikon der Beweis gelungen, daß in der jungen jüdisch-christlichen Begegnung unserer Tage ein beträchtlicher Fortschritt erzielt wurde, sowohl im Stil des Gesprächs als auch in seinen inhaltlichen Einsichten und Formationsansätzen des Neuen. Die beiden Autoren sind international anerkannte Fachleute: Jakob J. Petuchowski ist Inhaber des ersten Lehrstuhls für jüdisch-christliche Forschung an einer Rabbinerausbildungsstätte (Cincinnati); Clemens Thoma leitet das erste Institut für jüdisch-christliche Studien an einer katholisch-theologischen Fakultät (Luzern). Sie legen ein Gemeinschaftswerk vor: jeder Einzelartikel der etwa 100 Stichwörter wurde von einem entworfen, aber in wechselseitiger Korrektur ausgearbeitet. Das vorzügliche Ergebnis ist eine knappe und stets solide Darstellung des aktuellen Gesprächsstandes und eine meist überzeugende Skizze weiterführender Akzente und Perspektiven.

Das Lexikon konzentriert sich auf theologische Fragen, ohne die historischen und philosophischen Inhalte zu vergessen. Das Politische bleibt im Hintergrund – leider aber auch das Ethische. Dabei betreiben die beiden Autoren keine interessefreie wissenschaftliche Übung, sondern haben eine klare Option ihrer wissenschaftlichen Arbeit: die Gegnerschaft zwischen Juden und Christen zu überwinden und ihre Trennung zu mildern. So werden besonders die Bezugspunkte jüdisch-christlicher Nähe und Übereinstimmung herausgearbeitet. Diese sind für die allgemeine Diskussion christlicher Theologie aufregend genug, etwa die Strukturähnlichkeiten jüdischer Traditionen vom Hinabsteigen Gottes zur Christologie (Akeda, Christus/Christologie, Gott) und eine aller Mutmaßung zum Trotz dennoch gegebene Disposition jüdischen Heilsverständnisses für das, was christliche Theologie mit Sakrament meint (Sakramente) oder die Möglichkeit christlicher Theologie, für ihre Aussagen vom Heiligen Geist auch die jüdische Tradition von der „Einwohnung" Gottes in Dienst zu nehmen (Schekhina).

Vereinzelt könnte im Leser die Frage aufsteigen, ob denn die Dimension der Widerständigkeit und des Widerspruchs im jüdisch-christlichen Verhältnis nicht zu verhalten vorkommt (siehe etwa „Dialog"). Aufs Ganze gesehen sind aber die Dissenspunkte klar herausgearbeitet. Der Hauptdissens liegt nicht in der Messiasfrage (Messias). Vielmehr markiert die Inkarnation „die eindeutigste und stärkste Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum" (Inkarnation; vgl. auch Dreifaltigkeit). Besonders erhellend und aufklärend wirkt das Lexikon, wenn es Mythenbildungen hüben und drüben aufzulösen sich bemüht: Dem Judentum sind gewiß „Dogmen" im Sinne verbindlicher Glaubenslehre geläufig (Dogma); jüdischerseits gibt es sehr wohl Auffassungen, die der christlichen Lehre der Erbsünde entsprechen (Erbsünde); das christliche Klischee von der Marginalisierung der Barmherzigkeit und Güte im jüdischen Gottesverständnis muß überwunden werden (Gott, Pharisäer, Proselyten, Sünde und Vergebung).

Weniger ein Mangel als vielmehr Beleg für das Anregende dieses enzyklopädischen Versuchs ist es, wenn sich in ihm auch strittige Aussagen finden. Thoma meint in seinem kritischen Paulus-Artikel u. a.: „Wegen seines (aus der paganen Spätantike übernommenen) antisemitischen Grundtones darf dieser Satz (1 Thess 2, 15) in keiner Kirche und in keinem Religionsunterricht als christliche Botschaft vorgelesen werden" – eine Aussage, die überspitzt die Interpretationsbedürftigkeit von 1 Thess 2, 15 in Unterricht und Verkündigung reklamiert, wie auch die Kennzeichnung des Kategorienpaars von „Gesetz und Evangelium" als „Ideologie" besonders die protestantische Leserschaft provoziert. Daß der Staat Israel – und nicht etwa die

Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land seiner Väter und Mütter (unter der zeitgeschichtlich notwendigen Form der Staatlichkeit) – ein „Zeichen der Treue Gottes Israels zu seinem jüdischen Volk in der Diaspora und im Staat Israel" (Staat Israel) ist, findet nicht die Zustimmung aller am Dialog Beteiligten.

Das Lexikon zählt ohne Zweifel zu den wichtigsten Veröffentlichungen der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Solidität der Darstellung in einer unaufgeregten Sprache, die Treffsicherheit in der Wahl der bedeutenden Themen und auch das große Gespür für die „spirituelle" Dimension der Fragen religiöser Existenz im heutigen Judentum und Christentum empfehlen das Lexikon nachhaltig für eine Leserschaft über den Kreis jüdisch-christlicher Interessierter hinaus.

H. H. Henrix

ZU DIESEM HEFT

Im Lauf der Geschichte wurde die kirchliche Verfassung, speziell der päpstliche Primat, einmal bewußt in Analogie zu weltlichen Verfassungen gesehen, ein anderes Mal hieß es, als göttliche Stiftung gehorche die Kirche völlig anderen Gesetzen. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt die tatsächliche Entwicklung dar und weist auf die Konsequenzen hin, die sich daraus ergeben.

Das Verhältnis zwischen der östlich-islamischen und der westlichen Welt ist von vielen Mißverständnissen geprägt, die eine wirklichkeitsgerechte Kenntnis der oft tiefgreifenden Gegensätze verhindern. Joseph Hamid Ludin, in Kabul als Kind moslemischer Eltern geboren, in Deutschland aufgewachsen, heute Neurologe und Psychoanalytiker in Paris, verdeutlicht die verschiedenen Ebenen dieser Differenzen.

In ihrem weltweiten missionarischen Wirken begegneten die Jesuiten vielerorts auch der östlichen Christenheit. Ernst Christoph Suttner, Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, nennt in einem historischen Überblick die Gründe, die häufig zu Konflikten mit den alten Autonomierechten der Ortskirchen führten. Der Beitrag ist der leicht gekürzte Text einer Vorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Friedrich Janssen, Professor für Systematische Theologie an der Universität Osnabrück/Vechta, befaßt sich mit einem Grundthema des Kirchenbilds des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Spannung zwischen der Bindung der Kirche an die Überlieferung und ihrer Pflicht, sich den Herausforderungen der jeweiligen Zeit zu stellen. An einer Reihe von Beispielen macht er deutlich, wie sich Kontinuität und Aggiornamento miteinander verbinden lassen.

Verantwortung ist ein zentraler Begriff für das sittliche Handeln des Menschen. Was ist aber Verantwortung? Vor wem und für wen gilt sie? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, untersucht diese Fragen.

Meinungsbildung in der Kirche

In der Kirche gilt eine fundamentale Gleichheit aller. Jede Unterscheidung in Amtsträger und Nichtamtsträger ist demgegenüber zweitrangig; die Ämter haben ausschließlich dienende Funktion. Mit dieser Aussage hat das Zweite Vatikanische Konzil das Bild der Kirche als einer „Gesellschaft von Ungleichen", in der es „zwei Gattungen von Christen" gibt, im Grundsatz überwunden. Es führte jedoch nicht näher aus, was dies für die Struktur und die Praxis der Kirche bedeutet. Vor allem hielt es an der Alleinzuständigkeit und dem Gewaltmonopol des Amtes fest. Damit blieben die Rechte der Nichtamtsträger auf bloße Beratung beschränkt. Immerhin empfahl das Konzil die Errichtung von Pastoralräten und schrieb Priesterräte vor. Im übrigen betont die Kirchenkonstitution, die Nichtamtsträger hätten die Möglichkeit, „bisweilen auch die Pflicht", ihre Meinung in der Kirche zu äußern. Gleichzeitig werden sie aber ermahnt, „im christlichen Gehorsam bereitwillig aufzunehmen", was die „geweihten Hirten" festsetzen. Diese wiederum sollen den Rat „gern benutzen" und die Eingaben und Wünsche, die ihnen vorgetragen werden, „mit väterlicher Liebe aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen".

Diese frommen Anmutungen und der in ihnen deutlich werdende Paternalismus waren allerdings nicht das letzte Wort des Konzils. Denn in seinem ganzen Verlauf und im Stil seiner Verhandlungen hat es beispielhaft gezeigt, auf welchem Weg Entscheidungen gefunden und Probleme gelöst werden können, nämlich im Dialog und in der offenen Auseinandersetzung.

In Deutschland wurden diese Impulse vor allem von der Gemeinsamen Synode (1971–1975) aufgenommen. Sie entwickelte sich zu einem zukunftsweisenden Modell, wie gemeinsame Beratung und gemeinsame Beschlüsse möglich sind, ohne daß die Kompetenzen des Amtes eingeebnet würden. In ihrem Beschluß über die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes machte sie auch grundsätzlich deutlich, daß Mitverantwortung die Beteiligung an Entscheidungsprozessen bedeutet und daß es für die gemeinsame Willensbildung und Entscheidungsfindung institutionalisierte Formen der Zusammenarbeit von Amtsträgern und Nichtamtsträgern braucht. Die Synode wies darauf hin, daß dies nicht nur aus dem Kirchenbild des Konzils folgt, sondern in einer „partnerschaftlich geprägten Welt" für ein glaubhaftes Zeugnis der Kirche unerläßlich ist.

Das neue Kirchenrecht, das im Dezember 1983 in Kraft trat, interpretiert die Beschlüsse und Anregungen des Konzils eher restriktiv. So hat der Priesterrat kein Selbstversammlungsrecht und auch kein Recht zur Festsetzung der Beratungsgegenstände. Ob der Bischof einen Pastoralrat errichtet, liegt in seiner frei-

en Entscheidung. Für die Pfarrgemeinderäte bestimmt das Kirchenrecht abweichend von der Regelung der deutschen Diözesen, daß der Bischof frei über die Errichtung von Pfarrgemeinderäten entscheiden kann, daß sie nur beratende Funktion haben und den Vorsitz immer der Pfarrer innehaben soll. Die Vorschriften über die Diözesansynode unterscheiden sich zwar vom alten Kirchenrecht, weil nun auch Nichtpriester teilnahmeberechtigt sind. Aber im Unterschied zur deutschen Gemeinsamen Synode hat sie ausschließlich beratende Funktion; rechtsverbindliche Normen kann nur der Bischof erlassen.

Trotz dieser einengenden Vorschriften versuchten seitdem drei deutsche Diözesen, im Rahmen einer Diözesansynode anstehende Probleme zu beraten: Rottenburg-Stuttgart (1985–1986), Hildesheim (1989–1990) und Augsburg (1990). In allen drei Synoden wurden die Tagesordnungspunkte nicht vom Bischof allein dekretiert, sondern ergaben sich aus den Vorschlägen aus der Diözese. Auch die Diskussionen wurden in aller Offenheit geführt. Unterschiedlich verhielten sich die Bischöfe: In Rottenburg-Stuttgart brachte der Bischof seine Meinung in der Diskussion ein und veröffentlichte die Beschlüsse in der Form, wie sie von der Synode verabschiedet worden waren. Der Bischof von Hildesheim überarbeitete einige Passagen, teilte aber dies der Synode mit und ließ den ursprünglichen Text in Fußnoten abdrucken. Der Bischof von Augsburg ergänzte jedes der zehn Dokumente mit einer „lehramtlichen Grundlegung" und änderte auch die Beschlüsse selbst, ohne die Synode von dieser Absicht zu unterrichten und ohne die Änderungen in der offiziellen Ausgabe kenntlich zu machen.

Um freier agieren zu können und in der Hoffnung auf einen lebendigen, auch thematisch offenen Dialog luden andere Bischöfe zu einem mehr informellen Gesprächsforum ein. In Freiburg hat die erste Runde im Mai 1991 stattgefunden, in München und Freising ist sie für den Herbst vorgesehen. Solche Versammlungen sind nicht an die engen Vorschriften der Synode gebunden und auch nicht durch den Zwang belastet, zu Beschlüssen zu kommen. Sie können daher offener, auch ungeschützter diskutieren. Es bleibt aber die Frage, ob ein bloßer Austausch von Meinungen und Argumenten zu Ergebnissen führt, die den Tag überdauern und den Katholiken das Bewußtsein geben, an den Entscheidungsprozessen beteiligt zu sein.

Hier zeigt sich ein Grundproblem der Akzeptanz kirchlicher Strukturen in unserer Zeit. Meinungsbildung und Mitsprache sind nur möglich als unverbindlicher Rat. Es liegt in der freien Entscheidung der Amtsträger, ob sie diesen Rat annehmen oder nicht. Eine solche Praxis läuft aber nicht nur dem Bewußtseinsstand der Menschen zuwider. Sie wird weder vom Evangelium noch von der verbindlichen Tradition der Kirche zwingend gefordert. Die Gemeinsame Synode hat richtig gesehen: Die Kirche kann nur dann Gottes Heil als Zukunft der Welt glaubhaft bezeugen, wenn Mitsprache und Mitverantwortung aller auch in institutionalisierter Form gesichert sind. *Wolfgang Seibel SJ*

Roman Bleistein SJ

Kirche und Jugend miteinander unterwegs?

Das Thema Jugend und Kirche in den Diözesansynoden 1985–1990

Als am 8. Mai 1975 während der 7. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland der Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ [1] mit überwältigender Mehrheit von den Synodalen angenommen wurde, begann eine neue Phase kirchlicher Jugendarbeit in der Bundesrepublik Deutschland; denn damit wurde nicht nur versucht, die berechtigten Anliegen der sogenannten Studentenrevolte aufzugreifen. Vor allem wurden erstmals jene Anregungen aus der Erziehungswissenschaft, der Gruppenpädagogik und der Gruppendynamik übernommen, die eine zeitgemäße kirchliche Jugendarbeit in Theorie und Praxis ermöglichen, zeitgemäß vor allem deshalb, weil die psychosozialen und gesellschaftlichen Bedingungen einer kirchlichen Jugendarbeit ebenso ernst genommen wurden wie ihre anthropologisch-theologischen Grundlagen. Wie sehr dieser Beschluß ein Neuanfang war, ist ablesbar in den diözesanen Jugendplänen, die sich seitdem immer wieder auf den Würzburger Beschluß beriefen. Dies wird leider auch in den eher rechtskonservativen Gruppierungen greifbar, die in der Ablehnung des Synodenbeschlusses und unter merkwürdiger Duldung von seiten mancher kirchlicher Verantwortlicher ihre Identität fanden.

Im Widerstreit der Meinungen trug der Beschluß dennoch dazu bei, der kirchlichen Jugendarbeit während des Jugendprotests der achtziger Jahre ein eigenes Profil zu geben und ihr zugleich im Hinblick auf die Mitgestaltung der katholischen Kirche Deutschlands eine Chance zu eröffnen. Die Verdienste der kirchlichen Jugendarbeit in Sachen Frieden und soziale Gerechtigkeit sind unbestritten, selbst wenn für manche die Ungeduld junger Menschen eher ärgerlich als erfreulich war. Auch die Konflikte um den Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), deren Höhepunkt das „Solidaritätsfest“ in Fulda (mit bischöflichem Paukenschlag) war, können nicht vergessen lassen, daß bei schrumpfenden Geburtenzahlen, allgemein sinkender Engagementbereitschaft und fortschreitender Säkularisierung der Erwachsenenkirche immer noch Jugendverbände und pfarrliche Jugendgruppen dazu beitragen, daß junge Menschen vom christlichen Glauben eine, wenn auch zuweilen schwache, Ahnung haben und in der Kirche leben.

Die wichtige Frage, welche Aufmerksamkeit junge Menschen heute, mehr als 15 Jahre nach der Würzburger Synode, in der Kirche und von seiten der Kirche

in der ganzen Gesellschaft finden, läßt sich exemplarisch beantworten aus den Beschlüssen der Diözesansynoden, die seit 1975 stattfanden. Drei solche Synoden sind zu beachten: in Rottenburg (Bischof Georg Moser)[2], Hildesheim (Bischof Josef Homeyer)[3] und Augsburg (Bischof Josef Stimpfle)[4]. Alle drei äußerten sich auch zur Jugend in der Kirche bzw. zur kirchlichen Jugendarbeit.

Jugend und Zukunft: Rottenburger Synode (1985–1986)

Der Rottenburger Synode war das Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" vorgegeben. Es sollte zwar die Fülle brisanter aktueller Themen einengen, erwies sich aber als kontraproduktiv, als erkannt wurde, daß der Tatort des Glaubens überall ist. Infolgedessen läßt sich die Vermittlung des Glaubens weder auf bestimmte Orte noch auf bestimmte Zeiten einschränken.

Unter den sieben Beschlüssen trägt einer die Überschrift „Jugendarbeit". Die Kurzfassung dieses 24seitigen Textes im Beschluß I „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Theologische Grundfragen" ist dann allerdings überschrieben: „Mit der Jugend Gott suchen". Diese Kurzformel hebt holzschnittartig die Anliegen des Textes heraus[5].

1. Die Glaubensweitergabe ist ein wechselseitiges Geschehen zwischen den Generationen. Diese Aussage definiert junge Menschen als Subjekte ihres Glaubens und mißversteht sie nicht als alleinige Objekte kirchlicher Bemühung oder gar der Rekrutierung.

2. Die Glaubensgestalt junger Menschen soll auch in den christlichen Gemeinden ihren Platz finden. Dies kann nur dort gelingen, „wo die Gemeinden mit jungen Menschen zusammen vor allem Gott, wie er in Jesus Christus einer von uns geworden und mit uns ist, suchen und anbeten".

3. Gottes Geist wird an einer geschwisterlichen Kirche und an der Leidenschaft der Christen für die Armen und die im Leben zu kurz Gekommenen erkennbar. Ein solches Engagement ahmt authentisch die in Christus erschienene Option Gottes für die Kleinen und Armen nach.

4. Um diese Aussage als Herausforderung pointiert festzuhalten, wurde das „Rottenburger Axiom" geprägt: „Je mystischer Christen sind, um so politischer werden sie sein." Dazu ist anzumerken: Bei Mystik geht es um das alltägliche Verwurzeltsein des Christen in Gott; bei Politik handelt es sich um die gesellschaftspolitische Verantwortung aller für alle, nicht um Parteipolitik.

5. Wo Kirche glaubwürdig so lebt, wird der Glaube auf die nächste Generation überspringen, auch weil die Älteren darauf vertrauen, daß die Jugendlichen auch in der Übernahme von Traditionen ihren Weg in die Zukunft gehen.

Diese Kurzfassung bündelt die Aussagen des Beschlusses auf wenige Sätze. Sie kann aus dem Blick verlieren lassen, daß die Grundworte des ganzen Beschlusses

heißen: Zukunft, Partizipation, Mystik und Politik. Zukunft wird dabei als auf den Menschen zukommende und als verheißene Zukunft gedeutet. Partizipation ist der genuine Vollzug des menschlich-christlichen Zeugnisses. Mystik und Politik gemeinsam verhindern, daß sich kirchliche Jugendarbeit in die spirituelle Idylle oder auf die Barrikaden parteipolitischen Engagements verirrt.

Was der Beschluß strukturell bringt, ist zumindest der wesentliche Unterschied zwischen Jugendpastoral und Jugendarbeit und dies vor allem, um die heutige kirchliche Jugendarbeit gemäß den Beschlüssen der Würzburger Synode nicht zu überfordern; es ist auch die Ermutigung zu verbandlicher Arbeit, die aber in keinem Gegensatz zu pfarrlicher Arbeit gesehen wird. Im Gegenteil: Gerade die Gemeinden werden herausgefordert, in jeder Hinsicht Räume für junge Menschen anzubieten und diese auch geistlich zu füllen.

Insgesamt ist der Text, zumal im letzten Kapitel, das sich in der persönlichen Anrede an die jungen Menschen wendet, von zweierlei geprägt: von einer realistischen Sicht der jungen Generation zwischen Resignation und Hoffnung und von dem heilsbedingten Optimismus, der im zentralen Zitat aus dem Propheten Sacharja (8, 23) zum Ausdruck kommt: im Hinweis auf den Rockzipfel, den andere ergreifen, weil sie hörten: „Gott ist mit uns" und weil sie diesen Weg mitgehen wollen.

Der Rottenburger Beschluß baut ausdrücklich auf den Würzburger Beschluß auf. Im Unterschied zu ihm ist er auch in Sprache und Begrifflichkeit weniger jugendsoziologisch geprägt. Dafür bringt das „Rottenburger Axiom" eine Neudefinition einer modernen christlichen Spiritualität, die für alle Christen gilt und die in der christlichen Zukunft, also eschatologisch, aufgehoben ist. Bei aller Begrifflichkeit, die auch an eine politische Theologie erinnern mag, ein geistlich-ermutigender Beschluß.

Jugend und Leben: Augsburger Synode (1990)

Der Akzent der Augsburger Synode lag auf der „Seelsorge in der Pfarrgemeinde". Mit diesem Ansatz sollten die Überlegungen auf die Kirche vor Ort gerichtet werden, gerade auf den Punkt, an dem die Probleme gewöhnlich aufbrechen, aber auch die Chancen eines Neuanfangs sich entfalten.

Das Dokument VI „Pfarrgemeinde als Lebensort für junge Menschen" (es gibt insgesamt zehn solcher Dokumente der Synode) ist uneinheitlich aufgebaut. Es beginnt bei seinen 33 Seiten mit einer „lehramtlichen Grundlegung", die allein in der Verantwortung des Bischofs liegt und offensichtlich kein Ergebnis synodaler Beratungen ist. Dieser Text (fast vier Seiten lang) enthält spirituelle Äußerungen über Jesus Christus als „der Weg, die Wahrheit, das Leben" und führt dann „Gefährdungen und Irreführungen" an. Es wird gewarnt vor falschen Lehrern,

vor übermäßigem Alkoholgenuß, vor „satanischer Musik", vor vorehelicher Sexualität. Dezidiert wird festgestellt: „Rock- und Popmusik ... hat keinen Raum in der Kirche". Dieser Text artikuliert eher Ängste von Verantwortlichen, als daß er einen Weg zu jungen Menschen eröffnete, trotz aller Zuwendung zu jungen Menschen, die in ihm investiert sein mag.

Auf die lehramtliche Grundlegung folgt der Beschluß, der in „Empfehlungen und Anordnungen" über zehn Seiten hin praktisch einen Augsburger Diözesanjugendplan entfaltet, der allerdings in Gefahr ist, den Kontakt zu den vorausgeschickten theoretischen Überlegungen zu verlieren. Der Text ist so aufgebaut:

1. Junge Menschen auf der Suche nach Leben (Jugendsituation heute). Der Beschluß versucht, keine „Pauschalurteile" über Jugendliche abzugeben, sondern „einige auffallende Momente herauszugreifen und darzustellen". Am Ende kommt es bei dieser Trendanalyse zu einer großflächigen Beschreibung der Jugendsituation, die immer wieder auf Glaube und Kirche hin geöffnet wird.

2. Unser Gott ist ein Gott des Lebens für alle. Der anthropologisch-theologische Teil setzt richtig an: Leben als Beziehung, als Befreiung, als Erlösung, als Fülle. Wie diese theologisch formulierten Aussagen aber jungen Menschen von heute vermittelt werden können, scheint von der Synode wenig bedacht worden zu sein. Im Gegensatz dazu stellt das Kapitel „Gott spricht durch junge Menschen" eine beachtliche Leistung dar. Es formuliert eine Option der Synode für die junge Generation und begründet die vielen Ermutigungen des Beschlusses. Leider steht auch dieser Text in einer unausgetragenen Spannung zu den Befürchtungen der „lehramtlichen Grundlegung".

3. Kirchliche Jugendarbeit als Hilfe zum Leben und Glauben. Im Rückgriff auf die Würzburger Synode, daß durch Zuspruch und Anspruch Gottes das Leben gelingt[6], werden anthropologische, pädagogische, katechetische Zielorientierungen der kirchlichen Jugendarbeit im Detail vorgelegt. Dabei zerstört der Hang zur Perfektion allerdings jede Vision. Vom Ansatz her wird selbstverständlich die Gemeinde in ihrer Verantwortung für junge Menschen herausgefordert. Unter den präzise entfalteten strukturellen Bedingungen einer kirchlichen Jugendarbeit wird von der rechtlich fixierten Rolle eines Diözesanjugendpfarrers über die wichtige Aufgabe der Jugendverbände (BDKJ) bis zur Schulpastoral alles bedacht. Wie gesagt: Hier liegt ein diözesaner Jugendplan vor, der durch 14 Anordnungen und 13 Empfehlungen in die Realität umgesetzt werden soll.

Bedauerlicherweise läßt sich das so zeitgemäße Grundthema „Leben" nicht bis in die letzten Seiten des Beschlusses hinein verfolgen. Die fleißige Ausarbeitung verliert sich im Detail, und durch die eher ängstliche „lehramtliche Grundlegung" wird ihr zudem jeder Impuls – sei es des Aufrufs, sei es des Anstoßes – genommen. Die Frage am Ende also lautet: Benötigt eine christliche Option nicht mehr Vertrauen – auch und gerade in die haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in kirchlicher Jugendarbeit?

Option für die junge Generation: Hildesheimer Synode (1989–1990)

Die Thematik der Hildesheimer Synode hieß: „Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott – Miteinander – Für die Welt". Durch den seit 1987 laufenden synodalen Prozeß wurden nicht nur die einzelnen Schritte der Synode entworfen, von denen die ersten beiden vor den vier Sitzungsperioden abliefen und der letzte, vierte Schritt wieder in die Gemeinde zurückführte. Es wurden auch die zu behandelnden Themen gefunden und enggeführt: ein durchwegs gelungener dynamischer Prozeß.

Die Beschlüsse und Erklärungen beziehen sich auf die „pastoralen Bewährungsfelder". Diese heißen (leicht verkürzt): 1. Gemeinde angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern, 2. Ehe und Familie, 3. Die Feier des Sonntags, 4. Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung. Wie diese Überschriften aufweisen, hat die Hildesheimer Synode in der Tat die „heißen Eisen" einer christlichen Gemeinde beherzt in die Hand genommen. Was Wunder, daß Bischof und Synode nicht in allen kritischen Punkten eines Sinnes werden konnten. Bischof Homeyer hat diese Spannungen nicht in einer Geheimaktion bereinigt[7], sondern im vorliegenden Text selbst dokumentiert. Seine durch die Lehrverantwortung diktierten Eingriffe sind im Text in Fettdruck herausgehoben, der „alte" Beschlußtext wird als Anmerkung beigegeben. Eine mögliche Form, innerkirchlichen Dissens „geschwisterlich" und transparent zu bearbeiten.

Das Thema Jugend ist an sich nicht das große Thema der vier Beschlüsse, obgleich man es hätte angesichts der großen Entfremdung zwischen Jugend und Kirche erwarten können. An notwendigen Textstellen kommt man auf die Jugend zu sprechen: bei der Weitergabe des Glaubens, bei der reifenden Sexualität, bei der Sinnkrise, bei der Rolle der Jugendbildung angesichts des Umweltschutzes, bei den jungen Flüchtlingen und Ausländern. Diese integrative Sicht tut gut und wehrt jeder Förderung eines Puerilismus, der dann nur die Integration kirchlicher Jugendarbeit in die Gesamtgemeinde erschwert.

Doch im Beschluß im ersten pastoralen Bewährungsfeld stellt die Synode fest, daß die heutige Evangelisierung zu Optionen führt. In den Optionen wird für eine bestimmte Gruppe Stellung bezogen, „parteiisch und nicht ausgewogen". Zu Optionen sollte sich jede Gemeinde, vom Evangelium wie von der konkreten Situation her, selbst entscheiden. Die Synode nennt beispielhaft zwei Optionen, „die uns besonders wichtig erscheinen": die Option für die junge Generation und die Option für die Armen. Die Option für die junge Generation wird auf folgende Weise begründet[8]:

„Eine Option für die junge Generation – gemeint sind damit nicht nur Jugendliche, sondern auch junge Erwachsene, junge Paare und junge Familien – scheint deshalb dringlich zu sein, weil die junge Generation oftmals wie ein Seismograph für die Gesamtsituation der Gesellschaft und auch für die der Kirche ist. Sie nimmt gesellschaftliche und kulturelle Bewegungen eher wahr und reagiert darauf mit eigenen neuen Lebensformen.

Diese dürfen nicht von vornherein als negativ eingeschätzt werden. In jedem Fall aber werden die Erwachsenen einer Gemeinde, die eine Option für die junge Generation getroffen hat, diese Lebensform ernst nehmen und sich gemeinsam mit den jungen Leuten fragen, ob sie diese für die Gesamtgemeinde übernehmen können. Kommt es dazu nicht, wird sie dies der jungen Generation verständlich zu machen versuchen."

Der Text fährt fort: Eine solche Option für die junge Generation sei auch deshalb angebracht, weil diese aufgrund ihrer Lebenserwartung und Lebenskraft noch den längsten Weg in der Gemeinde vor sich habe und verantwortlich gestalten müsse. Dabei werde die junge Generation gegebenenfalls auch einen falschen Weg verkraften können (eine rätselhafte Aussage, die schwer zu beurteilen ist). Eine Gemeinde, die sich zu einer Option für die junge Generation entscheide, solle besonders auf die Art und Weise achten, wie junge Menschen miteinander umgingen: auf ihre Konfliktbewältigung wie auf ihre Art zu feiern. Sie sollten sich fragen, wo ihre Sehnsüchte, ihre Werte, ihre Ängste, ihre eigenen Glaubensformen seien und sollte daraus Konsequenzen ziehen. Der Text schließt:

„Eine Option für die junge Generation bedeutet auch, daß alle Lebensäußerungen der Gemeinde daraufhin bedacht werden, inwieweit sie junge Menschen etwas von der menschenfreundlichen Praxis Gottes erfahren lassen und im Blick auf die Zukunft vertretbar sind. Diese Option bedeutet nicht, vordergründig die Kinder- und Jugendaktivitäten zu erhöhen, vielmehr bedeutet sie, die Berufung und Verantwortung der jungen Generation für die Kirche anzuerkennen und deshalb ihren Blickwinkel in das Gemeindeleben mit einzubeziehen."

Dieser kurze Text macht sozusagen ein Herzstück des Beschlusses im ersten Bewährungsfeld aus. Exemplarisch wird in ihm ausgeführt, wie es gelingen könnte, eine „neue Art von Kirche" zu leben. In einer eher andeutungshaften Weise als in genauen Details werden die jungen Menschen in den Blick gebracht; es werden Fragen an die Gemeinde gerichtet, die dann kreativ und spirituell die Vorgaben für ein engagiertes Arbeiten mit Jugendlichen und von ihnen selbst fixieren sollen. Die Kürze des Textes könnte den Verdacht wecken, man habe in Hildesheim nicht genügend die Situation der Kirche und ihre Beziehung zu den jungen Menschen bedacht. Die in diesem Bericht zu Anfang genannten Stellen, an denen an junge Menschen erinnert wird, weisen jedoch auf, daß die Synode immer die jungen Menschen im Gedächtnis hatte.

Im vierten synodalen Schritt „Worauf es uns ankommt" werden Jugendliche nicht ausdrücklich genannt. Das ist bedauerlich, da der gute Satz: „Auch eine neue Art Kirche zu werden, beginnt mit dem Versuch, auf eine neue Art Christ zu sein" [9], vor allem junge Menschen herausfordert und dann durch junge Menschen wieder die christlichen Gemeinden.

Konfliktfelder

Natürlich werden in den Synodenbeschlüssen auch jene Konfliktfelder berührt, die sich bei der Begegnung zwischen Jugend und Kirche ergeben. Es sind

dies vor allem die Akzeptanz von Kirche, die voreheliche Sexualität, das Engagement der Christen in Umwelt, Frieden und sozialer Gerechtigkeit. Was dazu gesagt wird, geht nicht über die Aussagen der Würzburger Synode (1971–1975) hinaus. Diese Tatsache weist ein Doppeltes auf: einmal, daß die Würzburger Synode auf der Höhe der Zeit war und Worte bzw. Argumente fand, um den Glauben in die heutige Zeit zu übersetzen. Zum anderen, daß man in der heutigen kirchlichen Situation anscheinend nicht den Mut findet, sich auf die Fragen der jungen Menschen mit einer zukunftweisenden Antwort einzulassen.

Zur Testfrage im Konfliktbereich Sexualität wird die Einstellung der Kirche zu den nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Grundsätzlich wird weithin im Rückgriff auf die Würzburger Synode gesagt, daß nach dem christlichen Verständnis der Ehe volle Intimbeziehungen allein in der Ehe angebracht und erlaubt sind. Voreheliche Beziehungen jedoch – etwa unter Verlobten – unterschieden sich von anderen sexuellen Beziehungen: „Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Verlobten oder fest Versprochenen, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen. Dennoch können diese Beziehungen nicht als der sittlichen Norm entsprechend angesehen werden.“ [10] In dieser perplexen Situation wird dann ermutigt, junge Erwachsene, die, wie ausdrücklich betont wird, in großer Zahl in solchen Verbindungen leben, nicht zu diskriminieren, sondern mit ihnen das Gespräch zu suchen und sie in die Gemeinde zu integrieren. Diese pastorale Lösung mag dem kirchlichen Eheverständnis entsprechen; der verantworteten sexuellen Praxis und dem Selbstbewußtsein junger Menschen, die Sexualität als hohen Wert ihres Lebens betrachten, wird sie vermutlich nicht gerecht. Am Ende bleibt das Dilemma, was Vorrang hat: Barmherzigkeit oder eine geschöpfliche Lebensfreude. Aufgrund dieser unlösbaren Situation fühlen sich junge Menschen nicht oder nur halb von der Kirche verstanden. Ein weiterer Anstoß zur Entfremdung ist damit gesetzt.

Während man sich in allen Beschlüssen darüber klar ist, daß der Großteil junger Menschen in Distanz zur Kirche lebt, werden Probleme einer partiellen Identifikation mit Kirche, einer allmählichen, auch selektiven Übernahme einer christlichen Glaubenspraxis, einer Hierarchie der Wahrheit, einer „Kurzformel des Glaubens“ nicht diskutiert. Gerade mit dieser Begrifflichkeit wäre es möglich, jungen Menschen gerecht zu werden und auch missionarisch angemessen mit ihnen umzugehen, indem man ihre „Unbekannten Götter“ – wie einst Paulus auf dem Areopag bei den Athenern (Apg 17, 23) – erst einmal ernst nimmt. Grundsätzlich richtig sagt die Augsburger Synode: „Bedeutung von Weg und Ziel. Kirchliche Jugendarbeit macht sich mit Jugendlichen auf den Weg, Schritt für Schritt in der jeweiligen Situation Christus zu entdecken. Dabei dürfen weder Jugendliche noch Erwachsene in der Pfarrgemeinde nur vom jeweils erreich-

ten Ziel her beurteilt werden. Miteinander auf dem Weg sein, heißt ebenso: Geduld haben mit den Langsamen, Nachsicht üben mit den Abschweifenden, Ansporn und Herausforderung sein für alle." Das Prinzip ist pastoral goldrichtig. Nur, wo kommt es ins Spiel? Sind da die Aussagen Papst Pauls VI. über die „Gradualität"[11] nicht weitgehender und christlicher, weil sie von einem positiveren Welt- und Menschenbild ausgehen? Mit diesen Grundsätzen wäre es möglich, eine neue religiöse Sozialisation zu entwerfen, die weder sozial-kulturell noch pädagogisch, also volkskirchlich, sondern missionarisch ansetzt[12]. Was aber bedeutete ein solcher Entwurf für eine kirchliche Jugendarbeit von heute?

Das dritte große Konfliktfeld stellt das Engagement der Christen in Sachen Schöpfung, Friede, soziale Gerechtigkeit dar. In diesen Bereichen räumen junge Christen ein, daß es wohl wichtige kirchliche Dokumente gibt, die allerdings von Jugendlichen als zu wenig parteiisch kritisiert werden. Sie beanstanden auch, daß die Praxis der Christen hinter den Notwendigkeiten der Stunde zurückbleibt. Erstaunlicherweise wird gerade dann ein autoritäres Machtwort von jenen Ämtern gefordert, die sonst eher abgelehnt werden. Vermutlich geht es vor allem um eine Solidarität der Kirche mit den Neuen Sozialen Bewegungen.

Auf diesen Konfliktfeldern wird auf die Dauer entschieden werden, ob in Zukunft eine neue Begegnung mit jungen Menschen stattfindet. Über gute Texte zu den fraglichen Problemen hinaus wird es um gute, menschenfreundliche Erfahrungen gehen, in denen sich junge Menschen angenommen und ernst genommen empfinden. Es geht immer noch und immer wieder darum, daß durch den Anspruch und Zuspruch Gottes den Menschen das Leben gelingt, wie es in der Würzburger Synode hieß.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) (Beschluß Jugendarbeit: 288–311).

[2] Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/1986 (Ostfildern 1986) (Beschluß Jugendarbeit: 89–113).

[3] Kirche und Gemeinde. Diözesansynode Hildesheim 1989/1990 (Hildesheim 1990).

[4] Diözesansynode Augsburg. Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde (Donauwörth 1991) (Beschluß Jugendarbeit: 249, 286).

[5] Vgl. Mit der Jugend Gott suchen, hrsg. v. R. Bleistein, P. M. Zulehner (München 1987).

[6] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2 (Freiburg 1977) 41.

[7] Man vergleiche dazu den Augsburger Beschluß, den der Bischof ohne Zustimmung der Synodalen überarbeitete. Er rechtfertigte dieses Verhalten mit der Berufung auf seine Verantwortung (vgl. S. 20).

[8] Hildesheimer Diözesansynode 49f.

[9] Ebd. 135.

[10] Ebd. 68. Zitat aus dem Beschluß der Würzburger Synode: Ehe und Familie 3, 1.3.4 (a.a.O. I 442).

[11] Paul VI., Evangelii Nuntiandi (Bonn 1976) Nr. 44.

[12] F. X. Kaufmann, Religion und Modernität (Tübingen 1989) 139, 142, 144, 155, 222ff.

Johannes Reiter

Warum ist die katholische Kirche gegen die Abtreibung?

Zur gegenwärtigen Diskussion um den § 218

Durch die Wiedervereinigung Deutschlands ist es erneut zu einer lebhaften Diskussion über die ethische Beurteilung und die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs gekommen. Bis längstens zum 31. Dezember 1992 – so sieht es der *Einigungsvertrag* vor – gilt in Deutschland zweierlei Recht: in den alten Bundesländern die Indikationsregelung, in den neuen die Fristenregelung. Welche Lösung die vom Einigungsvertrag geforderte Neuordnung bringen wird, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr werden die geistigen Hintergründe der gegenwärtigen Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch beleuchtet sowie dessen grundsätzliche ethische Bewertung. Leitendes Ziel einer gesetzlichen Neuregelung muß es sein, menschliches Leben optimal zu schützen und die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche einzudämmen. Die vorliegenden Entwürfe sind daraufhin zu prüfen, ob und in welchem Maß sie diesem Ziel gerecht werden.

In der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch wird auch die *Kirche* immer neu an ihre Mitverantwortung erinnert sowie daran, ihre Position erneut zu durchdenken und einsichtig zu machen. Viele Frauen erfahren ihre Schwangerschaft und die Kindererziehung unter den heutigen Lebensverhältnissen sowie angesichts ihrer je individuellen Lebenslage als Last. Es sind Fälle denkbar, in denen eine unerwartete Schwangerschaft quer zu allen Lebensplänen steht. Hier brechen Nöte auf, die in den Zahlen der Schwangerschaftsabbrüche nicht zu erkennen sind. Die Kirche steht vor der doppelten Aufgabe, ungeborenes Leben zu schützen und Frauen, die durch Schwangerschaft in Bedrängnis geraten sind, zu helfen. In vielen Fällen ist es nicht leicht, manchmal sogar unmöglich, beides miteinander in Einklang zu bringen.

Gesellschaftliche Hintergründe

Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch ist ein Symptom unter den vielen, die uns Krise und Widersprüchlichkeit des gegenwärtigen Selbstverständnisses des Menschen vor Augen stellen. Menschliches Leben ist heute in vielfältiger Weise von seinem Anfang bis zu seinem Ende *planbar, verfügbar* und *mach-*

bar geworden. Die Fortschritte der Fortpflanzungsmedizin auf der einen, die zunehmenden Möglichkeiten der intensivmedizinischen Lebensverlängerung auf der anderen Seite markieren zwei herausragende Punkte einer Entwicklung, die lange noch nicht zu ihrem Abschluß gekommen ist. War das Leben des Menschen in früheren Zeiten menschlichem Zugriff weitgehend entzogen und überdies durch religiös begründete Vorschriften geschützt, ist es heute in allen seinen Phasen verfügbar geworden und kann manipulativ beeinflußt werden. Die Ärzte vermögen menschliches Leben im Reagenzglas zu zeugen, sie können den Tod zwar nicht verhindern, doch lange hinauszögern. Manche biologischen Abläufe im menschlichen Körper können sogar über den Tod hinaus mit Apparaten aufrechterhalten werden.

Planbarkeit, Machbarkeit, Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit des menschlichen Lebens eröffnen zugleich die Möglichkeit der *Verzweckung*. Menschliches Leben kann beliebigen Zwecken unterworfen werden. In einer weitgehend am individuellen Wohlergehen orientierten Gesellschaft kommt es dazu, daß der an Bedeutung verliert, der diesem Vollkommenheitsanspruch nicht, nicht mehr oder noch nicht genügt oder dessen Verwirklichung scheinbar im Weg steht. Die Bereitschaft, *Leben als Geschenk* anzunehmen, auch wenn es nicht gewollt ist, nimmt immer mehr ab. Man glaubt, jede Situation und Lebensnot technisch bewältigen zu können. Der Mentalität des Machens entspricht die des Wegmachens. Der heute praktisch in das Belieben des einzelnen gestellte Schwangerschaftsabbruch ist nur ein Ausdruck dieser umrissenen gesellschaftlichen Situation. Die faktische Verfügbarkeit des Lebens hat noch andere Rückwirkungen auf das Ethos der modernen Gesellschaft. Der wachsende Verlust der metaphysischen und religiösen Dimension des Daseins – besonders im Hinblick auf den Wert des Lebens – leistet ein übriges, solche Entwicklungen zu begünstigen.

In engem Zusammenhang mit diesen Tendenzen steht die Beobachtung, daß in unserer Gesellschaft die Meßlatte für die Übernahme des *Unvorhersehbaren, Zumutbaren* und *Erträglichen* niedrig ist. Auf dem Gebiet der Technik gilt es heute aus gutem Grund als unverantwortlich, die Folgen bestimmter Schritte und Entscheidungen nicht vorauszubedenken. Sich auf das mögliche Eintreten von Ereignissen vorweg einzustellen, ist Ausdruck eines verantwortlichen Handelns. Je größer der Verantwortungsbereich, desto unerläßlicher ist eine gründliche Planung. Dies gilt auch für den individuellen Bereich. Nun kann aber trotz aller Planung Unvorhergesehenes eintreten, weil nicht alles planbar ist oder weil die Planung nicht erfolgreich war. Zu dem Unvorhergesehenen gehört auch das Eintreten einer ungewollten Schwangerschaft. Diese wird, wie alles Leben, nie einfach positiv, sondern immer auch konflikthaft erfahren. Die Annahme eines ungewollten Schicksals ist besonders schwer in einer Zeit, in der die äußeren Freiräume so groß geworden sind und in der Selbstbestimmung, Mündigkeit und aktive Gestaltung des eigenen Lebens zu den höchsten Werten gezählt werden.

Leben kann aber nur gelingen, wenn es offen dafür ist, auch das Zufällige und Nichterwartete anzunehmen. Wir Menschen stoßen immer wieder an Grenzen und müssen Wege finden, uns ihnen gegenüber zu verhalten. Wie weit hier Zumutbarkeit und Erträglichkeit konkret reichen, ist von vielen individuellen und lebensgeschichtlichen Faktoren abhängig. Die Gesichtspunkte von Zumutbarkeit und Erträglichkeit von Belastungen können aber niemals eine Legitimation dafür sein, die Würde eines anderen Menschen nicht oder nicht mehr länger zu akzeptieren. Eine schnelle Kapitulation vor Belastungen verhindert die Erfahrung durchgestandener Schwierigkeiten und damit die Möglichkeit menschlicher Reifung. Für viele Glaubende hat sich in Belastungssituationen die Verheißung erwiesen: „Gott legt mir eine Last auf, aber er hilft mir auch" (vgl. Ps 68, 20f., Lutherübersetzung).

Schwangerschaftsabbruch ist Tötung menschlichen Lebens

Bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs geht es um das Verständnis von Leben überhaupt. Daß (schuldloses) Menschenleben unantastbar bleiben muß, daß es dem Menschen also nicht zusteht, das Leben eines Mitmenschen zu beenden, ist eine Grundüberzeugung der Menschheit, die als solche auch ihren Niederschlag in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen gefunden hat.

Schutz und Förderung des Lebens sind also ein *allgemeines menschliches Grundgebot* und nicht, wie gelegentlich behauptet, katholisches Sondergut. Die Kirche bekennt sich allerdings zu dieser Grundüberzeugung und zu diesem Grundgebot. Dies ist ihr von der *Bibel* her vorgegeben und aufgegeben. Im 5. Gebot des Dekalogs heißt es: Du sollst nicht töten (Ex 20, 13; Dt 5, 17). Als Gründe für das Tötungsverbot nennt die Bibel die Gottebenbildlichkeit des Menschen und die Herrschaft Gottes über Leben und Tod; Gott stellt das Leben unter seinen Schutz und gibt es nicht beliebiger menschlicher Verfügung preis (Gen 4, 15; 9, 6). Der Mensch ist als Bild Gottes geschaffen, wer ihn tötet, vergreift sich am Bild Gottes und verwirkt dadurch sein eigenes Leben (Gen 9, 6). Der Tötende greift ferner die Rechte Gottes an, der dem Menschen Leben und Tod zuteilt (Dt 32, 39). Das alttestamentliche Tötungsverbot gilt auch im Neuen Testament und wird in der Bergpredigt noch radikalisiert (Mt 5, 19–21; Mk 10, 19; Lk 18, 20). Jeder Mensch hat also ein Recht darauf, nicht getötet bzw. seiner weiteren Werdemöglichkeiten nicht beraubt zu werden. Dieses Recht gründet in der *Menschenwürde,* theologisch gesprochen in der menschlichen *Gottebenbildlichkeit,* die zu achten Pflicht eines jeden Menschen ist.

Da in der Bibel von der *Abtreibung* nicht ausdrücklich die Rede ist, ist davon auszugehen, daß sie diskussionslos als ausgeschlossen galt. Dies ist zu begründen

mit dem Tötungsverbot allgemein – zwischen geborenem und ungeborenem Leben machte man keinen grundsätzlichen Unterschied – sowie auch mit der Hochschätzung der Nachkommenschaft.

Niemand in unserer Gesellschaft wird wohl von vornherein den Wert und die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens anzweifeln; ebenso herrscht Übereinstimmung darüber, daß man einen unschuldigen Menschen nicht töten darf. Nun ist die Situation beim Schwangerschaftsabbruch aber komplexer. Es handelt sich hierbei um einen *Konflikt,* in dem die Frau ihre Persönlichkeitsentfaltung und ihre Selbstbestimmung durch das Leben des Embryos bedroht sieht. Man wird nicht bestreiten können, daß ungewollte Schwangerschaft und Mutterpflichten die Selbstentfaltung einer Frau beeinträchtigen; sie hat die Last der Schwangerschaft zu tragen und auch nach der Geburt für die Erziehung des Kindes zu sorgen. Als Unverheiratete muß sie soziale Auswirkungen zum Beispiel auf Beruf und gesellschaftliche Stellung bewältigen; der uneheliche Vater entledigt sich oft seiner Pflichten, sofern er überhaupt welche übernimmt, durch die Leistung eines Unterhaltsbeitrags. Das Prinzip der Gleichberechtigung, damit auch der gleichen Verpflichtung, ist durchbrochen. Im Fall der Vergewaltigung ist das Recht der Frau auf Selbstbestimmung verbrecherisch verletzt worden, so daß ihre Schwangerschaft oft von Angst, Entsetzen und Abwehr bestimmt ist. Hier wird durchaus deutlich, welches Gewicht dem Selbstbestimmungsrecht der Frau gegenüber anderen Rechten zukommt.

Um es noch einmal zu sagen: Über die prinzipielle Schutzbedürftigkeit auch des ungeborenen Lebens herrscht in unserer Gesellschaft Einigkeit. Fundamentale Differenzen ergeben sich erst bei der Abwägung des Lebensrechts des Kindes gegenüber dem Recht der Mutter auf Selbstbestimmung. Dieses Recht der Mutter, über ihren Leib und ihr Leben bestimmen zu können, ist zunächst völlig legitim, es gilt auch in der Kirche als grundlegender Wert, ist jedoch nicht grenzenlos. Da das Kind von der Empfängnis an kein Teil des mütterlichen Leibes mehr ist, kann sich das Verfügungsrecht der Mutter über den eigenen Leib darauf nicht erstrecken. Von Natur aus steht das Lebensrecht des Kindes dem Selbstbestimmungsrecht der Frau nicht entgegen. Im Fall des Schwangerschaftsabbruchs steht dem Wert der Selbstbestimmung der noch fundamentalere Wert des Lebens gegenüber.

Es handelt sich überhaupt um eine *unzulässige Vereinfachung,* wenn das Lebensrecht des Ungeborenen und das Selbstbestimmungsrecht der Mutter gegeneinander abgewogen und miteinander verrechnet werden. Diese Abwägung soll die Rechtfertigung dafür liefern, daß im Konfliktfall zwischen beiden Gütern (auf der einen Seite das Leben des Embryos, auf der anderen Seite Freiheit und Selbstbestimmungsrecht der Frau) das eine Gut dem anderen geopfert werden darf. Ein solcher Vorgang des Abwägens setzt voraus, daß es eine mehr oder weniger allgemeinverbindliche Rangordnung der Werte bzw. der Wertschätzungen

gibt. Eine solche ist in unserer vielschichtigen Gesellschaft mit ihrem ethischen Pluralismus aber längst nicht mehr vorhanden. Weiterhin setzt ein Abwägungsvorgang, wenn er ethisch genannt werden will, voraus, daß die Güter, die gegeneinander abgewogen werden, wertmäßig in etwa auf einer Ebene liegen und daß alle von der Handlung betroffenen Güter in die Abwägung einbezogen werden, also auch die Folgen und Folgefolgen. Das Selbstbestimmungsrecht und die Persönlichkeitsentfaltung der Frau mögen zwar durch eine ungewollte Schwangerschaft beeinträchtigt sein, das ungeborene Leben würde aber durch den Schwangerschaftsabbruch vernichtet. Den unter den Begriffen Selbstbestimmungsrecht und Persönlichkeitsentfaltung der Frau zusammengefaßten Gütern mag ein hohes Gewicht zukommen, sie rechtfertigen aber nicht die Verursachung eines so fundamentalen Übels wie den Tod des Kindes. Zudem wird durch diesen Abwägungsvorgang das Recht auf Leben als ein relatives Recht betrachtet, das auch verweigert werden darf. Wenn dem aber so ist, daß es wirklich rechtfertigende Gründe für die Tötung gibt, wenn das Recht auf Leben also aufzuwägen ist gegen andere Güter, dann könnte aufgrund solcher Güterabwägung auch dem geborenen Leben das Recht auf Leben verweigert werden.

Fristenregelung – Indikationsregelung – Dritter Weg

Im Zusammenhang mit der Neuregelung des § 218 werden im wesentlichen zwei Regelungsmodelle diskutiert, die Fristen- und die Indikationsregelung. Alle übrigen Regelungsvorschläge können auf diese beiden Grundmodelle zurückgeführt werden.

Die Befürworter der *Fristenregelung* weisen darauf hin, daß alle Indikationsregelungen von der Strafandrohung leben und die Schwangere so in die Isolation und Illegalität treiben. Sie seien asozial und ungerecht, weil sie der privilegierten ungewollt schwangeren Frau ermöglichen, den Schwangerschaftsabbruch in einem anderen Land zu erreichen, was der mittellosen Frau versagt bleibe. Zudem sei allein die Schwangere imstande, das Für und Wider des Schwangerschaftsabbruchs situationsgemäß zu beurteilen. Ein Außenstehender sei dazu nicht in der Lage.

Die meisten der genannten Gründe sind durch die bislang in der Bundesrepublik geltende Praxis widerlegt. Gegen die Fristenregelung spricht eine Reihe von gewichtigen Gründen. Die Fristenregelung stellt menschliches Leben für eine bestimmte Frist zur freien Disposition. Die Verletzung eines hohen Gutes, wie es das menschliche Leben darstellt, wird bis zu der willkürlich gewählten Zeitspanne von zwölf Wochen ungesühnt gelassen, danach jedoch bestraft, obwohl die objektive und subjektive Schuld genau dieselbe sein kann. In unserer Rechtsordnung gibt es bislang kein Beispiel dafür, daß ein so elementares Rechtsgut nur

während einer bestimmten Phase geschützt wird; zudem läßt sich nicht zuverlässig feststellen, ob die Schwangerschaft drei oder vier Monate alt ist; mit der Freigabe der ersten drei Monate wird deshalb auch der vierte Monat dem strafrechtlichen Schutz entzogen. Im Gegensatz zur Indikationsregelung zerstört die Fristenregelung Leben ohne anerkannten Grund. Weiterhin dürfte die Fristenregelung dazu beitragen, die Achtung vor dem Lebensrecht des Ungeborenen und die Bereitschaft, zu dessen Erhaltung auch Opfer zu bringen, noch weiter zu schwächen.

Die *Indikationsregelung*, wie sie bislang in den alten Bundesländern praktiziert wird, hält an dem grundsätzlich und strafrechtlich sanktionierten Abtreibungsverbot fest und läßt Ausnahmen nur aus besonderen Gründen, das heißt unter bestimmten Indikationen, zu. Von daher scheint die Indikationsregelung eher als die Fristenregelung dazu geeignet zu sein, von Abtreibungen abzuhalten. Aber auch sie ist mit schwerwiegenden moralischen Problemen belastet, vor allem dadurch, daß sie Gründe – eben Indikationen – für das Töten formuliert. Töten wird hier beim Vorliegen bestimmter Indikationen nicht strafrechtlich verfolgt und damit nach Auffassung vieler auch rechtlich gebilligt, zum Beispiel um anderen Lebens oder um anderer Güter willen. Auch hier ist – wie bei der Fristenregelung – Leben in gewisser Weise in die Verfügung von Menschenhand gelegt und nicht mehr der alleinigen Verfügung Gottes unterstellt. Der klar umschriebene Damm gegen die Flut der Vernichtung von Leben ist aufgrund der Indikationen an vielen Stellen durchlässig. Weil Abtreibung ihrem Wesen nach sittlich falsch ist, kann sie nicht als richtiges Mittel zur Behebung irgendwelcher Nöte angesehen werden. Alle Indikationen, die die Abtreibung als angezeigt erscheinen lassen, können das in ihr steckende Übel nicht beseitigen.

Auch das von Bundestagspräsidentin Rita Süssmuth vorgelegte Modell eines sogenannten *Dritten Weges* ist keine optimale Lösung, sondern ein Kompromißmodell. In der Diskussion wird es oft als „verkappte Fristenregelung" bezeichnet; aber im Gegensatz zur Fristenregelung will dieser Entwurf explizit zum Ausdruck bringen, daß ein Schwangerschaftsabbruch nur eine Notlösung darstellen kann. Der Süssmuth-Vorschlag vermag nicht in allen Punkten den ethischen Vorstellungen der katholischen Moral gerecht zu werden, spiegelt aber genau den Bewußtseinsstand unserer Gesellschaft wider. Wenn man sich die soziale Vielfalt im wiedervereinigten Deutschland vor Augen hält, die unterschiedliche soziale Schichtung, die verschiedene konfessionelle und ideologische Prägung, den Wertewandel und die Widersprüchlichkeit in den Wertvorstellungen, das Gefälle von der Großstadt zum Land, von West nach Ost, von Süd nach Nord, die Veränderungswünsche und Veränderungsängste der Bevölkerung, dann kommt der Süssmuth-Vorschlag dem am nächsten, was die Gesellschaft als ganze im Moment gerade noch mitzutragen vermag. Eine andere Frage ist es natürlich, ob und inwieweit der Gesetzgeber sich an einem Minimalkonsens und an

der Faktizität orientieren darf. Der Blick auf das zur Zeit politisch Machbare darf insbesondere den christlichen Politiker nicht dazu verführen, fundamentale menschliche und christliche Werte zu relativieren oder gar aufzugeben.

Strafrechtliche Regelung?

Die große Mehrheit unserer Bevölkerung ist der Meinung, daß das Leben des Ungeborenen des Schutzes durch den Gesetzgeber bedarf. Uneinig ist man sich allerdings darüber, ob dies durch das Strafrecht zu geschehen hat oder ob dies auch mit anderen, vielleicht besseren Mitteln möglich ist.

Der Einsatz des Strafrechts gegenüber der Frau läßt in der Tat bestimmte Probleme entstehen, die sich aus der spezifischen Lage der ungewollt Schwangeren ergeben. So kann das Lebensrecht des Ungeborenen zu einer Belastung der Frau führen, die wesentlich über das normalerweise mit einer Schwangerschaft verbundene Maß hinausgeht. Hier ergibt sich die *Frage der Zumutbarkeit*, nämlich ob der Staat auch in solchen Situationen die Austragung der Schwangerschaft strafrechtlich erzwingen darf oder ob in solchen Konfliktfällen, in denen diese Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch den Rang einer achtenswerten Gewissensentscheidung haben kann, der Gesetzgeber auf das Mittel der Kriminalstrafe verzichten darf. Denn äußerer Zwang darf da nicht eingesetzt werden, wo die Achtung vor der Persönlichkeitssphäre des Menschen volle innere Entscheidungsfreiheit fordert. Weiterhin wird gegen den Einsatz des Strafrechts vorgebracht, es hätte zum einen nicht zur Eindämmung der Schwangerschaftsabbrüche beigetragen, zum anderen käme es zur Bestrafung der Frau sowieso nicht und die Bestrafung des Arztes würde weitgehend dem Zufall überlassen.

Für das Strafrecht spricht seine *„Signalwirkung"*. Würde man darauf verzichten, ist zu vermuten, daß bei der Bevölkerung der Unrechtscharakter der Abtreibung und die Anerkennung des Tötungsverbots verlorengeht. Und wer kann mit Gewißheit sagen, daß das Strafrecht nicht doch manche Abtreibung verhindert hat? Ein weiteres wichtiges Argument für die strafrechtliche Regelung der Abtreibung ist der Schutz der Frau. Eine Abschaffung würde die Frau dem Einfluß des Mannes insofern wehrlos ausliefern, als sie schließlich durch den rechtlich nicht faßbaren Druck des Mannes bzw. des Liebhabers gezwungen sein könnte, eine Abtreibung vornehmen zu lassen. Von einer strafrechtlichen Sicherung des Lebensrechts könnte man dann absehen, wenn alle Menschen aus ein und derselben hohen sittlichen Verantwortung heraus handeln würden; dies muß jedoch aus unterschiedlichen Gründen, unter anderem wegen des ethischen Pluralismus der Gesellschaft, angezweifelt werden. Man kann auch nicht erwarten, daß aus egoistischen Verächtern des ungeborenen Lebens bei einem Verzicht auf das Strafrecht mündige Träger verantwortlicher Entscheidungen würden.

Der Arzt als Mitbetroffener

Ein Schwangerschaftsabbruch hat immer auch Auswirkungen auf die Tätigkeit des Arztes allgemein, auf die Rolle des Arztes, auf das Arzt-Patient-Verhältnis.

Der Abbruch wirft für den Arzt als Mitbetroffenen schwerwiegende Probleme auf. Der Arzt ist dazu berufen, Leben zu erhalten, Krankheiten zu heilen, Schmerzen zu lindern, in seelischer Not zu helfen. Diese Vorstellung vom ärztlichen Ethos gerät durch den Schwangerschaftsabbruch ins Wanken. Andererseits hat der Arzt eine schwangere Frau vor sich, die ihn in körperlicher und seelischer Not aufsucht und seine Hilfe erwartet. Auch hier kollidieren wieder Güter und Pflichten miteinander. Da der mit der Schwangeren in der Arztpraxis anwesende ungeborene Mensch sich selbst nicht äußern kann, erwächst dem Arzt eine gewisse *Anwaltfunktion* für ihn. Eine Fristenlösung würde den Arzt zu einem Werkzeug menschlicher Willkür degradieren, was nur scheinbar dadurch eine Abmilderung erfährt, daß ihm die freie Entscheidung darüber zugebilligt wird, ob er die Abtreibung durchführen will oder nicht.

Wie Untersuchungen zeigen, wird der Arzt, der die Verweigerung eines von ihm verlangten Abbruchs überzeugend begründet, gleichzeitig aber menschliches Verständnis bekundet und Möglichkeiten für soziale Hilfen aufweist, zwar jene Patientin verlieren, die zur Abtreibung fest entschlossen ist, er wird aber nicht an Achtung einbüßen. Dagegen wird jener Arzt, der womöglich noch gegen überhöhtes Honorar einen Abbruch vornimmt, zwar als erwünschter Helfer mißbraucht, als Arzt aber nicht ernst genommen und im Fall ernster Krankheit nicht aufgesucht.

Was not tut

Wer Lebensschutz einfordert, muß auch Bedingungen schaffen, um das Ja zum Leben zu erleichtern. Lebensschutz darf nicht erst bei Schwangerschaftskonflikt und Schwangerschaftsabbruch beginnen, sondern muß früher ansetzen. Optimaler Schutz menschlichen Lebens erfordert vielfältige Aktivitäten auf seiten des Staates und der Kirche. Der Staat ist zur Gestaltung einer kinder- und familienfreundlichen Kultur und einer entsprechenden Familienpolitik aufgerufen. Von den verschiedenartigen Aufgaben der Kirche seien hier nur einige angedeutet.

1. *Eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*

Gegenüber der zu Anfang genannten Tendenz der Planbarkeit, Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit menschlichen Lebens ist die Ehrfurcht vor dem Leben in Erinnerung zu rufen. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist eine fundamentale sittli-

che Forderung, die wohl von niemandem grundsätzlich bestritten wird. Dies läßt auf ein allgemeinmenschliches Bewußtsein schließen, das – ungeachtet aller Differenzen in konkreten Fragen – zumindest dies zum Inhalt hat, daß man anderen Menschen nicht willkürlich das Leben nehmen darf. Die Ehrfurcht vor dem Leben findet ihren Ausdruck auch in der Art und Weise, wie Menschen miteinander umgehen und wie die Rechte des anderen gewahrt werden. Nach christlicher Auffassung gründet die Ehrfurcht vor dem Leben darin, daß es als Geschenk Gottes aufgefaßt wird. Hinweis darauf, daß das Leben Gabe des Schöpfers ist, ist die Tatsache, daß Beginn und Ende des Lebens dem bewußten Erleben durch das Ich entzogen sind. Der christlichen Überzeugung gemäß gründet die Ehrfurcht vor dem Leben weiter darin, daß Gott in Jesus Christus dieses menschliche Leben angenommen und es durch ihn erlöst hat. Jedem Menschen ist überdies die Teilhabe am vollendeten Menschsein im Reich Gottes als Verheißung, die es zu ergreifen gilt, zugesagt. Diese theologisch fundierte Ehrfurcht vor dem Leben ist auch dem noch nicht entfalteten, dem beschädigten, behinderten und vergehenden Leben zugesprochen.

Um die Ehrfurcht vor dem Leben zu gewährleisten, muß geklärt sein, was menschliches Leben ist, wann es beginnt, wann es endet. In der Frage nach dem *Beginn menschlichen Lebens,* die hier besonders interessiert, wurden im Lauf der Geschichte und werden heute noch unterschiedliche Auffassungen vertreten. Um jedoch einen optimalen Schutz erreichen zu können, muß der äußerste Beginn des Lebens als Orientierungspunkt angenommen werden: die Befruchtung einer weiblichen Eizelle durch eine männliche Samenzelle. Die befruchtete Eizelle enthält alles, was einen Menschen ausmacht, nichts fehlt oder kommt nachträglich hinzu. Es gibt in der Entwicklung menschlichen Lebens keine qualitativen Einschnitte. Der Fetus entwickelt sich als Mensch und nicht zum Menschen.

Wenn also die Befruchtung einer Eizelle als Beginn menschlichen Lebens gilt, muß der Staat dem Rechnung tragen. Es gehört zu seinen Aufgaben, die Grundlagen menschlicher Existenz zu sichern; er kann damit nicht erst beim geborenen Menschen anfangen. Die Diskussion um die Abtreibung darf nicht zum Stillstand kommen, weil hier Grundlegendes von dem ansteht, was Recht und Unrecht in einem wesentlichen Bereich für uns bedeuten, das Recht auf Leben und das Unrecht, es zu beenden. Nur eine Gesellschaft, die gewissenhaft vor Gott und den Menschen das Leben achtet und schützt, eröffnet eine menschenwürdige Zukunft für sich und andere.

2. *Werteerziehung*

Es geht darum, daß unserer Gesellschaft, vor allem den Jugendlichen, ein positives Wertebewußtsein vermittelt wird, und hier insbesondere ein Bewußtsein um den Wert menschlichen Lebens. Werte sind grundlegende Maßstäbe für menschliches Handeln, die auf ein anzustrebendes Ziel hinweisen. Zu den

Grundwerten, die für das Glücken und Gelingen einer menschlichen Gesellschaft schlechterdings unaufgebbar sind, gehört das *Leben als fundamentalster Wert*. Wer sich nicht vorher mit der Frage auseinandergesetzt hat, wie er zum Leben steht und was er in der Situation ungewollter Schwangerschaft für richtig und falsch hält, der wird sich schwertun, in der akuten Krise den richtigen Weg zu finden.

Das Leben ist von seinem Anfang bis zu seinem Ende ein schützenswertes Gut, über das der Mensch nicht beliebig verfügen darf. Weil die Zerstörung des Lebens immer unwiderruflich ist, sind dem Handeln des Menschen hier besondere Grenzen gesetzt. Vor allem das vorgeburtliche Leben bedarf unseres aufmerksamen Schutzes, weil es nicht für sich selbst sorgen kann. Wenn mit der Befruchtung der Eizelle durch eine Samenzelle menschliches Leben vorhanden ist, wird einsichtig, daß es weder „Fristen" noch „Indikationen" geben kann, die eine Tötung menschlichen Lebens vor der Geburt erlauben könnten.

Eine Grundlage für die ethische Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs kann in der Tatsache gesehen werden, daß das menschliche Leben einen Wert darstellt. Das Leben des Menschen ist zwar nicht der höchste Wert, wohl aber der fundamentalste, er ist nämlich die Voraussetzung für die Verwirklichung von Werten überhaupt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Wert nicht mit anderen gewichtigen Werten in *Konflikt* geraten kann. Mit dem Wert des Lebens ist aber auf jeden Fall seine aktive bzw. direkte Beendigung unvereinbar. Bei dieser Beurteilung wird nicht übergangen, daß die vielschichtigen Gründe, die zur Abtreibung führen, meist sehr schwerwiegend sind. Wohl kaum jemand wird sich leichtfertig zu einer Abtreibung entschließen. Dennoch lassen sich keine Gründe ausmachen, die eine aktive bzw. direkte Beendigung unschuldigen menschlichen Lebens rechtfertigen könnten. Auch die oft angeführte *Selbstbestimmung der Frau* hat ihre grundsätzliche Grenze am Leben des ungeborenen Kindes. Schwangerschaftsabbruch ist ein lebensfeindlicher, zerstörerischer Akt. Das ungeborene Kind wird vernichtet, und auch im eigenen Sein der Mutter wird etwas Unwiederbringliches vernichtet.

3. *Beratung zum Leben*

In unserer modernen Welt gewinnen professionelle Formen der Beratung immer mehr an Bedeutung. Kulturgeschichtlich ist Beratung ein weit zurückreichender Vorgang der Hilfeleistung, den es zu allen Zeiten gab. Schon im Alten Testament findet sich die Institution der Beratung. Der Rat wendet sich an das Urteil des Hörenden, dem er einleuchten und die Entscheidung erleichtern will. Rat ist dort nötig und begehrt, wo Entscheidungsspielraum besteht. So ist schon früh bei den Königen der Bibel ein eigenes Amt des Ratgebers entstanden.

Insgesamt ist Beratung ein *komplexes Geschehen*, wobei der Beratende aufgrund seiner Sachkenntnis dem Ratsuchenden zu einer besseren Einsicht in die

Situation und die bestehenden Möglichkeiten verhelfen soll. Der Beratende tut dies durch Vermittlung von Information, durch das Aufzeigen von Alternativen und Risiken. Beratung will somit Wirklichkeit erschließen, den Freiheitsraum bewußt machen und erweitern sowie den Ratsuchenden zur Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten aufrufen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß *Schwangerschaftskonfliktberatung* von der eben angedeuteten allgemeinen Beratung abweichen muß. Aus ethischer Sicht soll sie zu einer Entscheidung ermutigen, die die Fortsetzung der Schwangerschaft anzielt. Zu diesem Zweck wird sie – vor allem in sozialen Notlagen – über die zur Verfügung stehenden Hilfsangebote informieren. Eine so verstandene Schwangerschaftskonfliktberatung ist schon in der Vergangenheit nicht ohne *Kritik* geblieben. Es wird eingewandt, daß die Aufgabe der Berater zu einem „Beeinflussungsauftrag" würde. Dieser Vorwurf ist eine Anfrage an das Beratungsverständnis. Im Hintergrund des Vorwurfs steht das sogenannte klientenzentrierte Konzept. Dieses verfolgt die allgemeine Zielsetzung, die Selbstwahrnehmung des Ratsuchenden in Übereinstimmung mit der Realität zu bringen und ihm ein persönlichkeitsadäquates Verhalten zu ermöglichen. Beratung wird hier ausschließlich als Spiegelung dessen verstanden, was der zu Beratende anbietet.

Inzwischen wird die Omnipotenz dieses auch als nondirektiv bezeichneten Beratungskonzepts angezweifelt und vor allem im Hinblick auf die Schwangerschaftskonfliktberatung kontrovers diskutiert. In diesem Zusammenhang weist man gerade auf die „therapeutische Komponente" neuzeitlicher Beratung hin. Ein Berater wird nur dann wirklich helfen können, wenn er sich mit seinen Vorstellungen und Haltungen in das Beratungsgeschehen einbringt. Eine strikt nondirektive Beratung sollte heute eher die Ausnahme als die Regel sein. In vielen Situationen ist vom Berater eine aktive Beteiligung am Prozeß der Problemlösung gefordert. Man wird daher wohl über die bisherige weitgehend neutral gehaltene Definition des Beratungsbegriffs der Sozialpsychologie nachdenken müssen. Dieser liegt ein verkürztes Verständnis von Beratung zugrunde. Zumindest sollte man auch einen Beratungsbegriff als gleichberechtigt anerkennen, der – wie in den katholischen Beratungsstellen praktiziert – ein positives Ziel zuläßt.

Die Auffassung, kirchliche Beratung sei ein „Beeinflussungsauftrag", ist also ein unbegründetes Vorurteil. Kirchliche Beratung ist zwar eine wertorientierte Beratung, sie bekennt sich aber ausdrücklich zu dem Grundsatz einer freien sittlichen Entscheidung und verurteilt jede ungehörige Beeinflussung. Die schwangere Frau hat das Recht und die Verantwortung, eine Entscheidung nach eigenem Gewissen unter Berücksichtigung der sittlichen Prinzipien und konkreten Umstände zu fällen. Insofern ist die Entscheidungsfreiheit der Frau ein wichtiger Grundsatz der Beratung. Die Gewissensfreiheit bleibt auch für den erhalten, der nach der Überzeugung der Mehrheit oder einer Minderheit das Falsche tut.

Die Aufgabe des Beraters ist ein *„Auftrag mit doppelter Anwaltschaft"*. Zum einen geht es um das Ernstnehmen und die Unterstützung der Frau in ihrer Notlage. Zum anderen steht die Anwaltschaft für das ungeborene Leben an. Die Schwangere braucht die unbedingte Annahme ihrer selbst, wenn sie ihrerseits die Schwangerschaft fortsetzen soll. Auch dann, wenn sie auf dem Abbruch der Schwangerschaft beharrt, sollte sie wissen und das Gefühl haben, daß sie nicht aus der Solidarität entlassen ist, sondern weiterhin mit psychischer Hilfestellung und mitmenschlicher Begleitung rechnen darf. Beratung ist nicht gleichzusetzen mit einem totalen Verzicht des Beraters auf Einflußnahme. Im Einzelfall kann es für die zu Beratende sogar entscheidend sein, in dem Berater einen Dialogpartner zu finden, der eine deutlich andere Position vertritt als sie selbst. Gerade die Konfrontation mit ethischen Forderungen kann eine klärende Wirkung haben, vorausgesetzt allerdings, daß weder Zwang noch Manipulation angewendet werden. Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Art der Beratung nicht einfachhin in das freie Belieben des Beraters gestellt werden darf.

Aufgabe eines kirchlichen Beraters ist es, der Schwangeren zu helfen, eine vor ihrem Gewissen für ihre Situation verantwortbare Entscheidung zu treffen. Diese Entscheidung wird wohl von dem abhängen, was die Schwangere im Rahmen ihrer seelischen, moralischen und religiösen Einstellungen und angesichts ihrer äußeren Lebenssituation bejahen und tragen kann. Es ist damit zu rechnen, daß es sich bei ihrer Entscheidung um eine Entscheidung handelt, die auf einem irrenden Gewissen beruht. Aber auch ein irrender Gewissensspruch behält, wenn er, wie es in der traditionellen Gewissenslehre heißt, „unüberwindlich" ist, für die Betroffene seine Verpflichtungskraft.

Der Berater sieht in seinem Dienst oft eine letzte Chance, das ungeborene Leben zu retten. Würde eine solche Beratung von der katholischen Kirche nicht angeboten, wäre die Wahrscheinlichkeit groß, daß die Schwangere ohne größere Umwege, zum Beispiel über nichtkirchliche und weltanschaulich anders orientierte Beratungsstellen oder ganz ohne Beratung, eine Abtreibung ansteuert. Viele Schwangere, die eine Beratungsstelle aufsuchen, sind zum Schwangerschaftsabbruch ambivalent eingestellt. Aber selbst von denen, die mit einer Option für die Abtreibung zu einer Beratungsstelle gehen, ändert jede dritte ihre Absicht.

Bei der Durchführung und auch bei der Beurteilung der Schwangerschaftskonfliktberatung sollte bedacht werden, daß es sich dabei nicht um eine ethische Stellungnahme für oder gegen die Erlaubtheit des Schwangerschaftsabbruchs handelt. Beratung ist eine *Tat der Nächstenliebe* und im pastoralen Bereich der Kirche angesiedelt. Sie hat in jeder Hinsicht das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Wert menschlichen Lebens zu vertreten.

Ein *Problem kirchlicher Beratung* liegt freilich darin, daß die Teilnahme an einem Beratungsgespräch eng mit dem Schwangerschaftsabbruch in Verbindung steht. Bei der bislang praktizierten Indikationsregelung hat sich die Kirche an der

Sozialberatung beteiligt und über die erfolgte Beratung eine Bescheinigung ausgestellt. Diese Bescheinigung war eine von mehreren Voraussetzungen, um eine Abtreibung aus sozialer Indikation zu erreichen. Man hat hier eine unter Umständen entfernte materielle Mitwirkung an einer sittlich unerlaubten Abtreibung in Kauf genommen, in der Absicht, daß durch die Tätigkeit der kirchlichen Beratungsstellen die Zahl der Abtreibungen gesenkt wird.

Ob die Kirche bei einer Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs, wie sie in den vorliegenden Entwürfen angezielt wird (SPD-Entwurf: Fristenregelung mit freiwilliger Beratung; FDP-Entwurf: Fristenregelung mit Pflichtberatung; Süssmuth-Entwurf), sich weiterhin an der gesetzlich vorgesehenen Beratung beteiligen kann, sollte exakt geprüft werden. Dabei wird man unter anderem auf das konkrete Regelungsmodell (Indikations- oder Fristenregelung, freiwillige oder obligatorische Beratung) und vor allem auch auf die Beschreibung des Beratungsziels achten müssen, ob die Beratung dem Schutz des Lebens, also der Fortsetzung der Schwangerschaft dient. Es scheint aber eher so, daß die Kirche durch die genannten Entwürfe aus ihrer Beratungstätigkeit hinausgedrängt wird. Aber auch dann muß sie offen sein für die Not der ratsuchenden Schwangeren. Die Zahl derer, die dann noch kirchliche Beratungsstellen aufsuchen, wird freilich geringer werden.

Die Kirche fühlt sich dem Ethos verpflichtet, menschliches Leben in jeder Form zu schützen. Vornehmlich im Zusammenhang mit der Abtreibung hat sich die katholische Kirche immer in besonderem Maß als *Anwalt des noch ungeborenen Lebens* verstanden und ihren Einfluß vor allem auf das sittliche Bewußtsein geltend gemacht.

Kirchliche Beratung fordert einen unbedingten Einsatz für das Leben. Christliche Beratung weiß außerdem darum, daß dem Menschen immer nur bedingt geholfen werden kann. Darum wird der christliche Berater auch dort aushalten, wo – menschlich gesehen – sich nichts mehr zu ändern scheint, wo die Entscheidung für einen Abbruch gefallen ist, um gerade auf solche Weise die Hoffnung auf das Heil-Werden dieser Welt und auf Verwandlung des Lebens zu bezeugen.

Das Spezifische kirchlicher Beratung liegt in ihrem Vollzug und in der Motivation von Jesus Christus her: darin, daß der Berater sich von der Ratlosigkeit der Ratsuchenden bewegen läßt, daß er sich selbst und seine beraterischen Fähigkeiten in die Beziehung zu ihr einbringt und ihr zu mehr Vertrauen, Liebe und Hoffnung verhilft. Orientierungspunkte und zugleich Motivation für sein Handeln sind Person und Handeln Jesu Christi. Er hat sich in seinem Leben besonders der notleidenden Menschen angenommen und sich auf ihre Seite gestellt. In diesem Dienst setzt er das Zeichen der Nähe des Gottesreichs. In seinem Leben, Denken und Handeln wurde sichtbar, was geschieht, wenn eine Liebe sich durchsetzt, die menschliche Maße übersteigt: Dann wird der Mensch heil.

4. *Die Frage nach der Schuld*

Die Kirche hat zu allen Zeiten deutlich gesagt, daß für sie der Schwangerschaftsabbruch Tötung eines noch nicht geborenen Menschen ist. Sie hat zwar die Handlung verurteilt, nicht aber die Frau, die keinen anderen Ausweg als den der Abtreibung gesehen hat. Zu den Aufgaben der Kirche gehört es, schuldig gewordenen Menschen *Vergebung der Sünden* anzubieten, zugleich aber auch alles zu tun, damit Menschen nicht schuldig werden. Es ist nicht die erste Aufgabe der Kirche, Ankläger zu spielen, sondern sich dafür einzusetzen, daß soviel Freiheit, Friede und Wohlstand vorhanden sind, daß die Tötung ungeborenen Lebens von seiner Wurzel her unmöglich, zumindest aber eingedämmt ist.

Literatur: Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch (Nachkonziliare Dokumentation 48, Trier 1975); Gott ist ein Freund des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1989); K. Lehmann, „Deine Augen sahen, wie ich entstand". Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1989 (Mainz 1989); J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung (Kevelaer 1989).

Thomas Hoppe

Frieden in Europa

Neue Herausforderungen und Antwortversuche

Auf der Suche nach einem Konzept zur Erhaltung des Friedens in Europa nach dem Ende des Kalten Krieges sehen sich nicht nur die Akteure auf der internationalen politischen Bühne, sondern auch die Kirchen vor veränderten Fragestellungen. Mußte die Diskussion von Problemen der Friedensbewahrung angesichts des bisherigen Ost-West-Antagonismus schwerpunktmäßig unter Rückgriff auf sicherheitspolitische (und dabei nochmals auf weite Strecken militärisch argumentierende) Analyseansätze geführt werden, so gilt es heute in erster Linie, ein Konzept *politischer Kriegsursachenbekämpfung* auszuarbeiten. Dies ist einerseits erleichternd und bringt gerade für eine kirchliche Beteiligung an der gegenwärtigen öffentlichen Debatte die Chance mit sich, sich auf Inhalte christlicher Friedensethik zu konzentrieren, die vor und außerhalb der herkömmlichen Zuspitzung der Friedensdiskussion auf eine kriegsverhütende „Notordnung“ [1] – mit all ihren letztlich ungelösten ethischen Fragen, ja Aporien – liegen. Andererseits bedeutet dieser grundlegende Wandel des politischen Handlungsfelds auch eine nicht zu unterschätzende Herausforderung; partizipieren doch heute auch friedensethische Beiträge an jener Unsicherheit politischer Prognosen, die der Verlust des klassischen Deutungsschemas für den Ost-West-Konflikt mit seinen insgesamt eher berechenbaren politischen Steuerungsvariablen hinterlassen hat.

Die folgenden Überlegungen versuchen, gegenwärtige Herausforderungen und Problemlösungsansätze im Kontext einer regionalen Friedensordnung für Europa im Überblick darzustellen; sie verzichten auf eine ausführlichere spezifisch ethische Argumentation und suchen statt dessen grundlegende Bezüge zur friedensethischen Reflexion jeweils anhand der einzelnen Sachgesichtspunkte erkennbar werden zu lassen.

Gefährdungen des Friedens nach dem Ende des Ost-West-Konflikts

Die herkömmliche außenpolitisch-militärische Bedrohungsanalyse mußte eine schwere Konfrontation zwischen NATO und Warschauer Vertragsorganisation zumindest als Eventualfall ins Kalkül ziehen. Sie hat sich nunmehr als obsolet erwiesen, was nicht nur dem Zerfall des östlichen Bündnissystems zuzuschreiben

ist. Vielmehr tragen hierzu nicht zuletzt substantielle rüstungskontroll- und abrüstungspolitische Fortschritte bei, die sich ebenso in einseitigen wie in verabredeten Potentialreduzierungen niederschlagen. Das Abkommen über die Beseitigung der Mittelstreckensysteme (INF-Vertrag), die einseitigen Streitkräfteverminderungen im konventionellen Bereich sowie bei den verbleibenden taktischen Nuklearpotentialen (SNF) und die kürzlich zwischen Ost und West vereinbarten vertrauens- und sicherheitsbildenden Maßnahmen (VVSBM) haben zu einer Verbesserung der Krisenstabilität in der gegenwärtigen militärischen Ost-West-Relation geführt. Dennoch bestehen weiterhin politische Konfliktformationen, die zum Teil ein erhebliches Gewaltpotential enthalten und sich einerseits aus ungelösten ordnungspolitischen Fragen in Europa selbst, andererseits aus der Eingebundenheit europäischer Politik in den Bezugsrahmen weltpolitischer Entwicklungslinien ergeben.

1. Mit der Überwindung der überkommenen Ost-West-Konfrontation gelangt auch eine politische Konstellation an ihr Ende, die wesentlich durch die antagonistische Bipolarität zweier Supermächte geprägt war und die politische Gestaltungsfreiheit der nationalen Akteure im geteilten Europa stark einschränkte. Wie läßt sich der Gefahr entgehen, daß an die Stelle solcher Bipolarität eine Konstellation anarchischer Multipolarität der Machtverteilung in Europa tritt, die derjenigen Kräftekonfiguration auf fatale Weise ähnelt, aus der heraus bereits zwei Weltkriege entstanden sind? Eine solche multipolare Struktur brächte nicht nur prinzipiell die Gefahr mit sich, daß sich generell politische Prozesse schwerer abschätzen und steuern ließen; sie könnte auch jene krisenhaften Entwicklungen zusätzlich katalysieren, die sich bereits heute an verschiedenen Stellen in Ost- und Südosteuropa vollziehen.

Diese krisenhaften Entwicklungen sind im Kern auf die zwar seit dem Zweiten Weltkrieg unterdrückte, aber schon vor Versailles politisch ungelöste Problematik der nationalen und ethnischen Minderheiten in vielen Staaten dieser Region zurückzuführen. Schon heute erschreckt das Gewaltpotential, das in den teilweise bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen im Kontext des „postkommunistischen Nationalismus" (Brzezinski) ansichtig wird und mit herkömmlichen politischen Mitteln offenkundig immer schwerer einzudämmen ist. Eine verläßliche Erfahrung mit demokratischen Gestaltungsprinzipien einer Gesellschaft, zu denen auch zivile Austragungsformen solcher *ethnonationalistischer Konflikte* zählen müßten, braucht voraussichtlich selbst unter optimalen Bedingungen mehrere Jahrzehnte Zeit. Grenzstreitigkeiten zwischen verschiedenen ost- und südosteuropäischen Staaten, deren einvernehmliche politische Regelung bis auf weiteres aussteht, erhöhen das ohnehin vorhandene Konfliktpotential zusätzlich.

2. Gesamteuropäische Politik steht für die nächsten Jahre vor allem vor der Aufgabe, das immense *ökonomische Gefälle* von West nach Ost, in dessen Folge eine neue Armutsgrenze an Oder und Neiße oder am Bug zu entstehen droht, in

Richtung auf einen längerfristig stabilen Zustand zu vermindern. Dabei gilt es gleichzeitig zu gewährleisten, daß die dafür notwendigen Anpassungsprozesse nach Art und Dauer die Leidensfähigkeit der Betroffenen nicht überfordern. Wie läßt sich sicherstellen, daß eine effizienzorientierte Strategie zur Verbesserung der ökonomischen Verhältnisse sozial und ökologisch verträglich bleibt? Gerade wo das Ziel baldiger wirtschaftlicher Konsolidierung politikbestimmend wird, ist man leicht versucht, das Interesse an raschen Wachstumsraten demjenigen an einer intakten oder wenigstens nicht noch weiter belasteten Umwelt voranzustellen. Grundsätzlich gilt dies nicht nur für den europäischen Bereich, sondern generell als Problemanzeige, unter der heute jedweder auch global orientierte entwicklungspolitische Neuansatz steht.

Wie lassen sich darüber hinaus Tempo und Tiefenwirkung der notwendigen Strukturreformen auch auf nichtökonomischem Gebiet mit den begrenzten Möglichkeiten bisheriger Verantwortlicher für osteuropäische Politik und Verwaltungspraxis synchronisieren, von einer von ihrem herkömmlichen Welt- und Politikverständnis fundamental verschiedenen Position aus einen Neuanfang zu wagen? Die Wertschätzung klassisch-liberaler individueller Grund- und Freiheitsrechte in den Demokratien Westeuropas wird nur dann auf Dauer auch in den Ländern des Ostens als tragendes Element der politischen Kultur verankert werden können, wenn diesen Freiheiten ein sozialer Standard korrespondiert, der sich letztlich von den Prinzipien der *Gerechtigkeit* und der *Solidarität mit den Schwachen* herleitet.

In diesem Sinn müßte westliche Wirtschaftpolitik sorgsam darauf achten, bei allen Effizienzüberlegungen das ohnedies spürbare Mißbehagen und die verbreiteten Ängste der Menschen des Ostens vor den Wirkungen eines ungezügelten Marktliberalismus nicht noch zu verstärken. Ohne eine sozial erträgliche Strategie wirtschaftlicher Konsolidierung dürfte es kaum möglich sein, schwere innenpolitische Erschütterungen, insbesondere in den osteuropäischen Staaten, mit Rückwirkungen auf die politische Ordnung in Europa insgesamt zu vermeiden. Diese könnten sich daraus entwickeln, daß zunehmend Verelendungsfurcht und Hoffnungslosigkeit in diesen Ländern um sich greifen – eine Situation, die beispielsweise in der Sowjetunion bereits heute in akuter Weise droht.

3. Die Aufgaben europäischer Regionalpolitik sind den damit unlösbar verbundenen Herausforderungen politischer Verantwortung im weiteren internationalen Umfeld zuzuordnen. Solche Herausforderungen begegnen europäischer Politik schon im direkten und eminent sicherheitspolitischen Bezug, den auswärtige Regionalkrisen mitsamt ihrem Eskalationspotential wie derzeit im Nahen Osten aufweisen. Als mehr indirekt, aber nicht weniger folgenreich auch für sicherheitspolitische Analysen und für die Frage nach der Steuerbarkeit internationaler Politik insgesamt, erweisen sie sich dort, wo die *Nord-Süd-Problematik*, wo Hunger und bittere Armut als entscheidendes Thema politischer Gerechtig-

keit und wo schließlich die Frage nach den Grenzen der Belastbarkeit der natürlichen Umwelt ins Zentrum treten.

Gegenwärtige Analysen internationaler Politik befürchten zunehmende Verteilungskonflikte um knappe Ressourcen und eine wachsende Wander- und Fluchtbewegung von Süd nach Nord als verzweifelte Reaktion auf das Fehlen wirksamer Konzepte zur wirtschaftlichen Konsolidierung gerade der ärmsten und bevölkerungsreichsten Gegenden der Erde. Zu diesen Flüchtlingsbewegungen könnten sich, falls sich die ökologische Krise nicht steuern läßt, leicht neue hinzugesellen, in denen die Menschen ihrer zunehmend lebensfeindlich werdenden Heimat zu entfliehen suchen. Mit ihnen ist zusätzlich zu den seit langem bekannten Triebkräften solcher Migration zu rechnen, wie sie in den Folgen von Kriegen, Bürgerkriegen und innerstaatlicher Unterdrückung von Minoritäten allenthalben anzutreffen sind[2].

Im Hinblick auf die Frage nach dem spezifisch europäischen Verantwortungsgrad für den Aufbau und die Gestalt einer neuen internationalen Ordnung geht es deshalb keineswegs primär um die Beteiligung oder Nichtbeteiligung deutscher Streitkräfte an Einsätzen außerhalb des NATO-Gebiets (im Gegensatz zum Grad an öffentlicher Aufmerksamkeit, den dieses Thema findet); vielmehr ist angesichts des gegenwärtigen und zukünftig absehbaren Lösungsbedarfs an globalen Problemlagen vor allem dort Phantasie, Erfahrungswissen und innovatives konzeptionelles Denken gefragt, wo das Design nichtmilitärischer Strukturen des Friedenserhalts und der Herbeiführung von mehr internationaler Gerechtigkeit zu entwerfen ist[3].

4. Ungeachtet der hoffnungsvollen Entwicklungen im Bereich der militärischen Vorkehrungen innerhalb Europas bestehen auf der Ebene global orientierter Militärpolitik die bisherigen Konstellationen im wesentlichen fort. Bei den Verhandlungen über eine Reduzierung der strategisch-nuklearen Arsenale von USA und UdSSR (START) werden kaum mehr als partielle Korrekturen weiterlaufender Rüstungstrends erreicht werden können; ein militärisch-politischer Neuansatz zeichnet sich nirgendwo auch nur in den Umrissen ab. Außereuropäische Regionalkonflikte vielfältiger Art und Ursache könnten in Zukunft angesichts der kaum kontrollierten Weiterverbreitung konventioneller wie nuklearer, chemischer und auch biologischer *Waffentechnologien* ernsthafte Gefährdungen bisher unbekannter Art auch für Europa selbst mit sich bringen. Dabei sind nicht selten solche Regierungen in Krisengebieten Hauptnutznießer der Proliferation, die wegen ihrer menschenverachtenden Praxis innenpolitischer Herrschaft und ihrer Bereitschaft, fundamentale internationale Rechtsstandards zu mißachten, weltweit Furcht und Mißtrauen verbreiten[4].

Die politische Eindämmung von Regionalkonflikten wird zusätzlich dadurch erschwert, daß in den letzten Jahren vor allem China sowie eine zunehmende Zahl von Staaten der Dritten Welt, die mittlerweile einen gewissen Industrialisie-

rungsgrad erreicht haben, auf dem internationalen Rüstungsmarkt als Anbieter aufgetreten sind; sie stehen damit als alternative Waffenbeschaffer dort bereit, wo die bisherigen Lieferanten aus dem Norden aus unterschiedlichen Gründen einer restriktiveren Praxis zuneigen könnten.

5. In absehbarer Zukunft werden sich die Konzepte politischer Rationalität, unter denen allein eine stabile friedenspolitische Struktur in Europa aufgebaut werden kann, in Auseinandersetzung mit ihrer grundsätzlichen Infragestellung von seiten *fundamentalistischer* und meist radikaler Politikkonzepte zu bewähren haben. Die Vertreter solcher Auffassungen sind häufig nicht nur faktisch bereit auch zur Anwendung von Gewalt im Interesse ideologischer oder ideologisch verbrämter Ziele, sondern ihnen erscheint darüber hinaus Dialog mit Andersdenkenden allzuoft nur als Verrat an ihrem ureigenen Auftrag. Der Zulauf zu fundamentalistischen Gruppierungen weist dabei durchaus Bezüge zum jeweiligen politischen und sozialen Umfeld auf; so scheint die islamische Variante des Fundamentalismus besonders dort erfolgreich um Unterstützung zu werben, wo sie auf Massenarmut und/oder zum Teil bereits lang andauerndes Flüchtlingselend (wie im nahöstlichen, besonders palästinischen Raum) trifft, dessen Leidtragende sich von radikalen Politikkonzepten nur eine Besserung ihrer desolaten Lage erhoffen zu können glauben.

Ungerechte politische wie soziale Verhältnisse unterschiedlicher Genese erweisen sich damit als Nährboden für dasjenige Gewaltpotential, das man gleichzeitig von außen her durch klassische außen- und militärpolitische Sicherungsstrategien einzudämmen hofft. Tragisch verdient diese Situation vor allem auch deswegen genannt zu werden, weil moderate Kräfte auf allen Seiten in dem Maß an öffentlicher Unterstützung und politischem Einfluß verlieren, wie die Dynamik des Konflikts selbst eskaliert.

Kritik am rationalen Diskurs als methodisches Fundament praktischer Philosophie wie an politischer Gestaltung, die den Griff zur Gewalt obsolet macht, ist aber auch in entwickelten Industriegesellschaften westlichen Zuschnitts zunehmend in Mode. Damit könnte einem Denkstil Vorschub geleistet werden, der die mühsam errungenen humanisierenden Wirkungen des rationalen Diskurses wieder preisgibt, ohne ein akzpetables Äquivalent an seine Stelle zu setzen. In einer noch unübersichtlichen Ausgangslage, in der sich nicht sicher prognostizieren läßt, ob die neue politische Struktur Europas am Ende Fortschritt oder Rückfall in überwunden geglaubte Konfliktmuster bedeuten wird, erscheint die Zurückweisung rationaler Politikkonzepte doppelt gefährlich. Denn sie ist geeignet, der Bedrohung des Konsolidierungsprozesses durch externe Fundamentalismen gewissermaßen eine interne Spielart solchen Fundamentalismus hinzuzufügen.

Angesichts dieser Übersicht über die hauptsächlichen Gefährdungen für den Weltfrieden in der vor uns liegenden Epoche erweist sich eine Neuformulierung der bisherigen Bedrohungsanalyse als unabweisbar. Sie hat viel stärker als in den

zurückliegenden Jahren auf Gefahrenmomente aufmerksam zu machen, die sich der Einhegung durch militärische Macht und klassische Sicherungsstrategien entziehen. Eine solche aktualisierte Gefährdungsanalyse bedarf einerseits nicht des im bisherigen Ost-West-Konflikt herrschenden Paradigmas vom potentiellen Gegner; trotzdem ist sie spezifischer als Argumentationen, die gerade militärische Sicherheitsvorkehrungen direkt und zeitlos aus einem sakrosankten Souveränitätsbegriff herleiten wollen. Solche Argumentationen schreiben nicht nur zumindest implizit die heutige Form militärisch gestützter Sicherheitspolitik auf lange Sicht fest; sie geben darüber hinaus keine Möglichkeiten an die Hand, über die notwendige Größe und Struktur von Streitkräftekontingenten Aussagen zu machen, die auf im einzelnen benannte, wandelbare Rahmenbedingungen internationaler Politik zu beziehen und in einem argumentativ überprüfbaren, nicht einem rein pragmatischen Sinn reversibel wären.

Europäische Friedensordnung als Schritt zum Weltfrieden

An dem soeben aufgezeigten Gefährdungspotential mag deutlich werden, warum ein politisches Ordnungsmodell, das vom Prinzip der Machtkonkurrenz ungebundener Nationalstaaten her konzipiert ist, defizitär bleiben muß. Das nationalstaatliche Denkmodell demonstriert besonders augenfällig die wesentlich anarchische Struktur, die auf inter- und supranationaler Ebene in einer Welt gleichberechtigter und voneinander unabhängiger Staaten vorliegen muß. Die Staatenwelt der Gegenwart hat diesen anarchischen Charakter trotz schon verfügbarer supranationaler Organisationsmodelle und international verbindlicher Rechtsnormen nicht überwunden, und zwar hauptsächlich deshalb nicht, weil diese Normen sich nach wie vor in Konfliktfällen nur schwer durchsetzen lassen. Ebenso kann man an den Problemen nuklearer Strategie und Rüstungssteuerung die friedenspolitische Insuffizienz eines internationalen Systems studieren, das von allseitiger Furcht vor unkontrollierbaren politischen Entscheidungen der Nachbarn und mangelndem Vertrauen in die Stabilität zukünftiger politischer Ordnungen geprägt ist.

Die Aufgabe, Frieden zu erhalten und eine ihn stabilisierende Ordnung zu gestalten, setzt deshalb schon auf der Theorieebene vor allem eine Überwindung der nationalstaatlich gebundenen Betrachtungsweise internationaler Politik voraus. Gerade anarchische politische Konstellationen bedürfen einer Wirkungsanalyse derjenigen ergebnisbestimmenden Faktoren, die sich als unbeabsichtigter Effekt aus dem zwar faktisch gegebenen, aber nicht konzertierten Zusammenwirken vieler unabhängig entscheidender Akteure ergeben. Heute käme es gerade der sich ihrer Freiheit neu vergewissernden Staatenwelt Europas zu, institutionell abgesicherte Alternativen zu einer rein nationalstaatlich organisierten Ge-

staltungsform internationaler Politik, deren Ausgang ungewiß ist, zu entwickeln. Dies läge nicht nur im Interesse der Sicherheit in Europa selbst; es sollte vielmehr durchaus in der Hoffnung geschehen, ein Modell für ein regionales Sicherheitssystem in Übereinstimmung mit Artikel 52 der Satzung der Vereinten Nationen zu entwerfen und zu erproben, das wenigstens in seinen wesentlichen Elementen auch für andere Weltregionen vorbildlich sein könnte.

Die derzeit auf der Ebene der Vereinten Nationen bereits etablierten Formen supranationaler Politikgestaltung können diesem Desiderat hauptsächlich aus zwei Gründen noch nicht genügen:

1. Die Souveränitätsvorbehalte einzelner UN-Mitgliedsstaaten beeinträchtigen einschneidend die Chancen, UN-Resolutionen oder internationale Abkommen dort durchzusetzen, wo diese mit dem Interesse eines betroffenen Mitgliedsstaats bzw. seiner Regierung kollidieren. Die Kompetenzen des Internationalen Gerichtshofs sind so definiert, daß es bei zwischenstaatlichen Konflikten im Ermessen der Konfliktparteien steht, den Gerichtshof als Instanz friedlicher Streitbeilegung zu beteiligen oder nicht.

2. Das Vetorecht der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats, das jederzeit ausgeübt werden kann, macht zeitgerechte supranationale Maßnahmen zur Beilegung internationaler Krisen davon abhängig, ob und wie lange bei diesen Mitgliedern eine gleichlautende politische Interessenlage gegeben ist.

Beide genannten Defizite entstammen einer gemeinsamen Wurzel. Sie beruhen letztlich auf der mangelnden Bereitschaft der heutigen Mitgliedsstaaten der UN, von Souveränitätsrechten dort Abstriche vorzunehmen, wo das Beharren auf solchen Rechten einer politisch gesicherten, auf einer verläßlich durchsetzbaren Rechtsordnung gründenden weltweiten Friedensordnung entgegensteht.

Die bisherige Form der KSZE stellte zwar eine Abfolge von Konferenzen dar, aus denen politisch bindende Dokumente mit beträchtlicher politischer Veränderungsdynamik für Europa hervorgingen; als deren wichtigste sind die KSZE-Schlußakte von Helsinki aus dem Jahr 1975 und die Pariser „Charta für ein neues Europa" vom November 1990 zu nennen. Trotz der zwischenzeitlich erzielten politischen Fortschritte, die sich in der Pariser Charta deutlich niederschlagen, stellt die KSZE jedoch bis heute noch keine institutionell abgesicherte, organisatorisch-rechtlich und politisch durchgeplante Sicherheitsstruktur für Europa dar; wegen dieser ihrer Schwäche stoßen Vorschläge, sie als Ausgangspunkt einer neuen europäischen Friedensordnung zu wählen, zum Teil auf Vorbehalte.

Gestaltungsprinzipien einer europäischen Friedensordnung

Soll der Aufbau einer stabilen gesamteuropäischen Friedensordnung gelingen, in der sich wenigstens für diese Region das Prinzip der Kriegsverhütung mittels

massiver militärischer Abschreckung grundsätzlich und nicht letztlich bloß pragmatisch überwinden[5] läßt, so wird sich die politische und gesellschaftlich-soziale Landkarte Europas einschneidend verändern müssen. Die wichtigsten Politikbereiche werden zunehmend in der Verantwortung supranationaler Organisationsformen liegen; die wesentlich anarchische Struktur, wie sie heute im internationalen System vorherrscht, gilt es durch eine Ordnung abzulösen, die auf im Konsens verabredeten, bindenden und durchsetzbaren Rechtsnormen aufruht. Es bedarf solcher politischer Organisationsformen des Friedens, in denen Politik kein Nullsummenspiel mehr ist, bei dem der relative Gewinn des einen dem relativen Verlust des anderen entspricht, sondern in denen politische Strukturen etabliert sind, die kooperative Politik vorhersehbar positiv und konfrontative negativ prämiieren. Nicht das Ausbrechen aus einmal gemeinsam verabredeten Strukturen einer Friedensordnung, sondern das Festhalten an dieser Friedensordnung müßte bei allen beteiligten Partnern als rationale Politik wahrgenommen werden, die es sich gerade dann zu verfolgen lohnt, wenn das längerfristige eigene Interesse im Blick ist.

Wenn es gelänge, ein solcherart strukturiertes System zu etablieren, würde damit auch ein wertvolles Element der Redundanz gegenüber schwankenden Stimmungslagen einzelner politischer Akteure geschaffen; die Befürchtung, der über momentane gemeinsame Interessen verbundene Partner von heute könne leicht der Gegner von morgen sein, stünde internationaler Vertrauensbildung weit weniger stark entgegen, als es in der Gegenwart nach wie vor der Fall ist.

Ein Konsens über die Spielregeln dieses Friedenssicherungssystems wird allerdings nur dort auf Dauer tragfähig sein können, wo er auf einer Verabredung zwischen politischen Verantwortungsträgern beruht, die ihr Mandat durch freiheitliche, demokratische Meinungsbildungs- und Wahlverfahren erhielten. Wo individuelle *Freiheitsrechte* und *Partizipationsmöglichkeiten* am Prozeß öffentlicher Entscheidungsfindung grundrechtlich garantiert sind – wozu nicht zuletzt gehört, daß eine hinreichende Transparenz der politischen Entscheidungen gewährleistet ist –, dort dürfte die Identifikation mit geltenden Absprachen auch nach einer gewissen Zeitdauer zumindest chancenreicher sein als unter politischen Systemvoraussetzungen, unter denen die Bindewirkung solcher Abreden rasch als Oktroi empfunden werden kann. Angemessene Partizipation bedeutet dabei auch, nationale und ethnische Minderheiten nicht zu majorisieren, sondern sie zur Teilnahme am politischen Dialog zu ermutigen und ihnen zu ermöglichen, ihre kulturelle Identität zu wahren. Denn gerade im Hinblick auf ihre menschenrechtliche Dimension muß die neu zu begründende Ordnung auch von ihren schwächsten Gliedern als Fortschritt und nicht als Rückfall in bereits überwunden geglaubte Formen der Entmündigung erfahren werden können.

Im Hinblick auf den menschenrechtlichen Schutz des Individuums hat sich vor allem das mit der Europäischen Menschenrechtskonvention begründete Sy-

stem von Institutionen und Verfahrensregeln bewährt. Seine sukzessive Erweiterung auf die Länder Osteuropas, die bereits im Gang ist, kann deswegen nur begrüßt werden. Damit soll nicht behauptet sein, daß das Optimum dessen, was unter menschenrechtlichem Gesichtspunkt möglich und wünschenswert wäre, in diesem Menschenrechtsschutzsystem bereits gewährleistet werden kann; es ist zum Beispiel kein Zufall, daß sich zwar in der Europäischen Sozialcharta ein Katalog sozialer Sicherheiten, die es europaweit anzustreben gilt, findet, diese Charta selbst jedoch hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit einen deutlich geringeren Status besitzt als die Menschenrechtskonvention selbst.

Vorschläge, die auf eine supranationale Absicherung der ökonomischen Entwicklung in den europäischen Staaten drängen, beruhen auf der Einsicht, daß die klassisch-liberalen individuellen Grundrechte nur dann als Maßstab für eine Friedensordnung gelten können, wenn sie durch den Wert der *sozialen Gerechtigkeit* ergänzt werden. Abgesehen von dem mit Not und Elend verbundenen individuellen Leid der Betroffenen, dürften sich die von sozial ungerechten Verhältnissen ausgehenden Gefahren für Frieden und Demokratie nur durch die Garantie eines sozialen Mindeststandards überwinden lassen. Auf diesem Hintergrund ist die vielfach erhobene Forderung zu diskutieren, die osteuropäischen Staaten möglichst nahe an die EG heranzuführen. Für die wirtschaftliche und soziale Konsolidierung in Osteuropa könnte eine EG-Assoziation, wenn nicht die Aufnahme als Vollmitglied in die Gemeinschaft alsbald zu einer Schlüsselfrage werden. Eine enge EG-Anbindung könnte der Gemeinschaft zudem die Möglichkeit eröffnen, im Fall nationalistisch motivierter innerer Unruhen oder bei gewaltsamen Restaurationsversuchen der mittlerweile abgelösten politischen Ordnung durch die Parteigänger des alten Systems in osteuropäischen Ländern zu wirksamen Sanktionen zu greifen, ohne daß es dabei sehr schnell zum Einsatz von Gewaltmitteln kommen müßte.

Außerdem bedarf eine europäische Friedensordnung supranationaler Institutionen, die dafür Sorge tragen, möglichst viele Menschen im demokratischen Geist zu bilden und zur sachgerechten Mitarbeit am Gemeinwesen zu qualifizieren. Bisherige Erfahrungen mit Bildungsorganisationen auf UN-Ebene sollten für den Aufbau entsprechender europäischer Institutionen genutzt werden.

Auf die Dauer wird eine europäische Ordnung ihre demokratische Grundverfassung nur schützen können, wenn sie in der Lage ist, auf neue Herausforderungen durch die Anpassung bestehender und die Gründung neuer Institutionen zu reagieren. Diese Entwicklungs- und Selbsterhaltungsfähigkeit wäre nicht nur im Hinblick auf mögliche Gefährdungen demokratischer Strukturen innerhalb der Staaten, sondern auch in bezug auf vielfältige, heute zum Teil nicht absehbare Friedensbedrohungen im zwischenstaatlichen Bereich von Bedeutung. Sie könnte einerseits durch ein möglichst erschütterungsfestes Institutionengefüge, andererseits durch eine kluge Konzertierung von Völkerrecht und ungeschriebe-

nen Gesetzen als komplementäre Instrumente zur Verhaltensregelung von Staaten geschaffen werden.

Im Interesse der Stabilität einer europäischen Friedensordnung müßte nicht zuletzt das Machtgefälle zwischen größeren und kleineren Staaten weitestgehend ausgeglichen werden. Die nordamerikanischen Demokratien sollten daher in eine solche Ordnung integriert bleiben, um ein Gegengewicht zu erstarkenden europäischen Mittelmächten oder auch einer sich konsolidierenden, aber politisch noch schwer berechenbaren Sowjetunion zu bilden.

Eine europäische Friedensordnung hätte in Krisensituationen den Erhalt des Friedens nicht nur mit militärischen Mitteln zu gewährleisten. Zunächst ist der Griff zur Gewalt als letztes Mittel nicht schon dadurch erlaubt, daß in einer bestimmten Situation keine anderen Optionen zur Verfügung stehen; vielmehr kann Gewaltgebrauch erst dann als möglicherweise sittlich legitim gelten, wenn im Vorfeld eines vorhersehbaren Konflikts ein möglichst breitgefächertes politisches Instrumentarium zu dessen Beilegung zur Anwendung kam. Vor allem aber wäre die neue Friedensordnung auch deswegen auf gewaltfreie Formen der Konfliktaustragung angewiesen, weil die sich heute abzeichnenden Konflikte zwischen ethnischen Gruppen, die vielfach in einen Bürgerkrieg abzugleiten drohen, auf die Dauer allein durch eine unparteiliche „Peacekeeping Force" wohl auch gar nicht domestiziert werden könnten. Vielmehr wären bekannte gewaltfreie Formen und Strategien der Konfliktbewältigung umzusetzen, Mechanismen der *friedlichen Streitbeilegung* im zwischenstaatlichen Verkehr auszubauen und die Erforschung neuer Konfliktbewältigungsmechanismen zu fördern. Letzteres könnte durch die Einrichtung eines entsprechenden Forschungsinstituts, wenigstens aber durch eine in diesem Sinn zielgerichtete Vergabe von spezifizierten Forschungsaufträgen gefördert werden.

Dennoch behalten militärische Probleme auch in einer relativ erschütterungsfesten und vertrauenschaffenden Friedensordnung bis auf weiteres eine eigene, latent friedensbedrohliche Dynamik und eine dementsprechende spezifische Dringlichkeit. Die neu zu schaffende Sicherheitsstruktur müßte die Option nicht nur rechtlich, sondern möglichst auch faktisch ausschließen, einseitig gewaltsam aus dem Status quo einer konsentierten Friedensordnung auszubrechen. Dies läßt sich dann gewährleisten, wenn die Kosten, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf einen potentiellen Aggressor zukämen, wesentlich höher wären als der Nutzen, den er anstreben könnte.

Zunächst wären dabei militärische Gewaltmaßnahmen zu verhindern, die von einzelnen Staaten drohen. Dazu müßten die in der Verfügbarkeit eines Staates stehenden militärischen Mittel derart reduziert werden, daß die verbleibende Militärmacht keine erfolgversprechende Aggression mehr ermöglicht. Diesem Ziel diente eine rechtlich verbindlich fixierte Pflicht zur Rüstungsbegrenzung. Darüber hinaus ließe sich einer Aggression von seiten eines einzelnen Mitgliedsstaats

des europäischen Sicherheitssystems durch bewußte Begrenzungen der nationalen Befehlsgewalt entgegenwirken, indem dessen Streitkräfte in supranationale Kommandostrukturen eingebunden würden.

Die Gefahr, daß eine verabredete Rechtsordnung militärisch verletzt wird, darf allerdings nicht auf supranationaler Ebene erneut entstehen. Deswegen ist auch hier der Gedanke, eine Konzentration der Verfügungsmacht über militärische Mittel zu verhindern, konsequent umzusetzen. Für die Einrichtung entsprechender politischer Kontrollinstanzen liegen mit dem Konzept der „Peacekeeping Forces" auf UN-Ebene viele nutzbare Erfahrungen bereits vor, die es auszuwerten gilt. Politische Kontrolle meint aber nicht nur organisatorisch-institutionelle Vernetzungen; sie erfordert auch die Ausbildung eines bestimmten berufsethischen Selbstverständnisses bei Offizieren und Mannschaften, das zu einer reflektierten Form militärischen Gehorsams beiträgt[6].

Versuchungen zu einer militärischen Aggression, die den Status quo gewaltsam zu beseitigen sucht, lassen sich zudem im vorhinein durch eine Beistandspflicht aller Partnerstaaten des zu schaffenden Friedenssicherungssystems entmutigen, die verläßlich erwarten läßt, daß die Staatengemeinschaft jede Aggression gegen irgendeines ihrer Mitglieder zurückschlagen wird.

Die politischen Instanzen, die über einen eventuellen Einsatz militärischer Gewalt zu entscheiden hätten, dürften dabei nicht an das Prinzip der Einstimmigkeit gebunden sein. Denn solange die Zurückweisung eines Rechtsbruchs nur mit der Zustimmung des Rechtsbrechers möglich ist, bleibt Sicherheit letztlich ein politisches Ziel, auf dessen Gewährleistung man sich gerade dann nicht verlassen könnte, wenn man seiner besonders bedürfte. Das Einstimmigkeitsprinzip wäre deshalb durch eine qualifizierte Mehrheitsregel abzulösen.

Direkte sicherheitspolitische Mitverantwortung Europas für den Erhalt des Weltfriedens ist dort gefordert, wo es international verbindliche Grundsätze für eine sich selbst begrenzende, letztlich an ethischen Standards orientierte Rüstungs- und *Rüstungsexportpolitik* zu entwickeln und durchzusetzen gilt. Das Skandalöse an der bisherigen auch bundesdeutschen Rüstungsexportpraxis liegt ja keineswegs allein darin, daß illegale Lieferungen in beträchtlichem Umfang möglich gewesen sind[7]; viel grundsätzlicher gilt es zu fragen, wo die Grenze zwischen legalen und illegalen Praktiken verlaufen soll und nach welchen Bestimmungskriterien sich diese Entscheidung zu richten habe. Eine einheitliche europäische Haltung hinsichtlich der ethisch-politischen Fragen, die mit Exporten konventioneller Rüstungsgüter und einer Weitergabe sensitiver Technologien und Grundstoffe für ABC-Waffen verbunden sind, ist überfällig; orientiert am Ziel, ein restriktives internationales Normen- und Kontrollsystem auf diesem Sektor durchsetzen zu helfen, würde sie zur weltweit wirksamen Ächtung der heute verbreiteten, weitgehend als libertinistisch einzuschätzenden Rüstungsexportpraxis wesentlich beitragen.

Ausblick

Auch der Frieden in Europa wird auf Dauer nur bewahrt werden können, wo er nicht unter der Perspektive einer „Festung Europa" angestrebt wird, sondern die Einbettung des Wohlergehens europäischer Nationen in das Schicksal der übrigen Welt bewußt wahrgenommen und als Rahmenbedingung politischer Gestaltung akzeptiert wird. Dies hätte sehr direkte Auswirkungen zum Beispiel auf die Behandlung von Flüchtlingen und Asylanten durch europäische Regierungen oder auch auf deren Bereitschaft, sich für die Beseitigung von Fluchtursachen und eine Entlastung der armen Erstaufnahmestaaten von Flüchtlingen zu engagieren. Allgemein steht, besonders angesichts der Einführung des EG-Binnenmarkts ab 1992, die Frage der zunehmenden Migration innerhalb Europas selbst und von außerhalb seiner geographischen Begrenzungen auf der politischen Tagesordnung. Nach wie vor wirken außerdem protektionistische Handelshemmnisse der wohlhabenden Länder einer wirtschaftlichen Konsolidierung der ärmsten Länder entgegen, und dies zu einer Zeit, in der gerade dort der Anstieg der Weltbevölkerung überproportional zu Buch schlägt; diese ökonomische Ausgangssituation hat direkte Auswirkungen nicht zuletzt auf die Migrationsproblematik. Auch der Umgang der Industrieländer des Nordens mit der Verschuldungslage der Entwicklungsländer im Süden wird ethisch zum Beispiel daran zu messen sein, ob die entwickelten Länder ihrerseits von einem wirtschaftspolitischen Kurs Abschied nehmen, der die Situation an den internationalen Kapitalmärkten zu Lasten insbesondere der am Weltmarkt Schwächsten weiter verschärft und den anhaltenden Kapitalabfluß von Süd nach Nord nicht wieder umzukehren vermag.

Friedensarbeit auf der Ebene der Politik besteht jedoch nicht nur in der Suche nach international akzeptablen außen-, wirtschafts-, sozial- und rechtspolitischen Konzepten; sie hängt gerade in demokratischen Verfassungsstaaten entscheidend davon ab, an welche sozialethische Standards in der Wählerschaft solche politischen Konzepte anknüpfen können. Nicht zuletzt den Neuen Sozialen Bewegungen, unter ihnen vielen kirchlich engagierten Basisgruppen, fällt damit eine große Mitverantwortung für das soziale Klima zu, in welchem sich der vorhersehbare gesellschaftlich-kulturelle Umbruch in Europa vollziehen wird. Praktische Friedensarbeit vor Ort wird in den vor uns liegenden Jahren vor allem darin bestehen müssen, dem Bewußtsein, daß die Europäer Regeln des Zusammenlebens in einem gemeinsamen Haus, nicht Strategien der wechselseitigen Abschottung benötigen, in der je eigenen Lebenswelt zum Durchbruch zu verhelfen und dieses Motiv sozialen Handelns auch gegen Widerstände und Rückschläge durchzuhalten. Das kann leicht mehr Mut und Zivilcourage erfordern, als sie in mancher öffentlicher Demonstration benötigt werden. Zur Verantwortung politischer wie kirchlicher Amtsträger gehört deswegen unzweifelhaft, einem an sol-

chen Idealen orientierten Engagement öffentlich jenen moralischen Rückhalt zu geben, ohne den der Gefahr eines zunehmenden „Einzelkämpfersyndroms" und der damit schnell verbundenen resignativen Tendenz nur schwer zu wehren wäre[8].

ANMERKUNGEN

[1] Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Dt. Bischofskonferenz zum Frieden (Bonn 1983) 57.

[2] H.-G. Bohle, Kriegsflüchtlinge, Elendsflüchtlinge, Umweltflüchtlinge. Das Weltflüchtlingsproblem als Fußnote der Weltpolitik, in: FAZ 25. 3. 1991, 13.

[3] Aufmerksamkeit verdienen z. B. die Vorschläge zur Reform der UNO, die die „Stockholmer Initiative zu globaler Sicherheit und Weltordnung" vorgelegt hat (in Ausschnitten in: Frankfurter Rundschau 10. 5. 1991, 18f.).

[4] Dies betont auch das Dokument der dt. Bischöfe „Christliche Verantwortung in veränderter Welt" (Die dt. Bischöfe 46, Bonn 1990) 30.

[5] Im Ökumenischen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (z. B. in den Dokumenten von Dresden, Stuttgart, Basel) erhielt die Forderung nach Überwindung der Institution des Krieges und damit auch der Abschreckung durch eine politisch gesicherte, auf der Grundlage der Menschenrechte konzipierte Weltfriedensordnung eine zentrale Bedeutung.

[6] Wichtige Überlegungen hierzu in: Dt. Kommission Iustitia et Pax, Kommission Iustitia et Pax der Berliner Bischofskonferenz, Für eine zeitgemäße Form des militärischen Gehorsams (1990).

[7] Das Wort der dt. Bischöfe zum Golfkrieg (21. 2. 1991) hebt zwar auf die Gesetzwidrigkeit bestimmter Lieferungen von Waffen und Technologie deutscher Hersteller an den Irak ab, wirft jedoch nicht die Frage auf, wieweit die gesetzlichen Rahmenbedingungen mit dem deklarierten politischen Ziel einer restriktiven Rüstungsexportpraxis in Einklang stehen.

[8] Eine ausführlichere Darstellung der in dieser Abhandlung berührten Fragen in: Th. Hoppe, Perspektiven und Probleme einer Friedensordnung für Europa nach dem Ende des Kalten Krieges (Arbeitspapier ARB 59/91 der Schriftenreihe „Gerechtigkeit und Frieden" der Dt. Kommission Iustitia et Pax, April 1991).

Magda Motté

Wider die Verlorenheit

Die adventliche Dimension in Werken der Gegenwartsliteratur

Jeder, der die Publikationen in Buch, Theater und Film der letzten Jahrzehnte kennt, weiß, daß in der die Öffentlichkeit bestimmenden und diskussionsanregenden Literatur von Gott, Erlösung, Kirche kaum einmal die Rede ist, es sei denn im Zerrbild. Mit zunehmender Gleichgültigkeit dem christlichen Glauben gegenüber verschwinden selbst die Relikte einer christlichen Kindheit, wie sie in den Werken älterer Autoren noch vielfach zu finden sind. Statt dessen wird unermüdlich der heillose, erbarmungsbedürftige Zustand unserer Welt in allen Variationen dargestellt: verhalten subtil, offen beklagend, satirisch, ketzerisch. Die Sehnsucht nach Befreiung aus diesem desolaten Zustand und das Verlangen nach einem sinnvollen Leben, einer gesunden Umwelt, einem gerechten Miteinander, einer geglückten Partnerschaft, einer Befreiung von Schuld, einem sanften Sterben sind nicht verstummt. Sie werden in zahllosen Gedichten, Erzählungen, Romanen, Theaterstücken und Filmen sozusagen im Negativbild vorgeführt und müssen herausgefiltert und umgekehrt werden.

Über diese von den modernen Künstlern bevorzugte negative Darstellung unserer Welt ist bereits viel geschrieben worden. Sie ist auch für die biblische Verkündigung von unschätzbarem Wert. In diesem Beitrag soll jedoch nicht den zahlreichen theoretischen Erörterungen eine weitere hinzugefügt, sondern an wenigen Beispielen eingehend gezeigt werden, wie sich die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungssehnsucht – also die adventliche Dimension – in neueren Werken ausprägen. Es wird also „ein schärferes Okular" (Detlev Block) gewählt und auf ein verkleinertes Blickfeld von vier Texten gerichtet, in denen die verschiedensten Stufen dargestellt sind: von der eindeutigen Ablehnung der Erlösungsbedürftigkeit (Jandl) über die halbherzig eingestandene Hilflosigkeit (Kirchhoff) und das spürbare Verlangen (Kunze) bis zur Erlösungsgewißheit (Peikert-Flaspöhler).

„Gedicht an das ihn umschlingende Nichts"

Ernst Jandls Gedicht „fortschreitende räude" ist auf das Jahr 1957 datiert und fällt damit in die Anfänge der Jandlschen Experimentierphase. Ausgangsmaterial

sind die Verse aus dem Johannesevangelium: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort ...Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1, 1.14 a).

Diese Worte aus dem Prolog nehmen nicht nur im vierten Evangelium eine Sonderstellung ein, sondern auch in der christlichen Theologie und katholischen Liturgie. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Gedichts wurde die Perikope nach jeder Messe als „Schlußevangelium" gelesen; heute steht sie an wichtiger Stelle in der Weihnachtsliturgie. In den hier zitierten Versen geht es nach christlichem Glauben um das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, um die Präexistenz des Sohnes in Gott und seine Inkarnation, seine Mensch-/Fleischwerdung in der Welt. In den hier nicht genannten Versen wird zudem die Schöpfertätigkeit des Wortes und der Weisheit Gottes (vgl. Gen 1) ausgesprochen. Vor dem Hintergrund dieser Theologie erhält der Jandl-Text seine ungeheuerliche Zündkraft[1].

fortschreitende räude

him hanfang war das wort hund das wort war bei
gott hund gott war das wort hund das wort hist fleisch
geworden hund hat hunter huns gewohnt

him hanflang war das wort hund das wort war blei
flott hund flott war das wort hund das wort hist fleisch
gewlorden hund hat hunter huns gewlohnt

schim schanflang war das wort schund das wort war blei
flott schund flott war das wort schund das wort schist
fleisch gewlorden schund schat schunter schuns gewlohnt

schim schanschlang schar das wort schlund schasch wort
schar schlei schlott schund flott war das wort schund
schasch fort schist schleisch schleschlorden schund
schat schlunter schluns scheschlohnt

s _____ c _____ h
s _____ c _____ h
schllls _____ c _____ h
flottsch

Es handelt sich bei diesem Text um ein freies, experimentelles Spiel mit den oben zitierten Sätzen; sie werden für den Autor zum Material. Er spielt damit nach Regeln, die er selbst setzt und die der Rezipient entdecken sollte.

Der Titel „fortschreitende räude" gibt die Spielregel an. „Räude" ist eine Hautkrankheit bei Tieren, die, durch Krätzmilben verursacht, sich in Bläschenbildung, Haarausfall und Verschorfung zeigt. Von dieser ansteckenden Krankheit werden meist Haustiere, besonders Hunde und Schafe befallen. Die infizierten Tiere werden abgesondert. Im übertragenen Sinn wird mit einem „räudigen Schaf" oder einem „räudigen Hund" ein Mitglied einer Gruppe beschimpft, das andere verdirbt. Hier besagt also der Titel soviel wie, daß sich das vorgegebene

(gesunde) Wortmaterial nach und nach (fortschreitend) verändert durch Hinzufügungen (Blasenbildung), Streichung (Ausfall) und Überlagerung (Krustenbildung) einzelner Elemente bis zur Unkenntlichkeit bzw. Vernichtung.

Was geschieht im einzelnen? Zunächst ist auffällig, daß der zentrale Begriff „das Wort" bis zum 4. Abschnitt nicht angetastet wird, dann aber unterliegt es dem Zwang der Reihe: gott – flott – flott – fort, das heißt es verschwindet. Ähnlich hält sich das Verb „war" bis zum 4. Abschnitt, sozusagen als Schraube, die die Gewähr für eine grammatisch sinnvolle Aussage hält.

Das Lautspiel – vornehmlich mit den Anfangslauten – ist nicht nur als phonologische Spielerei zu verstehen, sondern wird zum semantischen Experiment der Veränderung. Das beginnt bereits im 1. Abschnitt, wenn durch Hinzufügen des h aus der einfachen Kopula und „hund" wird, so daß der Rezipient – sinngerichtet oder nicht – „räudiger hund" assoziiert und hier bereits ahnt, daß das Wort auf den Hund kommt, zum räudigen Hund werden kann. Im 2. Abschnitt verselbständigen sich die Anfangslaute fl aus „fleisch" und ersetzen das g bei „gott"; das l verbindet sich mit den übrigen Konsonanten. Die Fleischwerdung wird konkret. Für die Sinnaussage ist entscheidend, daß aus dem einfachen „bei" „blei" (vgl. die Endstellung) und aus „gott" „flott" wird, wodurch auf saloppe Weise das In-Bewegung-Geraten, das Verschwinden Gottes vorbereitet wird.

Der 3. Abschnitt bringt einen neuen Ansatz; die „räude" schreitet fort. Aus dem „schreitende" wird das sch zu einem weiteren Spiel erprobt. Außer den noch stabilen Wörtern: das wort – war – fleisch, sind nun alle durch sch infiziert. Das Ergebnis ist: „schund" und „schist". Im 4. Abschnitt wird das Spiel mit sch konsequent fortgeführt; in den beiden letzten Zeilen ist kein Wort mehr intakt (gesund). Nur mit Mühe ist aus diesen Lautgebilden noch die Vorlage zu erkennen. Die „Krankheit" ist so fortgeschritten, daß das Vorgegebene bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, mit Schwären überdeckt ist. Der Exitus ist nahe. Dieser wird im 5. Abschnitt sinnenfällig. Es bleibt nur noch der Erreger sch, alles andere ist abgestorben, bis der Rest in einem lautmalenden „flottsch" (vgl. flutsch, flutschen ugs. für schnell) wie in einem Gully verschwindet: futsch. Welche Veränderung der Vorlage! Welch „verzweiflungsvolles Dokument moderner Poesie"[2]!

Der Text stammt aus einer Zeit, als Jandl aufgrund seiner witzigen Sprachspiele berühmt wurde, die Hörer durch seine Sprechakrobatik amüsierte und viele seiner Texte Eingang in Schulbücher fanden. Dieses hochartifizielle Sprachspiel aber zeigt, daß seine Gedichte nicht so harmlos sind, wie sie klingen. In der Wahl des Zitats aus dem Johannesprolog greift er nach einem für den Christen heiligen Wort und führt in Form und Sprache den Prozeß seines Verfalls vor[3], so daß alles attackiert und der Lächerlichkeit preisgegeben und damit vernichtet wird, was in der vorgegebenen theologischen Aussage mitschwingt: die Kraft des Schöpfergeistes, die Schöpfung aus dem Wort, die Inkarnation des Sohnes Got-

tes, die Erlösung und nicht zuletzt die Sprache selbst. Jeglicher Bezug zur Transzendenz scheint hier abgeschnitten.

Wie aus anderen Texten zu entnehmen ist, gelten Jandls Schmähungen jedoch nicht nur dem christlichen Glauben, sondern auch dem Menschen, besonders dem eigenen Ich. Wenn er dieses ins Spiel bringt und nicht in die dritte Person flüchtet, stellt er es vielfach mit den Vokabeln eines Wortfelds des Vulgären in Zusammenhang, wie kot, mist, scheiße, impotent, abgrund, verdammt ..., die auf eine hoffnungslose, menschenverachtende Aussage zielen. Mehrmals werden die Bereiche auch gekoppelt:

> ja ich glaube daß gott
> ein vogel ist
> und ich sein mist[4]
>
> ich klebe an gott dem allmächtigen vater
> schöpfer himmels und aller verderbnis
> und an seinen in diese scheiße hineingeborenen sohn
> der zu sein ich selber mich wähne um mich schlagend
> um mein maul aus diesem meer von kot in die luft zu halten[5]

Wenn diesen Sprachspielen und Parodien auch ein gewisser Witz nicht abzusprechen ist, so lesen sie sich doch als eine ernste Herausforderung und als ein – vielleicht ungewollter – Schrei nach Erlösung. Sie zeigen, in welcher existentiellen Not viele Menschen heute leben, auch wenn sie sich diese nicht eingestehen und sie durch Ironie oder Gleichgültigkeit religiösen Fragen gegenüber überspielen. Bei Jandl liegt wohl weniger Gleichgültigkeit – dagegen spricht allein die Fülle von Texten dieser Art[6] – als Haßliebe vor, denn immer wieder hakt er sich an christlichen Gebeten und Formeln (Relikte seiner römisch-katholischen Erziehung durch die fromme Mutter) fest und rebelliert dagegen[7].

Daß Jandl sich als einer von vielen versteht, schreibt er in seinem Vorwort zu „der gelbe hund", in dem er so etwas wie sein künstlerisches Programm notiert:

„Die Unscheinbarkeit der eigenen Person und Existenz verbindet den Autor mit nahezu allen gleichzeitig Lebenden. Das macht ihn sicher, verstanden zu werden, gerade auch dann, wenn er sich selbst, seine dürftige Rolle jetzt, die kläglichen Reste seiner Vergangenheit und sein Beharren auf der Unmöglichkeit von Zukunft in seine Gedichte mit aufnimmt. Jeden Versuch, ein die anderen überragendes Menschenbild zu entwerfen, in der Kunst, in der Politik oder sonstwo, vermag er nur mit einer Grimasse zu quittieren. Im übrigen richtet er, mit einer von ihm selbst verlachten Zuständigkeit, seinen aussichtslosen Wunsch nach dem täglichen Gedicht an das ihn umschlingende Nichts."

„Nur mit einer Grimasse ... quittieren" und die Ausrichtung auf „das ihn umschlingende Nichts" – vor dem Hintergrund eines solchen Bekenntnisses lesen sich die Texte als das Protokoll einer wachsenden Verfinsterung"[8], in der jegliche Liebe abhanden gekommen zu sein scheint: Gottes-, Nächsten- und Eigenliebe.

„Warum holt mich hier niemand heraus?"

Im zweiten Beispiel, in der Erzählung „Olmayra Sanchez und ich" von *Bodo Kirchhoff*, geht es um artikulierte, wenn auch nicht auf Gott bezogene Erlösungssehnsucht, und zwar in doppelter Hinsicht. Da wird in der Rahmenerzählung das verzweifelte Bemühen des Erzählers gezeigt, das Gefängnis des eigenen Ichs zu sprengen und sich mitfühlend in einen anderen Menschen und seine Verzweiflung hineinzuversetzen:

„Ich spürte außer mir nichts: das war immer schon so und störte mich auch. Wenn es um den Menschen an sich ging, konnte ich eben schlecht mitreden; ich dachte dabei gleich an mich und zog falsche Schlüsse. Und so wurde es mein Ziel, mich wenigstens ein einziges Mal in einen anderen hineinzuversetzen. Durch einen Vulkanausbruch in Kolumbien, der eine Schlammlawine auslöste, ergab sich die Gelegenheit. Das Fernsehen machte mich mit Olmayra Sanchez bekannt, die aus einem Wasserloch schaute und unter den Blicken der Welt über Tage hin starb. Als alles vorbei war, schloß ich mich ein und sammelte meine Gedanken ... Ich versuchte mich in die letzten Tage und Nächte der Olmayra Sanchez, soweit es ging, hineinzuvertiefen ... Ich schloß die Augen." [9]

In der Binnenerzählung geht es zunächst ganz konkret um Befreiung des Mädchens aus dem Schlammloch und um Erlösung von den Qualen der Verletzung, der Gefühllosigkeit der Reporter, der Schaulust der Menge, der Einsamkeit. Der Erzähler bohrt sich über die Beschreibung der Fotos immer tiefer in Olmayras Schicksal hinein und entwirft rückblickend ein anrührendes fiktives Szenarium vom Geschehen der drei Tage und Nächte zwischen dem Ausbruch des Vulkans und ihrem Tod. Er beschreibt die zerstörte Umwelt sowie die durch Staub und Asche beeinträchtigten Witterungsverhältnisse:

„Es regnete jetzt graue Tropfen, die etwas Öliges hatten. Das Licht nahm zu, es war wie strahlenlos. Die Sonne blieb verborgen" (10). „Der Regen ließ nach, aber es wurde nicht heller. Die Sonne erschien als verschwommener Fleck" (12).

Ausführlich schildert er die Ankunft der Fernsehreporter und deren gefühllose Fragerei:

„[Es] schrie eine Frau, die durch den Regen taumelte, und ihr heiseres Schreien schien gar kein Ende zu nehmen, bis ein immer stärker werdendes Brummen und Brausen es ... übertönte ... Olmayra faltete bei diesem Brausen die Hände ... Aus dem Brausen wurde ein tobender Lärm. Ein Hubschrauber landete ... für einen Augenblick schien die Sonne" (10f.). „Sprich nicht so hastig." „Sprich dort hinein und nicht so laut." „Schau zu mir." „Immer zu mir schauen" (12f.).

Indem der Erzähler hier vom Erzählerbericht in eine ausgedehnte Dialogpassage wechselt, wodurch er die Distanz zwischen dem Handlungsgeschehen und dem Leser verringert, gibt er dieser Szene eine besondere Bedeutung, die man abgekürzt „Medienfolter" nennen kann.

Die ganze Erzählung hindurch rätselt der Erzähler über Olmayras Gefühle und malt sich ihre Schmerzen sowie ihre Einsamkeit aus:

„Sie glaubte, in einem Maul voller Zähne zu stecken ... Sie beneidete jeden, der nicht sie war ... jedem, der diese Schmerzen nicht hatte, gehörte die Welt. Warum holt mich hier niemand heraus? rief sie ... [Der Start des Hubschraubers verursachte] einen Lärm, der schlimmer war als der Lärm von den einkrachenden Häusern während der Nacht, dann aber leiser wurde und leiser, bis es nichts

mehr gab außer dem feinen Rieseln der Asche und von Zeit zu Zeit einem Schnauben der Kuh und mal aus dieser, mal aus jener Richtung Laute, als spreche der Schlamm, und eine Zeit anfing, in der bald jede Minute schlimmer als die vorausgegangene war. Olmayra Sanchez betete, das Fernsehen möge wiederkommen" (9, 13, 14f.).

Weite Passagen werden aus der Perspektive des Mädchens im Schlammloch erzählt. Damit vermittelt der Erzähler ein erschütterndes Bild von Olmayras naivem Vertrauen in die Macht der Medien, von ihrer Geduld und Leidenskraft, ihren Ängsten und Schmerzen. Erst gegen Ende, als ihre Wahrnehmung vor Erschöpfung schwächer wird, wechselt die Perspektive zu einem neutralen Beobachter, wodurch die innere Glaubwürdigkeit des Geschehens verstärkt wird.

„Sie war wieder allein, und jeder Augenblick, der von da an noch folgte, wurde für Olmayra Sanchez entsetzlicher als der vorangegangene" (16f.).

Eine besondere Aussagekraft liegt in den Bildern. Die von der Naturkatastrophe bedingten Elemente, wie Schlamm, Wasserloch, öliger Regen, Aschenregen, strahlenloses Licht, Sonnenverfinsterung, Dunkelheit, Nacht, werden im Zusammenhang mit dem Schicksal des Mädchens zu Chiffren des Unheils, zu apokalyptischen Zeichen. Daneben wecken die Phänomene Brausen, Sonne, Stange mit fruchtähnlichem Gebilde (= Mikrophongalgen), Essen, feuchtes Tuch, Hilfeversprechen in Olmayra nur eine trügerische Hoffnung auf Rettung. Den Leser erinnern sie an biblische Formulierungen und Metaphern, die jedoch hier ihres Sinnes beraubt sind. Es obsiegen die Bilder des Grauens, des Dunkels und der Einsamkeit. Die Geschichte wirkt wie der umgekehrte Schöpfungsbericht (vgl. Genesis 1): vom Leben des Menschen zurück in die Finsternis und das Chaos des Urschlamms. Dieser Eindruck wird durch die archaisierenden Wendungen bei der Schilderung des Tagesablaufs und des Einbruchs der Nacht verstärkt:

„So verstrich dieser Tag, und die Pumpe kam nicht, aber dafür die Nacht ... und der Nachmittag kam und der Abend und gleich auch die schwarze Masse der Nacht" (16).

Noch ein anderer biblischer Vergleich drängt sich auf. Ist es wohl verwegen, den Leidensweg des sterbenden Mädchens in die Nähe des leidenden Gottesknechts und der Passion Jesu zu rücken? Trotz gravierender Unterschiede ergeben sich Ähnlichkeiten: das Warten auf Mitleid („Umsonst habe ich auf Mitleid gewartet, auf einen Tröster, doch ich habe keinen gefunden", Ps 69, 21), die Gesten der Hilfsbereitschaft (der Reifenschlauch, das Essen, das feuchte rote Tuch), der gute Zuspruch, die Fesselung der Beine, die Zuschauer, die Finsternis, die letzten Worte, die ihr zum Ruhm und den Bewohnern zum (Spenden-) Segen gereichen sollen.

Ohne daß Kirchhoff dergleichen wohl intendiert hat, liest sich die Geschichte als eine Parabel von der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungssehnsucht des Menschen unserer Tage. Je weiter das authentische Ereignis in die Vergangenheit rückt, um so deutlicher wird der Gleichnischarakter: Der Mensch, den Naturgewalten und den Mächten des modernen Lebens (Medien) preisgegeben, kann sich selbst nicht retten, er versinkt im Dunkel von Ichbezogenheit und Einsamkeit.

Akzeptiert man den Text als Parabel, so liegt es auch nahe, die genannten Naturphänomene Schlamm, Morast, Wasser, Grube etc. mit biblischer Metaphorik in Beziehung zu bringen, wie dies etwa zu lesen ist bei Jeremia („In der Zisterne war kein Wasser, sondern nur Schlamm, und Jeremia sank in den Schlamm", Jer 38,6) oder bei Jona („Das Wasser reicht mir bis an die Kehle, die Urflut umschloß mich; Schilfgras umschloß meinen Kopf", Jon 2, 6), bei Petrus („Er bekam Angst und begann unterzugehen", Mt 14, 30), vor allem aber beim Beter der Psalmen („Ich bin im tiefen Schlamm versunken und habe keinen Halt mehr", Ps 69, 3). Die in diesen Zitaten genannten Erscheinungen sind fast ausschließlich bildlich zu deuten und stehen für Gefahren aller Art: Feinde, Verleumdung, Verfolgung, Krankheit, Hungersnot, Tod und nicht zuletzt für den Unglauben. Doch wo der alttestamentliche Beter sich in höchster Not vertrauensvoll an Gott wendet: „Entreiß mich dem Sumpf, damit ich nicht versinke" (Ps 69, 15), und sich von ihm gerettet glaubt: „Er zog mich aus der Grube des Grauens, aus Schlamm und Morast" (Ps 40, 3), bleibt dem heutigen Menschen nur Resignation oder Verzweiflung.

Bodo Kirchhoffs Erzählung hat noch eine zweite Sinnspitze, die „von der Unfähigkeit Anteil nehmen" zu bezeichnen wäre. Während den Reportern und vielen Zuschauern in der Binnengeschichte dieser Mangel nicht einmal zum Bewußtsein kommt, scheint der Ich-Erzähler darunter zu leiden. Warum sonst unternähme er den eingehenden Versuch, sich Olmayras Schicksal zu vergegenwärtigen? Er bricht ihn schließlich mit folgenden Worten ab: Bis hierhin dachte ich es durch. Dann zerriß ich die Fotos. Ich hatte kein Mitleid, und was zählte sonst?" (17) So sehr der Erzähler sich also müht, das Sterben dieses Mädchens aus der Anonymität herauszuholen, um sich – und damit den Leser – betroffen zu machen, es gelingt ihm nicht, sich aus seiner Ichbezogenheit zu befreien. Wie Olmayra gefesselt im Schlammloch stirbt, so bleibt der Erzähler in sich selbst verhaftet. Einzig die Erkenntnis dieses Zustands bleibt ihm als offene Wunde.

Ist damit die Geschichte umsonst erzählt? Wohl kaum. Das beweisen letztlich die obenstehenden Ausführungen. Läse Bodo Kirchhoff sie, er wäre nicht einverstanden. „Weh dem, der Symbole sieht", würde er mit Samuel Beckett abweisend antworten oder: „Der Text verweist auf nichts. Wort für Wort läßt er sich buchstäblich lesen."[10] Doch so leicht kann sich der Autor nicht heraushalten. Er kann letztlich nicht verhindern, daß Leser das von ihm benutzte Vokabular und die Bilder in einem weiten, von der Tradition seit Jahrhunderten angereicherten Bedeutungsfeld erfassen. Dazu gehören auch die religiösen Inhalte. Er hat die Geschichte publiziert und damit freigegeben. Den dadurch ausgelösten Lese- und Verstehensprozeß kann er nicht mehr bestimmen. Das heißt selbstverständlich nicht, dem Autor die hier gegebene Interpretation als von ihm intendierte Aussage zuzuschreiben und den Text als einen „religiösen" zu vereinnahmen.

„Wie aus dem stein den glauben"

Im dritten Beispiel liegt eine andere, dennoch ähnliche Diskrepanz vor. *Reiner Kunze* hat sich in einem Interview selbst als einen Menschen bezeichnet, dem „Gotteserfahrung nie zuteil geworden"[11] sei, der aber in vielen Gedichten die Passion und das Ostergeschehen umkreist. So auch in dem Gedicht „Auf dem Kalvarienberg bei Retz im Januar"[12]:

Auch der weinstock ist ein gekreuzigter

Wie er sich in seiner nacktheit krümmt, die arme
zur seite gebunden

Ganz die gebärde des erlösers
am sandsteinkreuz

Und *blut und wasser* wird zur beere, aus der sie
jahr für jahr
den süßen einträglichen wein keltern

Wie aus dem stein den glauben

So viele gekreuzigte auf dem weg zu dem einen

Eine Reihe von Signalwörtern weisen den Text als ein Jesus-Gedicht eines christlichen Sprechers aus: Ein Gang durch den winterlichen Weinberg hinauf zum Kalvarienberg bei Retz (Niederösterreich) ruft in diesem einen tiefsinnigen Vergleich wach, der als Bildwort im Neuen Testament grundgelegt ist („Ich bin der Weinstock", Joh 15, 1). In den ersten fünf Zeilen wird mit knappen Worten – keins ist zuviel – der kahle Weinstock, der seine Zweige in die Horizontale und Vertikale streckt, mit dem gekreuzigten Erlöser gleichgesetzt, eine Chiffre, die nur der bibelkundige Leser verstehen kann. Das gilt auch für die weiteren Bilder: Wie aus der Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser – getrennt als Zeichen des Todes – flossen (Joh 19, 34), so vereinigen sich hier Feuchtigkeit des Bodens (wasser) und Lebenskraft des Stockes (blut) zur Beere, aus der gewinnbringender Wein gepreßt wird. Poetologisch bemerkenswert ist die Umkehrung der Vergleichsebene: In der traditionellen Metaphorik wird immer das Naturphänomen als Bild für die geistige Aussage genommen (z. B. der Weinstock für Jesus Christus); hier gewinnt der reale Weinstock auf dem Umweg über das christliche Bildwort eine neue metaphorische Dimension.

Der Vergleich der Weingewinnung mit der Glaubensweckung wird durch die beiden letzten Zeilen noch weiter intensiviert: „stein" verweist auf das „sandsteinkreuz", das auf der Höhe des Kalvarienbergs steht und zu dem die Menschen zur Stärkung ihres Glaubens gepilgert sind; „stein" kann aber auch auf den Stein am Grab bezogen werden, der zunächst als Hindernis galt, dann aber als weggewälzter zur Brücke für den Glauben an den Auferstandenen wird (besonders bildhaft erzählt von Matthäus: „Denn ein Engel des Herrn kam vom Him-

mel herab, trat an das Grab, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf", Mt 28, 26). Ähnlich wunderbar erscheint dem Betrachter die Gewinnung des Weins. Auch die letzte Zeile ist zunächst ganz konkret, auf die Weinstöcke bezogen, zu lesen: Viele Reben sind nötig, um „einen" Schluck Wein zu bekommen.

Dennoch: Auf dem Umweg über die Rückführung der Metapher vom Weinstock auf den natürlichen Sachverhalt verselbständigt sich auch diese Aussage wiederum und wird zu einer Art Metapher für den Glauben. Das liegt vor allem an der Komposition der Aussagen und der Stellung der einzelnen Bildworte. Umrahmt wird das Gedicht von zwei freistehenden Zeilen mit lapidaren Aussagen, die durch die Endstellung von „gekreuzigter" und „dem einen" den christlichen Leser auf die Glaubensebene verweisen. Die zentrale Stellung von „sandsteinkreuz" – vergleichbar der realen Position des Kreuzes im Weinberg von Retz – sowie die Hervorhebung des Johanneszitats „blut und wasser" durch Kursivdruck verstärken diese Lesart.

Nimmt man all dies zusammen, so ergibt sich als Aussage: Dem Sprecher erscheint die Gewinnung des Weins als ebenso mühseliger, notvoller wie wunderbarer Vorgang wie die Weckung des Glaubens an den Erlöser aus dem Stein (Kreuz oder Grabplatte). Der Anblick der Reste einzelner Kreuzwegstationen, die den Weg durch den Weinberg bis zur Höhe mit dem Kreuz säumen, ermutigen ihn zu einem gewagten Vergleich. Dieser aber verselbständigt sich so, daß das Gedicht zu einer Chiffre wiederum für den Glauben an den „erlöser am sandsteinkreuz" wird.

„Der Stein ist fortgewälzt"

Christa Peikert-Flaspöhlers Gedicht „OSTERN wünsche ich dir und mir" ist eines der wenigen Gedichte, in denen auf überzeugend bildhafte Weise von einer Erlösung die Rede ist[13]:

jahrelang
hab ich dir fröhliche Ostern gewünscht
vorgedruckt
das Präsentei für gehobene Ansprüche
kaufte ich gnadenlos und sah zu
wie du den Duft der Narzissen
liebtest
wie du behutsam lebende Eier schmücktest
mit Hoffnung

wenn die Schalen zerbrachen
erkannte ich nichts
in meiner festen Behausung

gestern
stürzte sich einer durch meine Wände
und blutet mit mir
weiß ist die Kammer wie Schnee
im Morgendämmern

du wirst kommen
mit deinen Narzissen
die Becher gefüllt mit Salböl
und der Stein
ist fortgewälzt

Ein lyrisches Ich spricht von einer persönlichen Erfahrung. In einem Zwiegespräch mit dem Partner tritt so etwas wie eine Glaubensgeschichte der beiden zutage. Jahrelang haben sie im Hinblick auf den Glauben nebeneinander hergelebt: der eine erfüllt von der lebendigen Wirklichkeit, der andere befangen in Konvention und Dekoration.

Das Gedicht ist aus der Perspektive von letzterem gesprochen und erzählt sozusagen dessen Bekehrungsgeschichte. Ein tiefgreifendes Erlebnis hat den Sprecher verwandelt. Wer der Auslöser war, was im einzelnen geschehen ist, bleibt ungesagt, nur soviel, daß es von lebensbedrohender Vehemenz war („stürzte sich ... durch ... Wände", „blutet"). Einzelheiten sind auch unwichtig, einzig die Wandlung zählt. Und sie ist vollzogen: „Morgendämmern", die Anspielung auf den Ostermorgen ist unüberhörbar. Von dieser Wandlung aus entdeckt der Sprecher rückblickend seine Oberflächlichkeit und Gnadenlosigkeit (in des Wortes doppelter Bedeutung) im Gegensatz zu der lebendigen Hoffnung des Partners, der in den Boten des Frühlings (Narzisse und Ei) immer schon Verweise auf das neue Leben sah und sich nicht mit vorgedruckten Karten und Präsenteiern zufriedengab. Aber das Ich bleibt nicht bei der bedauernden Rückschau stehen, es blickt erwartungsvoll auf den kommenden Ostertag und freut sich auf die Überraschung, daß, wenn der andere wie üblich kommt, einen in Konvention Erstarrten (Toten) mit Öl (geduldiger Fürsorge) zu beschenken, dieser aus seiner festen Behausung ausgebrochen ist und in Wahrheit sagen kann: „Ostern wünsche ich dir und mir."

Die adventliche Dimension

Die zitierten Werke der Gegenwartsliteratur zeigen, wie die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt von vehementer Ablehnung bis zur geglückten Umkehr thematisiert und wie durch Motive und Metaphern die Trauer über den Verlust der Erlösungsgewißheit zum Ausdruck gebracht wird. Die Beispiele könnten mühelos durch eine Vielzahl weiterer ergänzt werden. Dabei würde sich zeigen, daß die meisten Autoren – im Sinn von Elias Canetti – es gut mit dem Menschen

meinen und daß sie selbst in der Darstellung des Dunklen, Bösen, Grausamen oder Vulgären „wider die Verlorenheit“[14] schreiben. Sie finden sich mit den Schattenseiten unserer Welt nicht ab, sondern bringen wortreich und oft in schrillen Tönen die Not der zeitgenössischen Menschen zur Sprache. Vieles klingt wie ein unterdrückter Schrei nach Rettung aus der Misere einer zerbrochenen Beziehung oder einer selbst- oder fremdverschuldeten Einsamkeit, einer unheilbaren Krankheit oder einer Naturkatastrophe, des Todes durch Gewalt oder Siechtum.

Diese Texte haben viel Ähnlichkeit mit den alten Adventsliedern, in denen die Sänger Gott ihre Not beschrieben. Allerdings besteht ein gravierender Unterschied: In den neuen Texten fehlt meistens der Adressat, dem der Mensch seine Not klagen könnte. Während die alten Texte nämlich letztlich von Erlösungsgewißheit getragen sind, zeigen die neuen eine Menschenwelt, die ohne Glauben an Gott und göttliche Rettung auszukommen vorgibt. Sie stellt sich lieber der einsamen Verzweiflung, als vorschnell einen Retter herbeizuzaubern. Allerdings wird auch kein menschlicher Tröster oder ideologischer Weltverbesserer als Deus ex machina eingesetzt. Das ist redlich. Verweist diese Literatur jedoch damit nicht auf einen Erlöser, der die menschliche Sphäre übersteigt? Deutet sie nicht ganz verhalten die Sehnsucht nach der Ankunft eines solchen Retters an?

ANMERKUNGEN

[1] E. Jandl, der künstliche baum (1970) 109.

[2] P. H. Neumann in: Akzente (1982) 33.

[3] J. Quack, Die Frankfurter Poetik-Vorlesungen von Ernst Jandl, in: FAZ, 21. 12. 1984.

[4] E. Jandl, „vogelgott“, in: die bearbeitung der mütze (Darmstadt 1971) 27.

[5] E. Jandl, „klebend“, in: der gelbe hund (Darmstadt 1979) 78.

[6] Vgl. auch andere Gedichte mit religiöser Thematik: „glauben und gestehen“, „an gott“, „lamm gottes“, „der fisch“ (ebd.); „der westliche gott“, „geistliches lied“, in: idyllen (Frankfurt 1989).

[7] Seinen Zyklus „gedichte an die kindheit“ umrahmt er sogar mit religiösen Verweisen: „der seelenhirte“ und „die bitte“, in: der gelbe hund.

[8] V. Hage, in: FAZ-Magazin, 21. 5. 1983.

[9] B. Kirchhoff: Ferne Frauen: Erzählungen (Frankfurt 1987) 7f.

[10] F. J. Görtz, B. Kirchhoff, in: FAZ-Magazin, 24. 8. 1990.

[11] R. Kunze in einem Interview, in: Herder-Korrespondenz (1987) 427.

[12] R. Kunze, auf eigene hoffnung. gedichte (Frankfurt 1981) 38.

[13] Heller kann kein Himmel sein. Ausgewählte Gedichte aus dem Wettbewerb für Christliche Literatur. Lyrik 1983 (Graz 1984) 85.

[14] Vgl. U. Horstmann, Über die Verlorenheit, in: Dichter predigen. Reden aus der Wirklichkeit, hrsg. v. G. Kunert (Stuttgart 1989) 25.

Hans-Georg Ziebertz

Sexualethische Wertkonzepte von Religionspädagogen

Ob wir es in der Bundesrepublik mit einem Wertewandel oder Werteverfall zu tun haben, ist eine viel diskutierte Frage, ebenso die, welche Wertstandards den jungen Leuten in unserer Gesellschaft heute wichtig sind. Für die Konzepte der ethischen Bildung im Bereich der Kirche ist die Klärung solcher Fragen wichtig. Lernprozesse müssen sowohl die Situation der Jugend als auch die gesellschaftlichen Umstände berücksichtigen, wenn sie wirkungsvoll geplant werden sollen[1]. Aber zwischen Jugendlichen, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und theoretischen Konzepten steht eine Gruppe von professionellen Pädagogen, die entscheidenden Einfluß darauf hat, wie ethische Lernprozesse organisiert werden und was darin zur Sprache kommt. Gemeint ist im folgenden die Gruppe der Religionspädagogen und hauptamtlichen Kräfte in der kirchlichen Jugendarbeit. Theoretisch und empirisch soll untersucht werden, welche Wertkonzepte in ihrem Denken präsent sind und welche sie an Jugendliche weitergeben wollen.

Unterscheidung zwischen Zielen und Inhalten

Es gehört zu den didaktischen Grundgeboten, bei der Unterrichtsplanung zwischen den Zielen des Unterrichts und den konkreten Inhalten zu unterscheiden. Ziele sind formaler Natur, sie erstrecken sich auf Veränderungen im kognitiven, affektiven, psychomotorischen und sozialen Bereich. Inhalte sind demgegenüber materialer Natur. Inhalte in der sexualethischen Bildung sind Wertaufladungen und Sinnzuschreibungen an Sexualität, wie sie beispielsweise die Kirche lehrt, oder Werte, die in der Gesellschaft relevant sind. Insbesondere die gesellschaftliche Wertsituation bezüglich sexueller Fragen ist plural. Wertauffassungen reichen von der Einbindung der Sexualität in Ehe und Familie bis hin zur Priorität des Lusterlebens. Wenn Religionspädagogen und Hauptamtliche in der Jugendarbeit sexualethische Lernprozesse vorbereiten, dann konstruieren sie, bewußt oder unbewußt, eine bestimmte Kombination zwischen Wertinhalten und Zielen. Mit anderen Worten: Sie bringen eine bestimmte Anzahl von Werteinstellungen in den Unterricht oder in eine Bildungsveranstaltung ein und setzen diese Inhalte mit bestimmten Zielen in Beziehung. Das Ziel-Inhaltsnetz kann eine unterschiedliche Gestalt annehmen. Dazu ein Beispiel: Es ist möglich, das Ziel, „Jugendlichen soll durch die sexualethische Bildung eine konkrete Werthal-

tung vermittelt werden", beispielsweise mit dem materialen Inhalt „Homosexualität" zu verbinden. Nun kann es sein, daß einige Pädagogen der Überzeugung sind, Homosexualität sei eine sexuelle Fehlform, und andere meinen, sie müsse in jedem Fall toleriert werden. Wenn beide das oben genannte Lernziel vertreten, Jugendlichen müsse eine konkrete Werthaltung vermittelt werden, so ist deutlich, daß diese Werthaltung eine geradezu entgegengesetzte Richtung nimmt. Für beide Gruppen stehen die Wertinhalte in einer Funktion zu den Zielen, unter die sie Lernprozesse stellen. Obwohl sie in diesem Beispiel dasselbe Ziel vertreten, zeigt die Kombination mit zwei unterschiedlichen materialen Werthaltungen, wie verschieden das Ergebnis ausfallen kann.

Was hier an einem kurzen Beispiel verdeutlicht wurde, soll im folgenden noch vertieft werden. Natürlich gibt es nicht nur eine, sondern mehrere Zielkonzepte und nicht nur eine, sondern viele materiale Wertinhalte. Es soll der Versuch gemacht werden, sowohl hinsichtlich der Ziele als auch hinsichtlich der Inhalte sexualethischen Lernens eine Reihe von Konzepten zu beschreiben und anschließend zu fragen, wie Religionspädagogen und Hauptamtliche in der kirchlichen Jugendarbeit aus diesen Konzepten ihr Wertbild zusammenfügen.

Lernzielkonzepte

Im folgenden werden drei Zielvorstellungen skizziert, mit denen Religionspädagogen im Unterricht Werte und Normen über Sexualität zur Sprache bringen können. Jeder dieser Zielvorstellung liegt eine je eigene Beziehung, das heißt auch ein je eigener Umgang mit sexualethischen Inhalten zugrunde[2].

1. *Werte übertragen*

Das erste Zielkonzept differenziert nicht zwischen der ethischen Reflexion über Werte und normativen Handlungsimpulsen, die in Wertreflexionen beschlossen liegen können. Das Ziel von Lernprozessen ist vielmehr in die vorgestellten Inhalte eingebettet. Es geht darum, wie in dem oben genannten Beispiel, daß Jugendliche durch die Lerneinheit eine bestimmte Haltung gegenüber sexuellen Fragen erwerben. Dieses Verfahren setzt voraus, daß Religionspädagogen aus der faktischen Vielfalt von Wertkonzepten eine Selektion vornehmen. Das bedeutet auch, daß zu Beginn von Lernprozessen feststeht, welche Haltungen in Jugendlichen geformt werden sollen.

Dazu können zwei Beispiele herausgegriffen werden: Lehrerinnen und Lehrer, die sich an den römischen Texten „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik" (1975) und „Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe" (1983) orientieren, werden Jugendlichen eine Haltung zur Sexualität nahebringen wollen, in der sie ihre Sexualität als ein

partnerschaftliches Geschehen interpretieren, das sich in der Ehe entfalten und sich durch Fruchtbarkeit auszeichnen soll. Anders wird die Orientierung ausfallen, wenn sie sich beispielsweise nach den Schriften von Herbert Haag und Katharina Elliger[3] oder Wolfgang Bartholomäus[4] richten. Sie werden die liebes- und fruchtbarkeitsbetonte Ehe als Rahmen für die menschliche Sexualität nicht ablehnen, aber sie finden im Kontext einer ausgebreiteten Diskussion über Sexualität weitere Wertzuschreibungen. So werden Jugendliche lernen, beispielsweise in den Aspekten Lust, Genuß und Freude an der körperlichen Begegnung wichtige Wertaufladungen der Sexualität zu sehen.

Natürlich ist auch ein hedonistischer Kontext denkbar, aus dem die Wertauffassungen geschöpft werden. In jedem Fall geht es darum, die Einstellung der Jugendlichen zu formen und (vielleicht) ihr Handeln zu beeinflussen. Bei diesem Zielkonzept steht also das Interesse im Vordergrund, Jugendlichen ein bestimmtes Wertsystem zu übermitteln in der Perspektive, daß es von ihnen übernommen wird.

2. *Werte biographisch erhellen*

Das zweite Zielkonzept geht nicht von bestehenden Werten und Normen aus, die von Jugendlichen internalisiert werden sollen. Ausgangspunkt sind vielmehr die verinnerlichten Werte, die in ihnen angetroffen werden. Diese bereits internalisierten Werte und Normen sollen ans Licht gehoben und der Bearbeitung zugänglich gemacht werden, um sie nach einer Reflexion „im Licht von heute" entweder zu bestätigen, zu korrigieren oder zu verwerfen. Das, was als Ergebnis des ersten Zielkonzepts angesehen werden kann (Übernahme/Internalisierung von Werten), wird durch dieses zweite Zielkonzept biographisch rekonstruiert und problematisiert. Ziel ist das Aufspüren von Konsistenzen und Inkonsistenzen im Wertempfinden entlang der eigenen Biographie zwischen „früher" und „jetzt". Gefragt wird, ob sich die erworbenen Werthaltungen mit dem aktuellen Bewußtsein und den aktuellen Gefühlen im Einklang befinden. Die Freiheit der Selbstfindung des Individuums steht im Mittelpunkt der Arbeit. Der Weg der individuellen Wertklärung soll unter allen Umständen gewahrt bleiben, und kein objektiver Wert wird als so bedeutend angesehen, daß mit ihm die freie Orientierung des einzelnen eingeschränkt werden dürfte. Die Ziele der Arbeit werden nicht aus den Inhalten heraus entwickelt, sondern ihnen gegenübergestellt. Eine religionspädagogische Arbeit, die sich an diesem Konzept orientiert, setzt sich deutlich von den Zielen des ersten Konzepts ab.

3. *Über Werte argumentativ kommunizieren*

Das dritte Zielkonzept unterscheidet sich vom ersten Konzept dadurch, daß es die Automatik der Weitergabe von Werten aus ethischen Gesichtspunkten (Freiheit, ethische Autonomie) ablehnt. Es stimmt in diesem Punkt mit dem zweiten

Konzept überein, daß das Lernen der Freiheit der Schüler Rechnung tragen und sie befähigen muß, zu Werten interpretativ Stellung nehmen zu können. Das dritte Zielkonzept unterscheidet sich von dem ersten, weil es Werterziehung nicht als monologisches Lernen verstehen will, aber auch von dem zweiten, weil es nicht akzeptieren kann, daß ein Fortschritt darin bestehen sollte, die unbedingte Geltung objektiver Normen (Konzept 1) in die unbedingte Geltung subjektiver Normen (Konzept 2) umzuwandeln. Waren es beim ersten Konzept zum Beispiel die Werte einer theologischen Schule, bestimmter gesellschaftlicher Kreise usw., sind es beim zweiten Konzept die Werte jedes Individuums selbst, die als „gültig" betrachtet werden.

Das dritte Konzept versucht hingegen die Dialektik zwischen objektiv und subjektiv einzufangen, indem der Lernprozeß exakt auf dieses Spannungsverhältnis gerichtet wird. Wie ist die Geltungskraft von Werten und Normen zu ermitteln, wenn sowohl objektive wie auch subjektive Belange berücksichtigt werden? Das dritte Konzept sucht eine Auflösung des Problems durch die argumentative Kommunikation, in die sowohl alle verfügbaren objektiven Werte und ihre Begründungen einfließen, aber auch die subjektiven Belange der Beteiligten, die versuchen, zwischen ihrer (subjektiven) Perspektive und der objektiven Perspektive zu wechseln, um schließlich von einer dritten (ethischen) Perspektive aus zu fragen, welche Werte und Normen es unter der Berücksichtigung aller (möglichen) Betroffenen verdienen, als Leitorientierung des Handelns angenommen zu werden. Hier findet die universalistische Ausweitung des Kategorischen Imperativs statt, die Habermas in seinem Konzept des kommunikativen Handelns grundgelegt hat[5]. Religionspädagogisches Handeln, das sich an diesem Konzept orientiert, behandelt die objektiven Werte und Normen deskriptiv, das heißt, sie unterscheidet zwischen ethischer Reflexion und normativer Handlungsorientierung und macht die Frage ihrer Haltbarkeit und Wünschbarkeit zum Gegenstand des Lernprozesses.

Konzepte materialer Wertinhalte

Um die Vielfalt der Wertzuschreibungen an Sexualität überschaubar und untersuchbar zu machen, bietet es sich an, von abstrakteren Wertsystemen auszugehen und zu fragen, welche Werthierarchien sie enthalten. Auf diese Weise können Primärwerte für eine Untersuchung gewonnen werden, die einen gewissen repräsentativen Charakter für ein jeweils größeres Wertsystem besitzen. Als solche Referenzrahmen können die für den kirchlichen Bereich bedeutsamen Konzepte „Natur" und „Person" ausfindig gemacht werden[6], denen als weiteres gesellschaftlich präsentes Wertkonzept der Hedonismus hinzugesellt werden muß.

1. *Sexualität und Natur*

Hat die Natur die Sexualität zu irgendeinem Zweck vorbestimmt? Diese Frage beschäftigt die Ethik seit Jahrhunderten. Rein äußerlich wird gewahr, daß die Natur das menschliche Geschlecht als Frau und Mann differenziert. Hinter der Zweigeschlechtlichkeit wird als grundlegender Zweck der Natur die Erhaltung der Art gesehen. Natur im Sinn eines Naturalismus mißt dieser Funktion die ausschlaggebende Kraft zu, zu der sich alles Geistige als Nachahmung oder Fortsetzung verhält. In der Theologie hat man sich mehr von der scholastischen Wesensphilosophie leiten lassen. Sie legt die Natur der Sexualität nicht nur bio-chemisch, sondern auch bio-physisch fest; es geht sowohl um den Aspekt der Arterhaltung als auch um den Aspekt der Individuation[7]. Die Wesensphilosophie versteht die Natur zwar als eine von Beginn an gewachsene Eigenart des Lebendigen, deren Wesen aber von einem tieferen Grund her bestimmt wird. Johannes B. Lotz[8] nennt dies einen „inneren Bauplan" oder „eine vorgegebene Norm des Wirkens", die in der Naturordnung angelegt ist und normierende Kraft erhält. Ethisch gut ist, was sich in naturgemäßem Handeln ausdrückt. Im Blick auf die Natur der Sexualität ist dies die Erfüllung der inneren Funktion der Arterhaltung, obwohl weitere Werte hinzutreten können, wenngleich in nachgeordneter Weise.

In der kirchlichen Sexualethik spielen diese Grundannahmen eine wichtige Rolle, aber sie bilden nicht allein die Basis für Wertannahmen über Sexualität. Die naturhafte Finalität der Sexualität in ihrer biologischen Form gilt in einer religiösen bzw. theologischen Perspektive noch einmal aufgehoben in dem Willen des Urhebers der Natur: Gott. In den Gesetzen der Schöpfung spiegelt sich sein Wille wider, so daß der Mensch nicht aufgrund seiner biologischen Natur determiniert ist, sondern als Geistwesen mehr noch unter dem Anspruch des göttlichen Gesetzes steht. Die menschliche Sexualität ist als ein Teil der Natur Teil der göttlichen Schöpfung[9]. Ihre gleichsam kulturelle Bedeutung ist die finale Ausrichtung auf die Fruchtbarkeit, zu der in struktureller Hinsicht die sittliche Einbindung in die Ehe tritt.

2. *Sexualität und Person*

Elemente der sexualethischen Tradition, durch einen Rückgriff auf eine göttliche Natur- und Wesensordnung konkrete Normen für das Verhalten des einzelnen zu deduzieren, reichen bis in die heutige Zeit. Doch mit dem Zweiten Vatikanum bestimmt diese Begründungsweise für sexualethische Normen nicht mehr allein die kirchlich-theologische Konzeptbildung. Mit dem Konzil wird ein weiteres Begründungsprinzip eingeführt, das sich an die personalistische Philosophie anlehnt.

Der Personbegriff ist nicht weniger vieldeutig als der Naturbegriff[10]. Er beschreibt keine Qualität des Menschen, die auf sein praktisches Handeln zurück-

geführt werden kann, und blickt weniger auf seine Leistungen, Eigenschaften oder Rollen, sondern auf die Rechte und die Würde, die ihm vor allen diesen Leistungen bereits wesenhaft zugedacht sind. Mit dem Personsein wird die Achtung begründet, die dem Menschen entgegengebracht werden soll[11]. Vor allem Immanuel Kant hat mit seiner Philosophie vom „Menschen als Zweck an sich" die Person als individuelle Gestalt vor kollektive Zusammenhänge gestellt. Die daraus resultierende Würde hat der Mensch von Geburt an. Sie im praktischen Handeln zu bewähren, stellt sich daher auch als ethische Aufgabe.

In der theologischen Anthropologie wird das Geheimnis des Menschen nicht im Menschen selbst zu schauen versucht, sondern auf das Geheimnis Gottes bezogen. Erst im Blick auf ihn ist die Unbegreiflichkeit der menschlich-irdischen Existenz zu verstehen[12]. In einer ontologischen Perspektive ist der Schlüssel zur Bestimmung der Identität der Person außerhalb der Person zu suchen. Vor der „gemachten" Menschengeschichte steht die geschenkte Geschichte. Die relationale Personbestimmung sieht in dem Menschen vor allem ein kommunikatives Wesen, das seiner Bestimmung durch die Beziehung zu anderen näherkommt. Grundlage der Beziehungsgeschichte ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen, und er hat teil an der liebenden Kommunikation mit Gott. So wie der einzelne sind alle Menschen in Liebe und für die Liebe geschaffen; also ist die Liebe immanent und transzendent der Bezugsrahmen für die Begegnung der Menschen mit sich und mit Gott. Daraus entsteht die Verpflichtung, den anderen um seinetwillen zu lieben[13]. In der personkonstituierenden Liebe liegt der Schlüssel zum Grundverhältnis der Menschen zu sich, zu einem anderen und zu Gott. Menschen sind einander Subjekt und nicht Objekt (z. B. zur Befriedigung eigener Lust). Die Liebe gilt als nicht austauschbar, sie tendiert zur Dauerhaftigkeit und Treue. In der theologisch-sexualethischen Literatur wird sie häufig in die Steigerungsform Sexus, Eros, Philia, Agape gebracht[14].

3. *Sexualität und Genuß*

Werte wie sexuelles Genießen, sexuelle Freude, Körperlichkeit, Intimität oder sexuelle Lust werden in den oben erläuterten Konzepten zum Teil erwähnt, aber nicht als Primärwerte behandelt. In der kirchlichen Geschichte war die Vorstellung sexuellen Genusses präsent, allerdings wurden Strategien entwickelt, wie sie angesichts sittlich wertvollerer Ziele möglichst neutralisiert werden könnte, wie Roman Bleistein im Blick auf den manichäischen Einfluß zeigt[15]. Worum handelt es sich bei dieser Gruppe von Werten, die unter dem Stichwort „hedonistisch" (nach Lust strebend) erfaßt werden können? Bartholomäus weist darauf hin, daß der Lustbegriff weiter gefaßt werden darf, als ihn auf orgastische Erfahrungen zu beschränken. Er spricht von der „Freude am anderen Menschen, an der Schönheit seines Gesichts, an der Attraktivität seines Leibes, an seiner reizvollen Nähe, an der Geborgenheit in seinen Armen, an seiner Zärtlichkeit; sie

schließt ein das lustvolle Erleben der Beziehung zu ihm, das Staunen über seinen Erlebnis- und Gedankenreichtum"[16]. Es sind also eine Reihe von Aspekten, die dem Lust- und Genußaspekt zugeordnet werden können.

Die weiter oben besprochenen Konzepte Natur und Person enthalten zwar an einigen Stellen einen Hinweis auf diese sexuellen Erfahrungsmöglichkeiten, aber dann erscheinen sie als eingebunden in andere Werte, vor allem als eingebunden in die Liebe zweier Menschen und die Treue ihrer partnerschaftlichen Beziehung. Das bedeutet, daß dem Lustaspekt nicht der Rang eines Primärwerts zugestanden wird. Andererseits ist deutlich, daß sexuelle Lust und Freude zu einer wesentlichen Erfahrungsform der Sexualität gehören. Beinahe die gesamte sexualwissenschaftliche Literatur nach Freud widmet diesem Aspekt zentrale Aufmerksamkeit[17], wenn auch nur noch selten im Rahmen politischer oder klassenkämpferischer Parolen wie in den sechziger und siebziger Jahren. Sexuelle Lust und sexuelles Genießen gelten als die Urformen, um Sexualität zu erfahren, und alle Versuche, durch den Rückgriff auf übergeordnete ethische Prinzipien die Hierarchie der Werte umzudrehen, werden als Ideologie kritisiert. Dennoch sind zwei Tendenzen zu erkennen: die Betonung des Genusses und der sexuellen Lust sowie die Erweiterung dieses Anspruchs um die Betonung der Freiheit der Partner, wie sie ihre Sexualität leben.

Zusammenhänge zwischen Zielen und Inhalten

In den vorausgehenden Darlegungen sind drei Zielkonzepte und eine Reihe materialer Wertinhalte beschrieben worden. Es ging bisher noch um eine Beschreibung, nicht um eine bewertende Stellungnahme. Von den Wertinhalten sollen im folgenden die primären Werte berücksichtigt werden; es sind fünf Inhaltskonzepte, wie das folgende Schema zeigt.

Ziele	*Inhalte*
	Ehe
Übertragen	Fortpflanzung
Biographisch erhellen	Liebe
Argumentativ kommunizieren	Lust
	Sexuelle Freiheit

Bevor gefragt wird, welche Beziehung zwischen den Konzepten im Denken der Religionspädagogen vorherrscht, sollen einige Vermutungen darüber angestellt werden, was erwartet werden darf. Gibt es Anhaltspunkte dafür, daß zwischen diesen Konzepten eine erkennbare Struktur besteht? Welche Möglichkeiten sind theoretisch denkbar?

Vom Zielkonzept *Übertragen* aus werden bestimmte Werte selektiert und wei-

tergegeben. Welche das im einzelnen sind, ist abhängig von dem jeweiligen Wertmilieu, in dem diese Lernprozesse stattfinden. Dieses Zielkonzept sagt etwas darüber aus, wie Lernen geschehen soll, aber es ist darin offen, was „übertragen" wird. Das kann die traditionelle Werttrias „Sexualität als liebende Begegnung der Partner in der für Kinder offenen Ehe" sein oder ebenso: „Lust ist die wichtigste Sinnerfüllung der Sexualität".

Bei dem Ziel *Erhellung* hängt die Thematisierung der Inhalte von zahlreichen subjektiven Befindlichkeiten ab, so daß keine Aussage darüber möglich ist, welche Werte „erhellt" werden sollen. Dies ist abhängig von den nicht generalisierbaren biographischen Eigenheiten jedes Menschen.

Das Zielkonzept *Kommunikation* schließlich beschreibt eine Lernsituation, in die möglichst alle gesellschaftlich und kirchlich präsenten Inhalte (also Werte und Normen über Sexualität) einfließen, aber so deskriptiv wie möglich, um über den Weg einer argumentativen Kommunikation die eigene Urteilsfähigkeit und Meinungsbildung zu schärfen.

Mit anderen Worten: Aus der Perspektive der Konzepte sagen die drei moralpädagogischen Zielkonzepte etwas über den didaktischen Umgang mit Werten aus, ohne daß mit ihnen (als theoretisches Konzept) eine bestimmte inhaltliche Präferenz vorgenommen wird. Gilt das auch für das Bewußtsein der Religionspädagogen?

Nun kann auch von den Inhalten her nach Zuordnungsmöglichkeiten zu den Zielen gesucht werden. Bei den Inhalten wurden Werte und Normen in natur- und personbezogener sowie in hedonistischer Hinsicht unterschieden. Um von den Inhalten her eine mögliche Beziehung zu den Lernzielen herzustellen, kann folgende Frage gestellt werden: Liegt den inhaltlichen Konzepten ein bestimmter normativer Sprachmodus zugrunde? Werden bestimmte Werte bereits mit der Absicht vorgetragen, daß die Angesprochenen ihnen folgen sollen? Dann wäre damit das Ziel der *Übertragung* beschrieben. Grundsätzlich ist sowohl für naturrechtliche und personalistische als auch lustbetonende Ziele denkbar, daß sie auf diese Weise vorgetragen werden. Eine Analyse der Legitimationsformen dieser Wertgruppen zeigt aber, daß vor allem naturrechtlich begründete Wertinhalte diesem Schema folgen. Die Rückführung von Werten und Normen auf ein höheres unbedingtes Gesetz drückt einen Anspruch aus, dieses Gesetz als eine moralische Verpflichtung anzuerkennen. Etwas weniger deutlich kann diese Struktur bei personalistisch begründeten Werten entdeckt werden. Die höhere Instanz ist nicht ein in die Natur eingeschriebenes Gesetz, aber doch ein übergeordnetes Prinzip in der „Personalität" des Menschen, aus dem bestimmte Wertorientierungen abgeleitet werden. Die Inhalte des Lustkonzepts scheinen ihre normative Orientierung vor allem in einem emanzipatorischen Interesse zu finden. Dem geht es darum, die ihrer Meinung nach entscheidenden Funktionen des Sexuellen von normativen Einengungen zu befreien. Im Kontext wissenschaftlichen Arbei-

tens gelten solche Hypothesen als grundsätzlich falsifizierbar; sie sind darauf ausgerichtet, grundsätzlich mit Widerspruch rechnen zu müssen. Sie sind also in einen anderen Rahmen eingebettet als anthropologische oder metaphysische Aussagen.

Wenn es zutrifft, daß eine Beziehung der Inhalte zu den Zielen darüber herzustellen ist, wie sehr bereits den Inhalten eine Struktur implizit ist, die mit dem Anspruch auf Anerkennung verbunden wird, dann könnten natur- und personbezogene Konzepte mit dem Ziel der Übertragung in Verbindung gebracht werden. Was beide Konzepte gemeinsam haben, ist ihr deduktiver Charakter. Beide folgen dem Weg, aus einer erkannten höheren Wirklichkeit Werte und Normen über Sexualität zu deduzieren. Beim Naturkonzept ist es ein von Gott geoffenbarter Sittenkodex und beim Personkonzept sind es Werte und Normen, die als konstitutive Elemente des menschlichen Personcharakters angenommen werden. Während aber das erste Konzept seinen normativen Weisungen einen verpflichtenden Charakter unterlegt, spricht das zweite Konzept eher von „Wertorientierungen", deren Akzeptanz von der menschlichen Freiheit, Verantwortung zu übernehmen, umgriffen wird. Die aus dem Naturkonzept gewonnenen Werte könnten sich also stärker mit dem Übertragungsansatz verbinden als die Personwerte. Zwar ist auch den Argumentationen der Lustwerte ein Anspruch auf Wahrheit implizit, der jedoch nicht mit der Unbedingtheit vertreten wird wie durch den Rückgriff auf ein Gesetz. Lustwerte, so kann angenommen werden, verbinden sich eher mit den Konzepten der Erhellung und Kommunikation. Wie gesagt, das sind Vermutungen, sie können bestätigt oder verworfen werden.

In jedem Fall ist es hilfreich, Hypothesen zu formulieren. Sie lauten: Der Umgang mit Lernzielkonzepten in der kirchlichen Praxis und die Darstellungsform betreffender Inhalte läßt erwarten, daß im Bewußtsein von Religionspädagogen erstens eine starke Verbindung zwischen *natur-* und *personbezogenen* Inhalten und dem Zielkonzept *Übertragen* und zweitens eine starke Verbindung zwischen den *hedonistischen* Werten und den Zielkonzepten *Erhellen* und *Kommunizieren* präsent ist.

Hinweise zum Untersuchungskonzept

Die folgenden Überlegungen beruhen auf empirischem Untersuchungsmaterial einer Untersuchung aus dem Jahr 1989 mit 285 Religionspädagogen der Sekundarstufe II und 300 hauptamtlichen Kräften in der kirchlichen Jugendarbeit. Die Befragten wurden aus den Adressenbeständen in sechs (Religionspädagogen) bzw. zehn bundesdeutschen Diözesen (Jugendarbeit) per Zufallsstichprobe ausgewählt. Die Respondenten erhielten einen weitgehend standardisierten Fragebogen mit einer Reihe von Einstellungsitems. Das empirisch-statistische Material

soll hier nicht selbst präsentiert werden, um den Beitrag für darin nicht geübte Leser verständlich zu halten[18].

Bei der Operationalisierung der theoretischen Konzepte in über 80 Einstellungsaussagen (Items) wurde auf folgende Aspekte Wert gelegt: Bei den Zielkonzepten wurde gefragt, wie sehr die Befragten wünschten, daß der Unterricht bzw. die Bildungsarbeit mit Jugendlichen die nachfolgenden Ziele erreichen sollte. Das Konzept *Übertragen* (1) enthält Elemente wie „Werte internalisieren", „(er)kennen" und „anwenden", das Konzept *Erhellen* (2) zielt auf „Bewußtwerdung internalisierter Werte früher und heute", „Klarheit bekommen in die eigene Gefühlsstruktur durch Gespräche über Erfahrungen mit Sexualität", und das Konzept *Kommunizieren* (3) zielt auf „Genese eines eigenen kritischen Werturteils", „Fähigkeit, Wertlegitimationen autonom beurteilen zu lernen". Bezüglich der Wertinhalte wurden die Primärwerte verwendet, die aus den Konzepten *Natur, Person* und *Hedonismus* gewonnen werden konnten: Natur: Einbindung der Sexualität in die Ehe (4) und Fortpflanzung als Sinn der Sexualität (5); Person: Liebe als sittlich qualifizierender Rahmen für sexuelle Beziehungen und implizit das Bestreben ihrer Einbindung in dauerhafte Partnerschaften (6), sowie Hedonismus: Sexualität als lust- und genußspendendes Geschehen (7) und sexuelle Freiheit von übergreifenden Normen, was die Gestaltung der eigenen Sexualität betrifft (8).

Wechselbeziehung zwischen Zielen und Inhalten

Die Untersuchung der Beziehung zwischen Zielen und Inhalten der sexualethischen Bildung ging davon aus, daß sich im Bewußtsein von Religionspädagogen und Jugendarbeitern die Erfahrung widerspiegelt, daß kirchlich primäre Wertinhalte, die aus dem Natur-Person-Zusammenhang gewonnen werden, in einem Kontext mit Handlungsimpulsen präsentiert werden, die als Impulse im Sinn des Zielkonzepts der *Übertragung* verstanden werden können. Die zweite Vermutung lautete, daß Zielvorstellungen, die die individuelle Autonomie und Freiheit in der Festlegung eines persönlichen Wertbilds zum Ausdruck bringen, in einen hedonistisch-freiheitsbetonten Rahmen plaziert werden. Für Leser, die nicht mit den Methoden der empirischen Sozialforschung vertraut sind, sei eine kurze Erläuterung zum Verständnis der folgenden Tabelle eingeschoben.

Auf der vertikalen Achse sind die drei erläuterten Zielkonzepte und auf der horizontalen die fünf Wertkonzepte zur Sexualität aufgeführt. Zwischen den beiden Achsen ergeben sich 15 Zellen, und jede Zelle stellt eine Verbindung zwischen zwei der insgesamt acht Ziel- und Inhaltskonzepte dar. Die Ziffern in den Zellen sind Korrelationswerte; sie sagen etwas über den Zusammenhang bzw. die Wechselwirkung zwischen den beiden verglichenen Konzepten aus: Je höher

der Wert, desto stärker ist die Wechselbeziehung zwischen beiden. Dabei fallen positive und negative Werte auf. Eine positive Korrelation bedeutet, daß Befragte zwei Konzepte identisch beurteilen, also einen starken Zusammenhang zwischen ihnen herstellen. Bei einer negativen Korrelation bewerten sie eines positiv und das andere entgegengesetzt, also negativ. Eine negative Korrelation macht deutlich, daß die Befragten zwischen zwei Konzepten eine Spannung sehen. Schließlich gibt es die Möglichkeit, daß nach Meinung der Befragten überhaupt kein Zusammenhang zwischen zwei Konzepten besteht, daß diese also völlig unabhängig voneinander positiv oder negativ bewertet werden. In diesem Fall spricht man von einer „nicht signifikanten" Korrelation (n. s.). Alle drei Sachverhalte sind in der Tabelle anzutreffen.

Wechselbeziehung zwischen Zielen und Inhalten (Korrelation)

	4. Ehe	5. Fortpflanzung	6. Liebe	7. Lust	8. Sexuelle Freiheit
1. Übertragen	.55	.46	.56	n. s.	n. s.
2. Erhellen	–.21	–.14	–.20	.43	.37
3. Kommunizieren	–.29	–.26	–.21	.40	.50

Das Bild der vorangehenden Tabelle zeigt sehr deutlich vier Felder, die mit einem Achsenkreuz visualisiert werden. Horizontal kann zwischen den Zielen Übertragen (1) sowie Erhellen (2) und Kommunizieren (3) unterschieden werden und vertikal zwischen den natur- und personbezogenen (4–6) sowie den hedonistischen Werten (7–8).

Zunächst zur ersten horizontalen Zeile: Sie bestätigt die Vermutung, daß Natur-Person-Inhalte und das Ziel der Übertragung einen starken Zusammenhang aufweisen. Vor allem sind es die Werte Einbindung der Sexualität in die Ehe (4) und Umklammerung aller sexuellen Aktivitäten durch die Liebe (6), die stark mit dem Übertragungsziel zusammenhängen. Hinsichtlich der Fortpflanzungsfinalität (5) ist die Beziehungsdichte noch hoch, aber doch erkennbar niedriger. Wie bereits erwähnt, drücken positive Korrelationen aus, daß die miteinander verglichenen Konzepte in dieselbe Richtung gehend, in diesem Fall in eine positive Richtung, bewertet werden. Diejenigen unter den Befragten, die das Konzept der Übertragung befürworten oder sich positiv für die Wertzuschreibung an Sexualität wie Forpflanzung, Ehe und Liebe aussprechen, urteilen zur gleichen Zeit positiv über die jeweils andere Wertgruppe. Interessant ist, daß es zu keiner signifikanten Beziehung zwischen Übertragung und hedonistischen Werten kommt. Wer eines der beiden Konzepte positiv oder negativ beurteilt, bewertet also nicht zur gleichen Zeit auch das andere gleichlautend. Hedonistisch-sexuelle Werte zu verfolgen und dem Ziel der Übertragung zuzustimmen werden im Denken der Befragten als Konzepte behandelt, die in keiner Beziehung zueinander stehen. Sie schließen sich aber auch nicht aus, denn dann müßte die Korrelation negativ ausfallen.

In der zweiten und dritten horizontalen Zeile werden die Ziele Erhellen (2) und Kommunizieren (3) mit den Inhalten in Verbindung gebracht. Zunächst fällt auf, daß beide Ziele auf eine ähnliche Weise mit den Inhalten zusammenhängen, und es ist augenfällig, daß sie, im Vergleich mit dem Zielkonzept der Wertübertragung, zum Teil entgegengesetzt mit den Wertinhalten zusammenhängen. Werte zu erhellen, die Jugendliche im Lauf ihrer Biographie internalisiert haben (2), hängt in ihrem Denken vor allem mit der Freilegung des Lustaspekts der Sexualität (7) und etwas weniger stark mit der Betonung sexueller Freiheit zusammen (8). Diese Gewichtung kehrt sich um, wenn das Ziel der Kommunikation über Werte (3) betrachtet wird, ein Ziel, bei dem es darauf ankommt, die eigene sexualethische Urteilsstruktur zu optimieren. Dieses Ziel weist zwar einen starken Zusammenhang zum sexuellen Lust- und Genußaspekt (7) auf, einen stärkeren jedoch noch zur Betonung sexueller Freiheit (8). Im Unterschied zum Übertragungsziel, das mit einigen Inhalten positiv und mit anderen nicht signifikant korrelierte, stehen die Ziele Erhellen und Kommunizieren in einer positiven Wechselbeziehung mit den hedonistischen Werten und in einer negativen Wechselbeziehung zu den natur- und personbezogenen Werten. Eine negative Korrelation besagt, wie gesagt, daß Befragte, die hoch mit den Zielen Erhellen und Übertragen übereinstimmen, negativ über die Werte Einordnung der Sexualität in die Ehe (4), Sinn der Sexualität ist ihre fortpflanzungsfinale Ausrichtung (5) und Liebe muß allumfassendes sittliches Kriterium für sexuelle Aktivitäten sein (6) urteilen – oder umgekehrt. Zwar sind die negativen Korrelationen nicht besonders stark, doch wird zumindest ein Trend deutlich, daß im Denken der Befragten eine kommunikative Orientierung scheinbar nicht mit sexualethisch-familiar orientierten Werten zu verbinden ist.

Evaluation

Die in diesem Beitrag behandelte Frage nach dem Zusammenhang von Zielen und Inhalten in der sexualethischen Arbeit mit Jugendlichen hat gezeigt, daß im Denken der Religionspädagogen vor allem zwei Zusammenhänge hergestellt werden. Sie sehen erstens einen starken Zusammenhang zwischen den traditionell im kirchlichen Bereich vorherrschenden Wertinhalten und einem deduktiven didaktischen Konzept mit dem Ziel, die Einstellung Jugendlicher von diesen Werthaltungen zu prägen. Ein Blick auf die Inhaltskonzepte selbst hat deutlich gemacht, daß bereits in der Ableitung dieser Inhalte von höheren Gesetzen ein Anspruch auf Befolgung verankert ist, der sich eben nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch mit dem Übertragungskonzept verbindet. Während das Übertragungskonzept als Konzept offen ist für alle möglichen Inhalte, die übertragen werden sollen, zeigt die empirische Untersuchung, daß es im religions-

pädagogischen Bereich die Vorstellung ist, Sexualität müsse sich als liebende Partnerschaft ereignen, auf die Ehe hinzielen und offen sein für Nachkommenschaft. Lustwerte stehen unverbunden neben diesem didaktischen Zielkonzept.

Der zweite starke Zusammenhang zeigt sich zwischen den Zielkonzepten Erhellen und argumentativ Kommunizieren und den eher hedonistischen Werten. Den individualistisch orientierten Ansatz Erhellen verbinden die befragten Religionspädagogen vor allem mit der Aufdeckung des Lustaspekts der Sexualität, und das argumentative Kommunizieren verbinden sie am stärksten mit der inhaltlichen Forderung, wie die Partner ihre Sexualität gestalten, das sei allein ihre eigene Sache. In der sexualpädagogischen Literatur wird darauf hingewiesen, daß sie zu den Aspekten wie Lust und Genuß keine positive und offene Einstellung erwerben konnten. Daß diese Inhalte und das biographisch orientierte Zielkonzept Erhellen auch im Denken der Religionspädagogen in einer Wechselbeziehung stehen, ist auf diesem Hintergrund einleuchtend. Schließlich ist mit dem Zielkonzept Kommunizieren die Idee der persönlichen Autonomie verbunden. Das kann erklären, warum dieses Ziel mit freiheitlich orientierten Sexualinhalten in Verbindung gebracht wird. Konzeptuell ist diese Konklusion nicht zwingend, denn gerade das argumentative Kommunikationskonzept ist als Konzept inhaltsneutral. Dies findet sich in den Daten nicht wieder. Vielmehr scheidet dieses Zielkonzept am stärksten von allen positive und negative inhaltliche Verbindungen. Im Denken der Befragten läßt es sich nicht mit traditionellen Sexualwerten vereinbaren.

Somit zeigt die Untersuchung, daß Ziele und Inhalte in der sexualethischen Arbeit im Bewußtsein der Befragten nicht eine undurchsichtige Vielheit formen, sondern, grob gesagt, zwei „Systeme" bilden, die die Basis sind für die Planung von Lernprozessen mit Jugendlichen. Interessant ist, daß dieses Ziel-Inhaltsnetzwerk die Denkstrukturen aller Befragten abbildet, unabhängig davon, welcher Richtung sie den Vorzug geben. Dies ist von einer Reihe weiterer Variablen wie etwa Kirchenbindung, Lebensalter und politischer Orientierung abhängig. Interessant ist dieses Ergebnis auch insofern, weil es die Existenz einer polaren Struktur aufzeigt, die in der Debatte zwischen einer kirchlich-sexualethischen Wertorientierung und einer gesellschaftlich hedonistischen Wertkultur immer wieder Gegenstand heftiger Diskussionen ist.

ANMERKUNGEN

[1] R. Bleistein, Ethische Erziehung heute, in dieser Zschr. 207 (1989) 751–759.

[2] Diese Zielkonzepte sind an anderen Orten konzeptuell ausführlicher beschrieben worden: H.-G. Ziebertz, Moralerziehung im Wertpluralismus (Weinheim 1990); H.-G. Ziebertz, J. A. Van der Ven, Tradierung von Werten über Sexualität, in: Religionspäd. Beitr. 26 (1990) 15–34; J. A. Van der Ven, Vorming in waarden en normen (Kampen 1985).

[3] H. Haag, K. Ellinger, Stört die Liebe nicht (Olten 1986).

[4] W. Bartholomäus, Glut der Begierde. Sprache der Liebe (München 1987); ders., Unterwegs zum Lieben (München 1988).

[5] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt 1981); ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983).

[6] Ob es sich wirklich um zwei Paradigmen handelt, wird von Haag und Elliger a. a. O. bezweifelt. Empirisch lassen sich diese Zweifel erhärten; vgl. H.-G. Ziebertz, Paradigmenwechsel in der Sexualethik?, in: Sexualität im Wertpluralismus, hrsg. v. dems. (Mainz 1991).

[7] H. Beck, A. Rieber, Anthropologie und Ethik der Sexualität (München 1982); W. Langer, Religionsunterricht in einer „nachchristlichen" Gesellschaft (Hildesheim 1985) 133–182; J. B. Metz, Natur/Naturalismus, in: LThK, Bd. 7, 808 f.

[8] J. B. Lotz, Natur/Person, in: Phil. Wb., hrsg. v. W. Brugger (Freiburg [14]1976).

[9] In der neueren Diskussion wird das aus dem Naturgesetz abgeleitete Sittengesetz als ein „Strukturgesetz der praktischen Vernunft" verstanden. „Natürlich" bedeutet hier, was die praktische Vernunft in einer ethischen Reflexion als Zielbestimmung des sittlichen Handelns erkennt. Ob aber der Naturbegriff aufgrund seiner Vieldeutigkeit überhaupt sinnvoll angewendet werden kann, ist die Frage; vgl. Der umstrittene Naturbegriff, hrsg. v. F. Böckle (Düsseldorf 1987). Ebenso ist in der Diskussion, inwieweit der Kirche ein „spezielles Wissen" über den Willen Gottes zugestanden wird, wenn sie ihre naturrechtlichen, in wissenschaftlicher Differenziertheit vorgetragenen Aussagen, dem allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs entzieht, vgl. E. Fuchs, Sexualität, in: Neue Summe Theologie, Bd. 2 (Freiburg 1989) 328 f.

[10] Vgl. dazu die Typologie von M. Vidal, Die Moraltheologie als Dienst an der Sache der Menschen, in: Theol. d. Gegenw. 33 (1990) 3–19, bes. 10 ff.

[11] I. U. Dalferth, E. Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24 (Freiburg 1981) 57–99; J. Werbick, Person, in: Neues Hb. theol. Grundbegr., Bd. 3 (München 985) 339–350.

[12] A. Raffelt, K. Rahner, Anthropologie und Theologie, in: Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24 (Freiburg 1981) 5–55.

[13] J. Werbick, Person, in: Hb. religionspäd. Grundbegr., Bd. 2 (München 1986) 628 f.

[14] F. Furger, Ethik der Lebensbereiche (Freiburg 1985).

[15] R. Bleistein, Sexualität zwischen Tabu und Ideologie (Würzburg 1971).

[16] W. Bartholomäus. a. a. O. 223 f.

[17] M. Dannecker, Das Drama der Sexualität (Frankfurt 1987); G. Schmidt, Das große Der Die Das. Über das Sexuelle (Herbstein 1988); V. Sigusch, Vom Trieb und von der Liebe (Frankfurt [2]1984).

[18] Vgl. meine Untersuchung: Moralerziehung im Wertpluralismus. Eine empirisch-theologische Untersuchung nach moralpädagogischen Handlungskonzepten im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendarbeit zu Fragen der Sexualität (Weinheim 1990).

UMSCHAU

Die sowjetische Religionspolitik

Zwischen Pragmatismus und Ideologie

„Über die Fanatiker des Atheismus und die Gewissensfreiheit" hat der sowjetische Jurist W. Kalinin seinen Artikel in der „Iswestija" (5. März 1991) überschrieben. Er beginnt mit einem Rückblick: „Meine Altersgenossen können sich an das Lied mit dem kühnen Aufruf erinnern: ‚Kirchen und Gefängnisse machen wir dem Erdboden gleich.' Das Lied ist nicht in Erfüllung gegangen, die auf die Gefängnisse bezogenen Hoffnungen haben sich nicht verwirklicht. Das Gegenteil trat ein: Viele Lagerbarakken mußten sowohl im Norden wie in Sibirien und darüber hinaus gebaut werden. Nur das Taganka-Gefängnis in Moskau wurde geschlossen. Was die Kirchen betrifft, so wurden Tausende Gotteshäuser und Klöster zerstört, wie das Lied es gefordert hatte. Eine in der Geschichte seltene Verwandlung trat ein: Aus Klöstern und Gotteshäusern wurden Arbeitskolonien und Gefängnisse. Und es geschah, daß Gottesdiener zusammen mit ihren Gläubigen dort ihr schweres Kreuz in den Jahren der Willkür und Unterdrückung tragen mußten. Wir werden glauben und hoffen, daß das Vergangene nicht wiederkehrt."

Kalinin weist anschließend auf das Gesetz „Über die Gewissenfreiheit und die religiösen Organisationen" hin, das am 1. Oktober 1990 in Kraft getreten ist. Dieses Gesetz stellt die Gläubigen und Atheisten gleich, gewährt den registrierten religiösen Organisationen den Status einer juristischen Person, gestattet Religionsunterricht, Besitz, gesellschaftliche Betätigung und verbietet dem Staat, religiöse Organisationen oder die Atheismuspropaganda zu finanzieren. Allerdings darf der Staat wissenschaftliche Untersuchungen finanzieren, die sich mit Religion oder Atheismus befassen. Auch sagt das Gesetz nichts darüber, ob zum Beispiel die Kommunistische Partei, die immer noch die meisten Machtpositionen innehat, atheistische Propaganda betreiben darf. Dieses Gesetz ist ein für Sowjetbürger ungeheurer Fortschritt. Allerdings weiß der Sowjetbürger, daß die Verkündung eines Gesetzes noch lange nicht bedeutet, daß es auch eingehalten werden wird. Die Sowjetunion ist kein Rechtsstaat. Kalinin hat seine Bedenken in den Satz gekleidet: „Wir werden glauben und hoffen, daß ..."

Warum ist es überhaupt in der Sowjetunion dazu gekommen, daß die Religionsverfolgung aufgegeben wird? Immerhin gehört der Ausspruch von Marx „Religion ist Opium des Volkes" in der Leninschen Version „Religion ist Opium für das Volk" zur Kernlehre des Marxismus-Leninismus. Lenin hatte allerdings auch erklärt, daß die Bekämpfung der Religion zurücktreten müsse, wenn revolutionäre Veränderungen den Vorrang hätten.

Gorbatschow hatte 1987 (nicht 1985, als er die Perestroika begann) begriffen, daß er ohne breite Unterstützung „von unten" eine Perestroika nicht verwirklichen konnte. Zu diesem „unten" gehörten aber auch die 50 bis 70 Millionen Gläubigen. Ein zweiter Grund war, daß der „reale Sozialismus" mit seiner Moral sowohl die Führenden als auch die Geführten verdorben hatte. Alexander Sinowjew, einst Professor für Philosophie in Moskau, stellte in seinem Buch „Die Macht des Unglaubens" fest: „Ein System von Gemeinheit und Niedertracht, Lügen und Gewalt durchdringt das gesamte Leben der Gesellschaft von oben bis unten und in jeder Hinsicht." Inzwischen gibt man in der Sowjetunion offen zu, daß man von den Religionsgemeinschaften entscheidende Hilfen für die Wiederbelebung von Moral und Ethik erhofft.

Für die Perestroika brauchte Gorbatschow nicht nur das Vertrauen der eigenen Bevölkerung, sondern auch des Auslands. Solange je-

doch in der Sowjetunion dieses Menschenrecht mit Füßen getreten wurde, konnte Gorbatschow auch nur beschränkt mit dem Vertrauen des Auslands rechnen. Der Einmarsch in Afghanistan hatte die gesamte muslimische Welt aufgestört.

Im Verlauf der Perestroika zeigte sich ferner, welche Sprengkraft die Religion verbunden mit nationalen Forderungen haben konnte. Dies zeigte sich sowohl im katholischen Polen als auch in den asiatischen Republiken der Sowjetunion, die historisch zum Einflußbereich des Islam gehören. Schließlich geriet Gorbatschow in Zeitnot, weil 1988 das Millennium der Taufe der Kiewer Rus' bevorstand. Gewährte er dem Moskauer Patriarchat eine aufwendige Feier dieses Ereignisses, so konnte er auch auf die Unterstützung durch die größte Religionsgemeinschaft in der Sowjetunion hoffen.

1987 war erkennbar, daß die religionsfeindliche Agitation in den Massenmedien zurückgenommen und die verfassungsmäßigen Rechte der Religionsgemeinschaften und Gläubigen ernster genommen wurden. Als Gorbatschow am 29. April 1988 den Patriarchen Pimen empfing, versicherte er, daß „Perestroika, Demokratie, Glasnost" ohne irgendwelche Einschränkungen auch für alle Gläubigen gelte. Damit war das Signal für alle gegeben, daß die Kirchen- und Religionspolitik neue Wege zu gehen habe. Die Formel: „Wir sitzen alle in einem Boot; wir müssen gemeinsam die schwierigen Aufgaben lösen" wurde in vielen Varianten wiederholt.

Von nun an wurden den Religionsgemeinschaften – zuerst dem Moskauer Patriarchat, dann auch den anderen – Kirchen und Klöster zurückgegeben. Der Druck von Kirchenzeitungen wurden gestattet. Die religionsfeindliche Agitation verschwand völlig aus den Massenmedien. Nach langer Diskussion trat auch das bereits erwähnte Gesetz vom 1. Oktober 1990 in Kraft. Noch nicht gelöst ist das Problem der unierten katholischen Kirche in der Ukraine. Sie war – in einer unheiligen Zusammenarbeit zwischen Stalin und dem Moskauer Patriarchat – organisatorisch zerschlagen worden (1946). Zwar sind inzwischen Hunderte von unierten Gemeinden offiziell registriert worden, aber die offzielle Anerkennung der Kirche steht noch aus. Das Moskauer Patriarchat stemmt sich dagegen, daß sich Kirchen und Gemeinden, die es nach 1946 vereinnahmt hatte, nun wieder der unierten Kirche angeschlossen haben.

Während in der Öffentlichkeit das Bild der Religionsgemeinschaften positive Züge bekam, fand die Atheismuspropaganda ihre Fluchtnische in Broschüren und Büchern. In den Streitkräften scheint sie kaum verändert worden zu sein. Die Broschüren und Bücher des Jahres 1988 kann man noch als eine Art „Überhang" der vorherigen Periode bezeichnen. Wenn jedoch der Militärverlag 1989 die Broschüre von I. und S. Ischtschenko „Aus der Gefangenschaft des Aberglaubens. Notizen über die atheistische Erziehung der Soldaten" herausbrachte, so war dies ein Signal. Mit Zähnen und Klauen möchten die verantwortlichen Militärs den Politunterricht und die Propagierung des Marxismus-Leninismus in den Streitkräften beibehalten.

In der Einleitung der Broschüre heißt es u. a.: „Die Klassiker des Marxismus-Leninismus haben die soziale Rolle der Religon als Dienerin der Ausbeuterklassen aufgedeckt, die das Bewußtsein der Volksmassen verdummt, sie in Netze unerfüllbarer Hoffnung einwickelt, die soziale Sklaverei, die Unkenntnis und das Dunkel der Werktätigen verewigt. W. I. Lenin brachte die Überwindung der Religion in ihrem untrennbaren Zusammenhang mit dem Klassenkampf des Proletariats in Gang, ausgerichtet auf die Liquidierung der Ausbeuterordnung, der Beseitigung der ökonomischen Sklaverei, und folgerichtig der sozialen Wurzeln der Religion."

Ob der Strom jener Handreichungen abebben wird, der sich mit der atheistischen Erziehung von Schülern, Studenten, Jugendlichen befaßt, muß man noch abwarten. Kalinin zählt in seinem „Iswestija"-Artikel eine Reihe von Dissertationen zu diesem Thema auf, die 1989 verteidigt worden sind. Er stellt die Frage, wie lange noch diese mit staatlichen Geldern finanziert werden sollen. Er fordert, daß die Unterrichtsprogramme für 1992/93 für alle Lehreinrichtungen endgültig von diesem atheistischen Beiwerk befreit werden müssen. Das Gesetz über die Gewissensfreiheit verlange eine solche Säuberung.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Gorbatschow Atheist ist. Immer wieder hat er

erklärt, er wolle zu Lenin zurückkehren, er wolle die sich an Lenin anschließende „Deformierung" des Sozialismus überwinden. Folgerichtig wurde daher auch gesagt, man wolle zur Leninschen Religions- und Kirchenpolitik zurückkehren. Bis zum Frühjahr 1990 wurde in den sowjetischen Medien die Religionsverfolgung unter Stalin aufgegriffen und verurteilt, die Einleitung der Verfolgung durch Lenin jedoch verschwiegen.

1989 veröffentlichte der Verlag Progress einen Sammelband in russischer Sprache mit dem Doppeltitel: „Perestroika: Glasnost, Demokratie, Sozialismus. Auf dem Weg zur Gewissenfreiheit." (Der Progress-Verlag hat in der Vergangenheit viel fremdsprachige Literatur herausgebracht.) Dieser Band umfaßt 27 Beiträge von Atheisten, Gläubigen, Priestern, Bischöfen, auch von dem litauischen Kardinal V. Sladkevicius. Fast alle wichtigen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion sind darin vertreten, mit Ausnahme der unierten, der armenischen und der georgischen Kirche. Mit bemerkenswerter Offenheit schildern die Befragten die Verfolgung in der Vergangenheit und loben die positiven Veränderungen der Gegenwart. Die Herausgeber haben es jedoch fertiggebracht, die Verfolgung unter Lenin abzuschirmen. In dem Beitrag von W. Borschtschew wird zwar ausführlich auf die Drangsalierungen der orthodoxen Kirche in der Lenin-Zeit eingegangen, auch auf das Schicksal des Patriarchen Tichon, aber Lenins Anteil wird nicht erwähnt, sein Name wird nicht genannt.

Einige mutige orthodoxe Priester hatten schon seit Jahren gefordert, daß das Moskauer Patriarchat sich mit der Kirchenverfolgung unter Lenin befassen solle. Das Patriarchat hatte dies ängstlich und regimehörig vermieden. Im Herbst 1989 hat es den Patriarchen Tichon zusammen mit dem ersten Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche Iow (1589–1605) kanonisiert. Patriarch Tichon war unter Lenin drangsaliert, eingesperrt und terrorisiert worden. In der Ausgabe 4/90 des „Orthodoxen Lesehefts" des Moskauer Patriarchats wird das Schicksal und das Martyrium des Patriarchen Tichon ausführlich dargestellt, ist von den Verfolgungen, dem Terror, der Grausamkeit des Staates und seiner Organe die Rede; der Name Lenin wird jedoch nicht genannt. Das kühnste Zitat aus dem Mund des Patriarchen lautet: „Ich habe geschrieben, von nun an bin ich nicht mehr ein Feind der Sowjetmacht, aber daß ich ihr Freund bin, habe ich nicht geschrieben."

Im Frühjahr 1990 begann zuerst die Jugendzeitung „Sobesednik" damit, dieses Thema aufzugreifen. Sie publizierte (Nr. 16/90) jenen Geheimbrief Lenins vom März 1922, in dem er die Liquidierung von möglichst vielen Geistlichen empfahl: „Je größer die Zahl der Vertreter der reaktionären Bourgeoisie und der reaktionären Geistlichkeit ist, die es uns gelingt, in diesem Zusammenhang zu erschießen, um so besser. Gerade jetzt muß man diesem Publikum eine Lehre geben, daß sie für einige Jahrzehnte nicht einmal mehr wagen, an Widerstand zu denken."

Die ideologisch bedingte Schutzmauer für Lenin wird nur noch mit Mühe aufrechterhalten. Bereits sind in Städten und Dörfern der Sowjetunion Lenin-Denkmäler abgebaut worden. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann der Lenin-Mythos aufgelöst werden wird. Die Äußerung des Theaterleiters M. Sacharow zu Lenins Geburtstag im Jahr 1989 im sowjetischen Fernsehen, man solle den heidnischen Kult mit der Mumie Lenins beenden, ist nicht vergessen.

Gorbatschow ist ein ausgesprochener Pragmatiker. Aus seinen Reden und Veröffentlichungen läßt sich ohne besondere Schwierigkeit entnehmen, daß seine Kenntnisse über Sozialismus, Marxismus-Leninismus, über die Geschichte der Sowjetunion nicht über das Niveau der üblichen sowjetischen Hand- und Lehrbücher hinausgehen. So ist es auch zu erklären, daß er 1985 und 1986 die Perestroika nur im wirtschaftlichen Bereich angesetzt hat, damit von dort aus der Prozeß in allen Bereichen umgesetzt würde. Natürlich mußte Gorbatschow als Politbüromitglied wissen, daß der Glaube an den Sozialismus und den Marxismus-Leninismus im Schwinden war. Seit Breschnew wurden die Klagen hierüber ständig wiederholt und immer neue „Impulse" zur Wiederbelebung gegeben. Als Gorbatschow Generalsekretär geworden war, hatte er offensichtlich keinerlei Vorstellung davon, wie rasch seine Forderungen und Initiativen die geltende Lehre fortschreitend aushöhlen würden.

Nachdem „Glasnost" verkündet worden war,

zeigte sich der Sozialismus, der Marxismus-Leninismus als ein „König ohne Kleider". Verzweifelt quälen sich „Prawda" und „Kommunist" in den letzten Jahren damit ab, was denn nun eigentlich die Kriterien des Sozialismus seien, warum er nach wie vor notwendig sei. Die hauptamtlichen Philosophen kneten am Marxismus-Leninismus herum, um ihn in die jetzt erforderliche Form zu bringen. Wie und wo soll der überzeugte Materialist zum Beispiel die Religion unterbringen, von der man jetzt so viel erwartet?

1989 brachte der Moskauer Verlag für politische Literatur einen Sammelband „Abriß der Theorie des Sozialismus" heraus. In 19 Kapiteln quälten sich darin lauter Akademiker – zumeist Philosophen – damit ab, den „Dogmatismus" der Vergangenheit zu überwinden. Das einzig greifbare Ergebnis des Buchs ist, daß im Schlußwort gefordert wird, die verschiedenen Meinungen und Standpunkte müßten frei geäußert und diskutiert werden können. Der letzte Satz lautet: „Von diesem Gedanken geleitet, kann man reale Wege sehen, die zum Werden eines neuen Gesichts des Sozialismus führen, der seinerseits die kommunistische Perspektive näherrückt."

Während früher ähnliche Handreichungen immer mindestens einen Abschnitt über die Religion enthielten, sucht man im „Abriß der Theorie des Sozialismus" vergeblich danach. Man hat ganz einfach das Thema ausgelassen. Ob das auf Befehl von oben oder aus Unfähigkeit geschehen ist, läßt sich nicht sagen. Der sowjetische Atheismusfunktionär jedenfalls muß das Werk mit Verärgerung zur Seite legen. Wer hilft ihm in seiner Not?

Im gleichen Jahr 1989 erschien ein sowjetisch-französisches Gemeinschaftswerk „Versuch eines Wörterbuchs des neuen Denkens" (so der russische Titel). Das Stichwort „Religion" wird recht oberflächlich abgehandelt. Der sowjetische Mitarbeiter J. Lewada plädiert für einen Pluralismus und lehnt die „Sakralisierung" der Macht und der Ideologie ab. Aber auch für ihn bleibt Religion ein soziologisch-philosophisches Phänomen, dem er nicht näher nachgeht.

Ende 1989 erschien ein von I. Frolow herausgebrachter Doppelband „Einführung in die Philosophie. Lehrbuch für höhere Lehranstalten". Der Herausgeber des Sammelwerks ist Politbüromitglied. Im Vorwort ist ein bemerkenswertes Eingeständnis zu finden: „Wie die Praxis zeigt, macht die Tatsache, daß wir von der Philosophie des Marxismus-Leninismus ausgehen, uns bei weitem nicht automatisch zu Besitzern der absoluten Wahrheit in jeder beliebigen Frage."

Das Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (Köln) hat einen Bericht von A. Ignatow über dieses Werk unter dem Titel „Diamat und Eklektizismus. Die neue Fassung der Sowjetphilosophie" (Bericht 11/91) veröffentlicht. Ignatow unterscheidet darin drei Gruppen von Autoren. Die eine Gruppe beharrt auf den alten marxistisch-leninistischen Dogmen. Die zweite Gruppe stellt neue Thesen auf, die mit den alten kompatibel sind. Die Thesen der dritten Gruppe schließlich sind mit dem Marxismus-Leninismus nicht mehr vereinbar. Die militante Religionsfeindlichkeit wird aufgegeben, auf das Prinzip der Parteilichkeit teilweise verzichtet. Ignatow stellt fest, „daß das Lehrbuch die Aufgabe der alten militanten Religionsfeindlichkeit einleitet" und schreibt zum Abschluß seiner Untersuchung: „Vielleicht ist dieses Werk die letzte systematische Darstellung der bisherigen Doktrin, die die ‚geistige Waffe des Proletariates' zu sein beanspruchte."

In seinem „Iswestija"-Artikel hat Kalinin darauf hingewiesen, daß das neue Religionsgesetz nahelegt, nun auch die ideologischen Institutionen zur Atheismusverbreitung aufzulösen. So solle das Institut für wissenschaftlichen Atheismus geschlossen werden, da es sich nicht zu einem „Zentrum des kulturellen Atheismus" entwickelt habe, das das Recht des Menschen auf Gewissens- und Religionsfreiheit verkündet. Angesichts des Budgetdefizits der KPdSU könne man durch die Schließung dieses Instituts Geld sparen, das an anderer Stelle dringend benötigt werde. Nicht nur die Partei, sondern auch das Staatskomitee für Volksbildung der UdSSR zerbrechen sich den Kopf darüber, wo und wie sie jetzt die Berufsatheisten unterbringen können.

Eine wichtige Tatsache hat Kalinin in seinem Artikel nicht erwähnt: Alle 15 Unionsrepubliken haben sich für souverän erklärt, einige haben bereits eigene Gesetze erlassen, die nicht mit

den Gesetzen der Zentralmacht in Moskau übereinstimmen. So existieren inzwischen – neben dem Gesetz „Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen" für die gesamte Sowjetunion – drei weitere entsprechende Gesetze in den Unionsrepubliken Lettland, Rußland und Georgien. Das lettische Gesetz sieht zum Beispiel Religionsunterricht auch in staatlichen Lehranstalten vor, das sowjetische Gesetz nicht. Der lettische Oberste Sowjet hatte bereits am 1. März 1990 die Möglichkeit eines Wehrersatzdienstes geschaffen. Das Gesetz der RSFSR sieht ebenfalls einen Wehrersatzdienst vor, das sowjetische Gesetz jedoch nicht. Das Gesetz der RSFSR macht ferner klar, daß der „Rat für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR" – also die Überwachungsbehörde des Sowjetstaates – nicht mehr anerkannt wird.

Paul Roth

BESPRECHUNGEN

Kirche

KIRCHSCHLÄGER, Walter: *Die Anfänge der Kirche*. Eine biblische Rückbesinnung. Köln: Styria 1990. 217 S. Kart. 29,80.

Das Buch des Luzerner Ordinarius bietet eine Darstellung der Ursprünge, Anfänge und Entwicklungen der Kirche nach dem Neuen Testament. Kirchschläger beginnt mit „Umschreibungsversuchen" für Kirche, durchleuchtet deren vorösterliche Anfänge und die Intention Jesu. Als eigentliches Stiftungsgeschehen wertet er das Osterereignis und umreißt dann die weiteren Etappen der Kirchenbildung. In einem Zwischenteil beschreibt er Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden sowie Möglichkeiten der Konfliktlösung in dieser und erhellt anhand verschiedener biblischer „Bilder" und „Visionen" ihr Wesen. Dann skizziert er die Entfaltung des Petrusdienstes, aber auch andere Gemeinschaftsformen und Funktionen vor wie nach Ostern, geht dem Verhältnis von Frauen und Männern im Neuen Testament nach und beschreibt ihren gleichwertigen Dienst. Schließlich eruiert er Grundhaltungen, die dem „Geist des Anfangs" entsprechen, und zieht darauf Folgerungen für den Verkündigungsauftrag der Kirche.

Der klare Stil bewirkt, daß das Buch bei aller wissenschaftlichen Fundierung gut verständlich bleibt. Die didaktisch kluge Gliederung, der Wechsel zwischen mehr theologischen und eher historisch orientierten Abschnitten, aber auch Tabellen und Synopsen erleichtern das Verstehen. Inhaltlich überzeugen besonders die Deutung von Ostern im Blick auf die Kirche, die behutsame Skizze der nachösterlichen Entwicklung sowie die Darstellung von Konfliktlösungen in der frühen Kirche. Angenehm fallen auch die maßvolle Deutung der Autorität des Petrus und die pointierte Bestimmung des Kephas-Dienstes auf. Kirchschläger gelingt es, neben dem Zwölferkreis auch die Frauengruppe um Jesus (vor und nach Ostern) umfassend zu würdigen und das gemeinschaftliche Verhältnis von Diensten und Geistesgaben sowie das kollegiale Organ der „Ältesten" eindrücklich herauszustellen. Den „Geist des Anfangs" identifiziert er zutreffend mit der österlichen Prägung der Christen, die Freiheit, Gelassenheit und gelebte Bezeugung des Glaubens einschließt, aber auch zu kritischer Geschwisterlichkeit und zu je neuer Konfliktbewältigung herausfordert. Schließlich hebt er pointiert die gelebte Christustransparenz sowie Mut und Offenheit im Vertrauen auf den Geist als Merkmale kirchlicher Existenz nach dem Neuen Testament hervor und kritisiert dabei mehrfach heutige Einstellungen.

Angesichts all dieser Vorzüge fallen Einwände schwer. Bisweilen könnte noch deutlicher zwischen Historie und theologischer Deutung differenziert werden (etwa 32f., 36, 40f.). Daß Paulus erst nach einer Spanienreise hingerichtet wurde, ist mit 1 Klem und Canon Muratori nicht hinreichend zu belegen (51, 54). Die Rekonstruktion des vorösterlich-historischen Kerns von Mt 16, 15–20 bedürfte einer ausführlicheren Darstellung (108f.). Die Differenz zwischen der historischen Funktion des Petrus „in der Gemeindeleitung von Rom" (121) und der erst seit dem 3./4. Jahrhundert üblichen, die Sonderstellung der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri legitimierenden Berufung darauf wird von der neueren (auch katholischen) Forschung deutlicher gesehen.

Diese wenigen – wohl auch subjektiven – Anmerkungen können den Wert des Buchs aber nicht beeinträchtigen. Kirchschläger selbst faßt dessen Grundausrichtung so zusammen: „Unsere Chance liegt darin, uns von den Anfängen her auf unser Heute neu zu besinnen und dann wieder unserer Aufgabe in unserer Kirche nachzugehen: nämlich Christus zu verkündigen, uns allle aber als seine Diener" (190). Dies wissenschaftlich-kritisch wie pastoral-ermutigend vor

Augen geführt zu haben, ist das Verdienst seines Buches. So bleibt diesem eine zahlreiche Leserschaft zu wünschen, die seine aktuellen Einsichten zum Impuls für die eigene christlich-kirchliche Praxis werden läßt. *R. Kühschelm*

Haslinger, Herbert: *Sich selbst entdecken – Gott erfahren.* Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Mainz: Matthias-Grünewald 1991. 144 S. Kart. 28,–.

Kirchliche Jugendarbeit ist mit Recht immer wieder ein Thema der Theologie, und dies aus zwei Gründen: einmal eröffnen sich Kindheit und Jugendzeit als Felder bevorzugter Einübung des Glaubens, zum anderen bringen die neuen Fragen und Wertvorstellungen Jugendlicher einen dynamischen Impuls in die Kirche und tragen auf diese Weise – zumal wenn „Glaubensvermittlung" als wechselseitiger Prozeß verstanden wird – zur Erneuerung von Kirche bei. In diesem Buch legt H. Haslinger im wesentlichen seine Diplomarbeit vor, die er im Mai 1988 an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau einreichte. Diese Entstehung bedingt Aussage und Wert der Studie. Der Akzent liegt auf einer theologischen und theoretischen Durchdringung des Arbeitsfelds kirchliche Jugendarbeit. Daraus ergibt sich eine gewisse Fremdheit zur Jugendsoziologie, sowohl als Theorie wie als Ergebnis empirischer Forschung. So spielen die bekannten Jugenduntersuchungen vom Jugendwerk der Deutschen Shell AG oder vom Deutschen Jugendinstitut keine Rolle. Im übrigen werden kritische Anfragen an die heutige Jugendsituation vom Verfasser nicht akzeptiert.

Das Zentrum der Arbeit bildet die Beschäftigung mit der Theorie der „Mystagogie", im wesentlichen also mit der Theologie Karl Rahners. Der Impuls in Rahners theologischem Denken wird dann – mittels psychologischer Begrifflichkeit – in Praxis umgesetzt und in einem weiteren Schritt auf die kirchliche Jugendarbeit angewandt. Die stupende Gelehrsamkeit des Verfassers läßt vergessen, daß eine Praxiserfahrung mit diesem Modell (nach einem nötigen „Paradigmenwechsel") nicht vorliegt und daß die Theorie im Appell endet, was alles sich zu ändern hätte, damit Glaubensvermittlung „als Anleitung zur sinneröffnenden und dynamisierenden Integration des annehmenden Bewußtseins der je individuellen ursprünglichen Beziehung des Menschen zu Gott in die Ganzheit der Existenz" (127) gelingt. Die damit angedeuteten Praxisprobleme sollen nicht besonders bedacht werden. Es geht vielmehr um die Theologie Karl Rahners: Hat Rahner seine „Mystagogie" ganz von jeder objektivierten Wahrheit des Glaubens abgelöst? Oder gehört bei ihm nicht wesentlich zur Idee der Mystagogie die der „Kurzformel des Glaubens", in der er die Geschichtlichkeit des Glaubens an das je individuelle Glaubensbewußtsein zurückbindet? Da letzteres zutrifft, schließt sich die zweite Frage an: Läßt sich der durchgängige antiinstitutionelle Affekt des Verfassers durch die Berufung auf Rahners Mystagogie rechtfertigen oder stellt dieser nicht eine Engführung dar, die mehr einem modischen „Zeitgeist" und seinem Rechtfertigungsdruck als der Theologie Rahners entspricht, die sich – im übrigen auch gut „ignatianisch" – immer in den Dienst der Kirche genommen weiß? Die Anfragen an diese Diplomarbeit sind grundsätzlich-theologischer Art. Aber auch diese Anfragen können aus mancher Ratlosigkeit heutiger kirchlicher Jugendarbeit herausführen. Darin liegt das Verdienst der Arbeit Haslingers, leider nicht in Hilfen für eine konkrete und alltägliche Praxis.
R. Bleistein SJ

Kirchengeschichte

Braun, Karl-Heinz: *Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden.* Ein Beitrag zu seiner Biographie. Freiburg: Alber 1990. 354 S. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte. 35.) Kart. 86,–.

Hermann v. Vicari, der dritte Erzbischof von Freiburg i. Br. (1842–1868), gilt in der katholischen Überlieferung als der martyrergleiche Widerstandskämpfer gegen das besonders artikulierte Staatskirchentum im Großherzogtum Ba-

den, in der Perspektive des politischen Liberalismus als kirchenpolitischer Machtstreber (so noch Th. Nipperdey, 1983). Um ein deutlicheres Bild von diesem Mann zu ermitteln, begann der Verfasser 1979 mit seinen Studien in den vatikanischen Archiven und ergänzte sie dann in Freiburg und in Karlsruhe. Im Jahr 1986 wurde die Arbeit als Promotionsschrift von der Theologischen Fakultät Freiburg angenommen. Dieser Werdegang charakterisiert die Publikation selbst, ihre bis ins letzte Detail gehende Akribie, ihre Ausdauer in den Quellennachweisen und biographischen Notizen.

„Eine wissenschaftliche Biographie (über H. v. Vicari) fehlt", notierte Wolfgang Müller 1965 im LThK. Zu Recht bescheidet sich der Verfasser mit dem Untertitel „Ein Beitrag zu seiner Biographie". Man kann es bedauern, daß es trotz der Bereitstellung der wichtigsten Materialien dabei geblieben ist. Aber auch die Konzentration auf die in Rom wie in Karlsruhe gescheiterte Wahl 1836 und auf die des inzwischen 69 Jahre alt gewordenen Vicari im Jahr 1842 (erst 1849 von Rom bestätigt) sowie auf die seit 1851 betriebenen Pläne, dem verdächtigten Erzbischof, wie es gerade in die Politik paßte, einen Koadjutor an die Seite zu stellen, ermöglichen einen Blick auf das Ambiente, in dem H. v. Vicari, der 1791–1795 als Jurastudent in Wien den Spätjosephinismus kennengelernt hat und dann der Vertraute Ignaz v. Wessenbergs in Konstanz geworden ist, als Freiburger Erzbischof zu leiten und zu leiden hatte. Die Machenschaften von Nuntien, die Spannungen im Domkapitel, die Intrigen und Denunziationen, die der Verfasser nur behutsam kommentierend aus den Akten ermittelt, können den Leser ermüden. Doch gerade die Wiederholung des immer Gleichen macht deutlich, daß es nicht um Einzelfälle geht, sondern um kirchliche Strukturen. Die Taktiken des Karlsruher Ministeriums kann man der politischen Methodologie zuschreiben, die gleichen Taktiken in der Kirche sind und bleiben peinlich.

H. v. Vicari war nicht der große Held, als der er in der Überlieferung gefeiert wurde, auch wenn er, als Erzbischof „in streng kirchlichem Fahrwasser" (340), 1852 beim Tod des Großherzogs das bis dahin übliche Requiem untersagte, Pfarrer gemäß Kirchenrecht frei ernannte, 1854 acht Tage lang in seinem Palais inhaftiert war. „Zeitlebens hing er dem Ideal einer christlichen Staatsgesellschaft an" (118). Dieser nachabendländische Traum hemmte ihn ebenso wie sein zaudernder, auf Harmonie bedachter Charakter in der kirchenpolitischen Szene. Wie in solchen Fällen nicht selten, kam es dann zu plötzlichen Aktionen, die ausgerechnet dem Vatikan nicht ins augenblickliche Konzept passen konnten.

In seinen letzten Jahren, während deren sich die staatskirchliche Politik zuspitzte (Einführung der zunächst fakultativen Simultanschule, vor der kirchlichen Trauung zu schließende Zivilehe), erwies der 1868 im Alter von fast 95 Jahren gestorbene Erzbischof vollends, daß er kein Homo politicus war. „Weder der Heilige Stuhl, erst recht nicht der liberale Staat boten dem greisen Mann eine menschlich wirksame Unterstützung an. Der Primat der Politik war beiden Kontrahenten bedeutsamer als eine menschliche Handlungsweise": Dies ist eine liebenswürdige Bemerkung (342), in der aber nicht ausgesprochen wird, daß beide Kontrahenten nicht ahnten, was sie langfristig in Gang setzten.

Der Verfasser spricht hier von einer „Tragik" im Leben Vicaris. Wer bei der Lektüre einen Eindruck von diesem Schicksal bekommen hat, wünscht diesem Mann, er hätte im Jahr 1842 nicht Erzbischof werden sollen. Doch er wollte es werden und verbot deshalb am 2. Dezember den „Leidfaden der christlichen Religions- und Kirchengeschichte" von J. A. Sartori, der fast fünf Jahre zuvor mit Auflagen erzbischöflich approbiert worden war. Der Wiener Nuntius hatte dieses Büchlein mit einem Irrtumsverzeichnis nach Rom geschickt, um Vicaris Kandidatur zu verhindern. Jetzt, also erst nach fünf Jahren, machte dieser geltend, Sartori habe nicht alle Auflagen befolgt.

Der Verfasser hat in seinem Buch, das mit den Konflikten während der Sedisvakanz bis 1882 schließt, ein eindrucksvolles pointillistisches Bild jener Jahrzehnte gezeichnet. Einleitend verwahrt er sich gegen den eventuellen Vorwurf, „einem Historismus zu verfallen" (3). Vielleicht hat er sich deshalb gescheut, stärkere Striche zu ziehen, welche die in der Kirche und nicht nur auf ihre liegende Last der Geschichte auch in

diesem Kapitel einer Diözesangeschichte erkennbar machen. *O. Köhler*

Feldmann, Christian: *Adolf Kolping.* Für ein soziales Christentum. Freiburg: Herder 1991. 158 S. Lw. 24,80.

Am 27. Oktober 1991 soll Adolf Kolping (1813–1865) von Papst Johannes Paul II. in Rom seliggesprochen werden. Es liegt nahe, daß dieses Ereignis durch Veröffentlichungen vorbereitet wird, die den „Gesellenvater" dem heutigen Menschen nahebringen wollen. Christian Feldmann legt eine Biographie vor, die ihren Akzent auf die soziale Ausrichtung Adolf Kolpings setzt. Aufgrund der Kölner Ausgabe seiner Schriften läßt sich ein authentisches Bild Kolpings entwerfen. Feldmann ordnet dabei die Lebensereignisse gut in die zeitgeschichtliche Situation ein, sei es die Umwelt des Schuhmachers, seien es die theologischen Wirren um Georg Hermes (Bonn) und seine Beziehungen zu Ignaz von Döllinger (München), seinen es die Auseinandersetzungen mit der preußischen Verwaltung. Viele Mühe wendet der Verfasser auf, um Kolpings sozialpolitische Ideen herauszuarbeiten, Ideen gegen Karl Marx, in Widerspruch zu den „Liberalen", in Konfrontation mit mancher kirchlich-betulicher Frömmigkeit. Kolping war für „seine Gesellen" engagiert und darin fortschrittlich. In anderen Fragen und Vorurteilen war er ein Kind seiner Zeit. Feldmann hebt diese menschlichen Widersprüche (87) heraus und setzt des öfteren an, den durchwegs liebenswürdigen Christen zu entschuldigen.

Wenn Kritik erlaubt ist, dann diese: Feldmann übertreibt zuweilen in seiner Begrifflichkeit: Gesellen zur Zeit Kolpings waren doch kaum „frühe Punks des 19. Jahrhunderts" (54); er ebnet auch die lebensgeschichtlichen Entwicklungen ein, wenn gerade im Bereich der religiösen Einstellung alles zu großflächig dargestellt wird (vgl. dazu O. Pfülf in dieser Zschr. 85, 1913, 117ff., 242ff., 364ff.). Hier würde das historische Detail, das der schreibfreudige Kolping in Beiträgen und Briefen liefert, auch seine heranreifende Gestalt mehr heraustreten lassen. Aber insgesamt ein Buch, das die Rolle der Katholiken in der Sozialpolitik des letzten Jahrhunderts (von Bischof Wilhelm Ketteler bis zu Peter Reichensperger) deutlich heraushebt, die Bedeutung Kolpings und seines „Gesellenvereins" – vor der ersten Sozialenzyklika Leos XIII. (1891) – einleuchtend aufweist und die Vorbildlichkeit des Menschen und Christen Adolf Kolping gewinnend nahebringt. *R. Bleistein SJ*

Zeitgeschichte

Schwiedrzik, Wolfgang Matthias: *Träume der ersten Stunde.* Die Gesellschaft Imshausen. Berlin: Siedler 1991. 269 S. Lw. 39,80.

Nach der Katastrophe, die das Ende des Dritten Reichs war, fanden sich an vielen Orten Deutschlands Gruppen von engagierten Männern und Frauen, die sich Gedanken über einen neuen Anfang in der „Stunde Null" machten. Die vorliegende Studie arbeitet in vielen, mühevoll aufgefundenen Details die „Gesellschaft Imshausen" heraus, die 1947/1948 Gelehrte, Politiker und Publizisten zusammenführte und in drei großen Gesprächen es unternahm, ein neues Deutschland auf den Weg zu bringen. Initiator der Gespräche war Werner von Trott zu Solz, Ort das Trottsche Stammschloß in der Nähe von Bad Hersfeld. Typisch für diese drei Gespräche ist: 1. Vor einer Profilierung der Parteien alle engagierten Politiker an einen Tisch zu bringen. Ob dies eine Elite aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus oder eine verantwortungsbewußte Minderheit von Demokraten sein sollte, war ein Problem des Selbstverständnisses. 2. Angesicht der Erfahrungen mit den Nationalsozialisten plante man eine eher sozialistische Gesellschaft, die sich teils als „christlichen Sozialismus", teils als „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" verstand. Sogenannte Linkskatholiken spielten in Imshausen eine beachtliche Rolle. 3. Solange die Alliierten in ihren Deutschlandplänen noch eines Sinnes waren, konnte man auch führende Männer aus der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) einladen. Sie brachten Ideen mit, die dann als Heilslehren in

der DDR verwirklicht wurden. Angesichts solcher utopischer Ziele mußte ein Eklat beim dritten Gespräch (Mai 1948) dem schönen Plan ein Ende bereiten. Die Bewertung des „Sozialismus" bot den Zündstoff.
Indem der Verfasser die Akteure, ihre Absichten und Herkünfte genau herausarbeitet, legt er „verborgene und verschüttete Geschichte frei, an der das Europa des 20. Jahrhunderts mit seinen Umbrüchen, Verwerfungen und tödlichen Konfrontationen so reich ist" (183). Der Vergleich dieses Kreises mit der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis" (1941–1945) vergißt allerdings, daß zwischen beiden ein doppelter Unterschied besteht: Einmal war der Kreisauer Kreis mit dem Terrorsystem des Dritten Reichs konfrontiert – ein Zwang zum Zusammenhalt –, zum anderen mußten seine Pläne nie den Test der praktischen Verwirklichung durchstehen. Gerade dann wäre zu vermuten, daß der Verbalkonsens in den „Grundsatzerklärungen" sich als nicht haltbar erwiesen hätte. Damit zeigt sich bereits im Kreisauer Kreis das gleiche Problem wie in den Imshauser Gesprächen: Lassen sich Utopien realisieren, die von elitären Kreisen fern vom „Volk" geträumt werden? Welche Chance besteht, Christentum und freiheitsbewußte Demokratie mit einem ideologisierten Sozialismus menschenfreundlich zu vereinigen? Das trostlose Ende des sozialistischen Experiments im „anderen Teil Deutschlands" wird auch die „Träume der ersten Stunde" für Einsichtsfähige als Alpträume entlarven.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Diözesansynoden der letzten Jahre von Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Augsburg äußern sich auch zur Jugend und zur kirchlichen Jugendarbeit. Roman Bleistein analysiert und bewertet diese Texte.

In der Diskussion um den § 218 muß auch die Kirche ihre Position durchdenken und einsichtig machen. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, beleuchtet die geistigen Hintergründe der Diskussion und ihre grundsätzliche ethische Bedeutung.

Thomas Hoppe, Geschäftsführer des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel, beschreibt gegenwärtige Herausforderungen und Ansätze zur Problemlösung im Zusammenhang einer regionalen Friedensordnung für Europa. Sein besonderes Augenmerk gilt dem Beitrag der Kirchen.

Die Autoren der deutschen Gegenwartsliteratur bringen die Schattenseiten der Welt, die Not der Menschen in allen Variationen zur Sprache. Magda Motté, Professorin für deutsche Literatur an der Universität Dortmund, nennt Beispiele solcher Texte und zeigt, wie auch hier Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungssehnsucht thematisiert wird.

Im Jahr 1989 wurde ein repräsentativer Querschnitt von Religionspädagogen und hauptamtlichen Mitarbeitern der kirchlichen Jugendarbeit befragt, welche Wertkonzepte sie vertreten und welche sie an Jugendliche weitergeben wollen. Hans-Georg Ziebertz, Dozent für Religionspädagogik an der Katholischen Universität Nimwegen, berichtet über die theoretischen Grundlagen der Untersuchung und ihre Ergebnisse.

Zähmung widerspenstiger Christen?

Die Enzyklika „Mirari vos" Papst Gregors XVI. vom 15. August 1832, heute noch bekannt als das erste päpstliche Dokument, in dem die Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit in aller Schärfe verurteilt wird, beginnt mit einem Klageruf des Papstes über die „Hartnäckigkeit" der „Aufrührer". Weder „lang andauernde Straflosigkeit" noch „Nachsicht" und „langmütige Güte" hätten sie besänftigen können, im Gegenteil, ihre „zügellose Wut" sei dadurch nur noch gesteigert worden. Daher müsse der Papst sie jetzt „mit dem Stock" strafend zähmen.

An diesem Text fällt nicht nur die Sprachpolemik mit ihren verbalen Diffamierungen auf. Bemerkenswert ist vor allem das Zitat aus dem 1. Korintherbrief (4, 21), das aber den Sinn des dort Gemeinten in sein Gegenteil verkehrt. Paulus stellt nämlich die Frage: „Was zieht ihr vor: Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder mit Liebe und im Geist der Sanftmut?" Daß diese Frage nur rhetorisch oder auch ironisch gemeint sein kann, zeigt sich schon daran, daß Paulus den „Stock" als Gegensatz zur Liebe versteht und damit als unvereinbar mit dem Evangelium, das ja eine Botschaft der Liebe ist.

Gregors Drohung mit dem „Stock" steht symbolhaft für die Methoden römischer Kirchenregierung bis in unser Jahrhundert hinein. Den Willen zu einer Wende dokumentiert ebenso symbolhaft das Wort Johannes' XXIII. in der Eröffnungsansprache des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die Kirche heute vom „Heilmittel der Barmherzigkeit" und nicht mehr von der „Strenge" Gebrauch mache. Das Konzil wollte diesem anderen, neuen Stil in der Kirche zum Durchbruch verhelfen: Problemlösung nicht durch Weisungen und Dekrete oder gar Strafandrohungen von oben, sondern durch einen „offenen, aufrichtigen Dialog", der von „gegenseitiger Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht" getragen ist.

Betrachtet man die Methoden, mit denen seit einigen Jahren versucht wird, Meinungen und Strategien der Kirchenspitze durchzusetzen, dann scheint man wiederum den gregorianischen Stock hervorholen zu wollen, scheint ihm jedenfalls größere Wirksamkeit zuzutrauen als der von Papst Johannes beschworenen Barmherzigkeit und dem vom Konzil geforderten Dialog. Das neueste Beispiel ist die Ernennung des Bischofs der österreichischen Diözese St. Pölten. Der bisherige Bischof Franz Zak, der seinen Rücktritt eingereicht hatte, erfuhr die Bestellung des Nachfolgers aus dem Rundfunk. Der neuernannte Bischof war nicht nur in der Liste des Domkapitels nicht enthalten, er war auch in den Gesprächen Bischof Zaks mit den entsprechenden Instanzen über die Nachfolgeregelung nie genannt worden, ja man forderte ihn von seiten der Nuntiatur auf, entsprechende Gerüchte zu dementieren.

Diese Methoden, einen gewünschten Kandidaten durchzusetzen, sind nicht neu. Sie wurden schon bei einer Reihe von Bischofsernennungen der letzten Jahre praktiziert: Ohne jede Berücksichtigung der Vorschläge der Ortskirche, ohne Information der dort Verantwortlichen, statt dessen bewußte Irreführung durch den Nuntius oder durch römische Stellen. Was jetzt bestürzt, ist die Intransigenz, mit der wieder in derselben Weise gehandelt wird, obwohl die öffentliche Diskussion auch dem hartnäckigsten Verfechter römischer Interessen gezeigt haben müßte, wie sensibel die Menschen hier reagieren. Sie sehen in solchem Vorgehen nämlich mit Recht einen massiven Verstoß nicht nur gegen die fundamentalsten Grundsätze eines menschlichen Umgangs miteinander, sondern auch gegen die vom obersten Lehramt der Kirche selbst verkündeten Prinzipien der Bedeutung der Ortskirchen und der Mitverantwortung aller, also der kirchlichen Communio, von der alle so beschwörend sprechen.

Die Verantwortlichen hätten auch wissen müssen, daß die Bischofsernennungen, die gegen den Willen der Ortskirche durchgesetzt wurden, das angestrebte Ziel nirgends erreicht haben: weder die Disziplinierung der vermeintlich aufsässigen Christen noch deren gehorsame Unterwerfung, weder die Versöhnung der verschiedenen Gruppen noch die Einheit unter dem neuen Bischof, sondern Aufbegehren und Protest oder Resignation. Und weil diese Bischöfe sich nicht um Verständigung und Versöhnung bemühen, sondern für eine Richtung Partei ergreifen und dieser zum Sieg verhelfen wollen, alle Andersdenkenden aber an den Rand der Kirche, wenn nicht aus ihr hinausdrängen, verstärken sie nur die Polarisierung, die sie doch eigentlich überwinden sollten.

Die Schläge des „Stocks", mit denen Gregor XVI. Widerspenstige zu zähmen meinte, gehen heute ins Leere. Sie bewirken das Gegenteil des Gewollten, ja wenden sich gegen ihren eigenen Herrn. Es ist ein Zeichen für schwerwiegende Kommunikationsstörungen in der Kirche, daß zu viele Verantwortliche diesen Sachverhalt nicht wahrnehmen oder nicht wahrhaben wollen und so erst recht den Widerspruch hervorrufen, den sie beseitigen möchten.

Oder ist der Vergleich mit Gregors „Stock" unbegründet? Eugenio Corecco, heute Bischof von Lugano, beklagte schon 1969, daß allzu häufig „die Ernennung eines Bischofs trotz ihrer vitalen Bedeutung für eine ganze Ortskirche einzig auf Grund eines Spiels von Beziehungen, Bekanntschaften, persönlichen Einflüssen und privaten Interessen zustande kommt". Sollten solche Motive auch heute eine entscheidende Rolle spielen, wäre der Vorwurf unberechtigt, Bischofsernennungen würden als Instrumente der Disziplinierung eingesetzt. Dann stünde die Mißachtung der Ortskirche im Dienst anderer Interessen, die jedoch nicht weniger verwerflich sind und bei den Menschen nicht weniger verheerend wirken. Wenn die für Bischofsernennungen Zuständigen ihr Ansehen wiederherstellen wollen, dann müssen sie den Weg einschlagen, den das Konzil gezeigt hat: Dialog, Offenheit und Transparenz.

Wolfgang Seibel SJ

Jacob Kremer

Wer war Jesus wirklich?

Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers

Warum finden mehrere in der Fachwissenschaft nicht ernstgenommene Jesusbücher solchen Anklang? Dies geschieht einmal, weil die Gestalt des Jesus von Nazaret nach 2000 Jahren immer noch die Menschen fasziniert. Es hat aber zum andern auch darin seinen Grund, daß viele Käufer dieser Bestseller der traditionellen kirchlichen Verkündigung von Jesus skeptisch gegenüberstehen und von anderswo eine dem heutigen Wissensstand entsprechende Antwort auf ihre Frage „Wer war Jesus wirklich?" erhoffen. Sie erhalten aber dann keine andere Antwort als die bereits seit der Aufklärung in der Leben-Jesu-Forschung gegebene, allerdings mit etwas Tiefenpsychologie und Feminismus „überzuckert". Die große Kaufkraft dieser neueren Jesusbücher ist somit letztlich ein Symptom dafür, daß die christlichen Kirchen die durch die Aufklärung aufgeworfenen Probleme noch nicht bewältigt haben, und das trotz vieler Bemühungen der Bibelwissenschaftler und Katecheten, nicht zuletzt auch des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deshalb ist es angebracht, hier einen Überblick über die seit vielen Jahrzehnten in Fachkreisen diskutierten Probleme zu geben, um eine Orientierungshilfe in dem Wirrwarr so vieler Behauptungen zu bieten.

Die Ausgangsbasis jeder Beantwortung der Frage nach Jesus

1. *Geschichtliche und methodische Vorüberlegungen*

Die Frage „Wer war Jesus?" stellte sich schon den ersten Christen in der Auseinandersetzung mit den Juden, früh aber auch schon in der Verteidigung gegen Irrlehrer und Moslems. Christen haben sich damals und auch später für ihre Antwort einfach auf die Bibel berufen. Im Gegensatz dazu drängte im 17./18. Jahrhundert die am Modell der Naturwissenschaften orientierte Geschichtswissenschaft darauf, die biblischen Aussagen nicht ohne weiteres als Wort Gottes hinzunehmen, sondern kritisch auf ihre (historische) Wahrheit hin zu prüfen. Viele Einzelbeobachtungen schärften nämlich den Blick für die unterschiedliche Darstellungsweise der einzelnen Evangelisten (wie vorher schon für die der Verfasser der alttestamentlichen Schriften), zum Beispiel für die ganz andere Darstellung der Passion Jesu im Markusevangelium und im Johannesevangelium. Bei

der sich dadurch aufdrängenden Frage, „wie es eigentlich gewesen ist" (L. v. Ranke), wurde gewöhnlich den älteren Schriften eine höhere historische Zuverlässigkeit als den jüngeren eingeräumt; denn letztere zeigen deutlich eine nachträgliche, oft erweiternde und mitunter legendenhafte Darstellungsweise. Diese führte zur Annahme eines unverkennbaren Unterschieds zwischen dem in der Bibel verkündigten „Christus" und dem von der Forschung erschlossenen „historischen Jesus".

Wer seither die Frage „Wer war Jesus wirklich?" beantworten will, muß daher die uns verfügbaren Quellen sorgfältig prüfen, indem er sich über ihr Alter und ihre Ausdrucksweise Rechenschaft gibt. Zu dieser kritischen Prüfung gehört nicht zuletzt, daß man darauf achtet, nicht vorschnell plausibel scheinende oder liebgewordene Ideen unkritisch in die Texte hineinzulesen. Die 1906 erstmals von Albert Schweitzer veröffentlichte „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" von Reimarus bis Wrede enthält dafür viele warnende Beispiele.

2. *Die ältesten Nachrichten von Jesus*

Welches ist die älteste sichere Nachricht von Jesus? Sie steht in dem um das Jahr 50 abgefaßten Brief des Paulus an die Thessalonicher; denn dort zitiert der Apostel eine ihm und auch den Lesern bereits vertraute Glaubensformel: „Wir glauben nämlich, daß Jesus starb und auferstand" (1 Thess 4, 14). Paulus erinnert daran, um die Leser zu trösten, die über Todesfälle in ihrer Gemeinde betrübt sind und befürchten, „die Entschlafenen" seien bei der für die nächste Zukunft erwarteten Parusie benachteiligt. Verwandt mit der angeführten Glaubensformel ist die einprägsame Zusammenstellung zentraler Predigtthemen, die Paulus wenige Jahre später (um 56) im 1. Korintherbrief zitiert: „Daß Christus starb für unsere Sünden gemäß den Schriften und daß er begraben wurde und daß er auferstanden ist am dritten Tag gemäß den Schriften und daß er erschien Kephas und dann den Zwölf" (1 Kor 15, 3–5). Sowohl die Einleitung („Ich habe euch vor allem überliefert, was auch ich übernommen habe") als auch die kunstvolle Struktur und die für Paulus ungewöhnliche Wortwahl weisen diese Verse ebenfalls als einen zitierten älteren Text aus. Außerdem betont Paulus, daß die von ihm hier in Erinnerung gerufene Verkündigung von allen Aposteln wie auch von den Lesern geteilt wird (V. 11).

Bemerkenswert ist, daß hier Jesu Tod durch zwei Zusätze näher erläutert wird, weil er offensichtlich einer Erklärung bedarf: 1. durch „für unsere Sünden", das heißt nicht für die eigenen; 2. durch „gemäß den Schriften", das heißt der Tod Christi, also des „Christus" (Messias) genannten Menschen, widerspricht nicht den in der Bibel überlieferten Verheißungen, sondern liegt ganz auf deren Linie. Deutlicher als die Formel von 1 Thess 4, 14 setzt somit 1 Kor 15, 3–5 voraus, daß Jesu Tod keineswegs selbstverständlich war, sondern in Kontrast zu den auf ihn als erwarteten Retter gesetzten Hoffnungen stand. Die Notiz

„und wurde begraben" unterstreicht damaligem Verständnis gemäß die Unerbittlichkeit des Todes; denn das Grab galt nicht bloß als Aufenthalt des Leichnams, sondern des Toten selbst, und wurde zudem nicht streng von der Unterwelt geschieden (vgl. „abgestiegen zur Hölle"). Daß Jesus bloß scheintot gewesen sei, wie seit 200 Jahren des öfteren behauptet wird, widerspricht also völlig den ältesten Nachrichten über ihn.

In der zitierten Zusammenstellung wird aber auch die Aussage „ist auferstanden" durch zwei Zusätze näher erläutert. Dabei deutet „am dritten Tage" zumindest die zeitliche Nähe zum Tod Jesu an, selbst wenn damit, wie einige meinen, jüdischem Sprachgebrauch folgend vor allem die ungewöhnliche Wende vom Tod zum Leben ausgedrückt werden soll. Die neuerliche Beifügung „gemäß den Schriften" ist ein Indiz dafür, daß die Behauptung „er ist auferstanden" von Anfang an als außergewöhnlich empfunden und durch den Verweis auf die biblischen Schriften als glaubwürdig ausgewiesen wurde. Dabei lassen andere Worte des Paulus (z. B. Röm 6, 9) unmißverständlich erkennen: Die hier verkündete Auferstehung Jesu ist mehr als die Wiederbelebung eines Leichnams und keine bloße Wiederkehr eines Toten in das Leben dieser Welt; sie ist vielmehr die einzigartige Überwindung des Todes ein für allemal. Um dieses jedes menschliche Sehen und Begreifen übersteigende Geschehen überhaupt wiedergeben zu können, sind wir Menschen auf Worte aus unserem Erfahrungsbereich angewiesen, die in übertragener Bedeutung das Gemeinte zu umschreiben vermögen. So haben die Apostel die Wörter „aufstehen" und „aufwachen" bzw. „aufrichten" und „aufwecken" verwendet (ebenso auch „erhöhen" und „lebendig machen"), um dieses einzigartige Ereignis zu bezeichnen. Nur wer gegen alle Regeln der Grammatik diese Sprechweise nicht beachtet, kann aus solchen Wörtern folgern, Jesus sei eben bloß „aufgewacht", also nicht tot gewesen. Der Bedeutung von „Auferstehung" bzw. „Auferweckung" als Bezeichnungen für ein einzigartiges, unsere Vorstellungen überbietendes Geschehen entspricht es, daß dieses Ereignis in der Bibel niemals geschildert wird, wie es in Mythen üblich ist, und daß auch keine Zeugen des Geschehens erwähnt werden. Genannt werden lediglich Kephas und die Zwölf sowie weitere namhafte Personen als solche, denen der Gekreuzigte als Auferstandener erschien, das heißt sich als Lebender auswies.

Als weiterer Beleg für älteste Nachrichten von Jesus kann vor allem noch der von Paulus zitierte Abendmahlsbericht (1 Kor 11, 23–25) gelten. Dort weist die einleitende Formulierung „In der Nacht, als er (der Herr) ausgeliefert wurde" eindeutig auf Jesu gewaltsamen Tod hin. In dem angefügten, dem ältesten uns erhaltenen Kommentar zu den Abendmahlsworten sagt Paulus: „Sooft ihr dieses Brot eßt und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt" (1 Kor 11, 26). Die von Paulus hier vorausgesetzte urkirchliche Praxis belegt, welche Rolle in der frühen Christenheit das Wissen um Jesu Tod und Auferstehung spielte. Die bisher angeführten frühen Belege können noch ergänzt

werden durch manche alte Kurzformeln (z. B. Röm 4, 25; 10, 9; 1 Petr 3, 18; Lk 24, 34) und den alten Hymnus in Phil 2, 6–11.

3. *Die Relevanz dieser ältesten Nachrichten für die Frage nach Jesus*

Nach den angeführten ältesten Texten waren die Apostel und alle ersten Christen fest von Jesu Tod und Auferstehung überzeugt. Ohne ihren Glauben daran hätten wir heute keine Nachricht von Jesus. Mit ihrer Überzeugung von Jesu Auferstehung hängt es auch zusammen, daß sie bald besser erkannten, wer Jesus war: der Messias, der erhöhte Kyrios, ja der Sohn Gottes. Nach einem Wort des Johannesevangeliums verdanken sie diese tiefere Einsicht dem vom Auferstandenen geschenkten Heiligen Geist, der sie in die volle Wahrheit einführt (Joh 16, 13). Eine nähere Untersuchung der Evangelien zeigt, daß ihre Verfasser Jesu irdisches Leben und Wirken ganz im Licht ihres Glaubens an Jesu Auferstehung und der dadurch vermittelten tieferen Erkenntnis seiner Person aufgeschrieben haben. Dabei kam es ihnen wie den christlichen Malern des 1. Jahrtausends (und der modernen Kunst) nicht auf den äußeren Ablauf der Ereignisse, sondern auf deren wahre Bedeutung an. Um diese aufzuzeigen, bedienten sie sich der Sprache ihrer Zeit, zu der auch fiktionale (dichterische) Darstellungen und Ausdrucksweisen gehören, wie sie in heidnischen Mythen belegt sind.

Die allen neutestamentlichen Schriften zugrunde liegende Überzeugung von Jesu Tod und Auferstehung hat für die Frage „Wer war Jesus wirklich?" eine schwerwiegende Folge: Als der Auferstandene übersteigt nämlich die Person Jesu unsere irdische Wirklichkeit und damit auch die Kompetenz der auf unsere irdische Welt beschränkten Geschichtswissenschaft. Dies gilt noch mehr für seine seit der Auferstehung verkündete Gottessohnschaft. Der Historiker gelangt immer nur bis zur Predigt der Apostel und ihrem Glauben. Sieht er aber von der Auferstehung ab, so bleibt ihm – aus der Sicht der Evangelisten – der wesentlichste Aspekt der Person Jesu verborgen. Das von ihm aus den Quellen erschlossene Bild Jesu ist dann eine bloße Abstraktion. Mit Recht kann deshalb behauptet werden: Der sogenannte historische Jesus, wie ihn Historiker aus den Evangelien mit ihren Methoden erschließen wollen, hat nach Auffassung der biblischen Verfasser als solcher niemals existiert; existiert hat für sie nur der Jesus, der gekreuzigt wurde und auferstand.

Ist damit jede historische Rückfrage nach Jesus unmöglich oder für Christen sogar verboten? Diese Folgerung hat vor etwa 50 Jahren Rudolf Bultmann gezogen, ist aber mit Recht zurückgewiesen worden. Denn der Mensch unserer Zeit kann nach dem Durchbruch zum historischen Denken in den letzten drei Jahrhunderten und dem dadurch geweckten Interesse an der Vergangenheit nicht mehr auf die Rückfrage „Wer war Jesus?" verzichten. Er kann dies auch deshalb nicht, weil ihm die neuere Forschung den Blick für die Eigenart der vom Osterglauben geprägten Evangelien geöffnet hat. Beachtet er die ihm durch die Eigen-

art der Texte und durch seine historische Methode gesetzten Grenzen, kann er durch die kritische Rückfrage die Wahrheit der biblischen und kirchlichen Predigt über Jesus erhellen. Eine solche Rückfrage ist schließlich notwendig, um die Verankerung der kirchlichen Christusverkündigung im irdischen Leben Jesu aufzuzeigen und sie gegen den vielfach erhobenen Vorwurf zu verteidigen, sie sei bloß eine Erfindung oder Mythisierung. Im folgenden soll dies – in Form eines Überblicks – an einigen zentralen Daten aufgezeigt werden.

Die Verankerung der Christusverkündigung in der Geschichte Jesu

1. *Die Taufe durch Johannes*

Nach den übereinstimmenden Aussagen aller vier Evangelien und der Predigten in der Apostelgeschichte begann Jesu öffentliches Wirken in den Tagen des Täufers Johannes, dessen Tauftätigkeit auch von dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus bezeugt wird. Ob Johannes irgendwie in Verbindung mit der Gemeinde von Qumran stand, ist nicht sicher. Es gibt aber keinen Grund zum Zweifel daran, daß der aus Nazaret stammende Jude Jesus sich von dem Bußprediger am Jordan taufen ließ. Die unterschiedlichen Schilderungen in den Evangelien lassen nämlich erkennen, daß diese Taufe ähnlich wie später Jesu Kreuzigung von den ersten Christen als ein Ärgernis empfunden wurde: War etwa Jesus geringer als Johannes? Bedurfte er einer Reinigung von den Sünden? Die Evangelisten antworteten darauf mit dem freigestalteten Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (Mt 3, 14f.) und den im Stil von Epiphanieerzählungen dargebotenen Schilderungen besonderer Wahrnehmungen Jesu bzw. der Anwesenden: Öffnung des Himmels, Herabkommen des Heiligen Geistes, Stimme aus dem Himmel (Mk 1, 9–11par). Wie die divergierenden Schilderungen in den Evangelien und ihre weiteren Ausmalungen in den Apokryphen sowie bei den Kirchenvätern belegen, sind diese Angaben nicht als protokollarische Berichte zu werten, sondern als Verkündigung in erzählender Form, die bekannten Sprachmustern folgt. Wir haben hier ein erstes Beispiel für die bei der heutigen Auslegung der Evangelien so wichtige Unterscheidung zwischen Historie, d. h. der Taufe Jesu, und Kerygma, d. h. der deutenden urkirchlichen Verkündigung dieses Geschehens.

Dasselbe gilt für die innerhalb der Evangelien keineswegs einheitliche Zeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer. Nach der den meisten von uns geläufigen Darstellung zu Beginn der Evangelien hat Johannes ausdrücklich auf Jesus als den Größeren hingewiesen, nach dem Johannesevangelium hat er einige seiner eigenen Jünger auf Jesus als das Lamm Gottes aufmerksam gemacht (Joh 1, 35f.); nach dem Kindheitsevangelium des Lukas hat er sogar schon im Mutterschoß Jesus erkannt (Lk 1,41–45). In Kontrast dazu fehlt in den

alten Wiedergaben der Täuferpredigt ein solcher Hinweis; er läßt sich auch mit der Anfrage des Johannes aus dem Gefängnis „Bist du es, der da kommen soll?" kaum vereinbaren (Mt 11, 3). Vor allem stimmt nachdenklich, daß keineswegs alle Anhänger des Täufers Jünger Jesu wurden; selbst nach der Enthauptung des Täufers predigten sie nur die Taufe des Johannes (vgl. Apg 18, 25; 19, 3), so daß sich der Verfasser des Johannesevangeliums zu einer kritischen Stellungnahme veranlaßt sah (Joh 1, 6–8). Deshalb legt sich dem Historiker folgende Vermutung nahe: Johannes hat zwar Jesus getauft, sonst aber keine nähere Beziehung zu ihm gehabt, obwohl Jesus sichtlich durch seine Predigt angezogen war und vielleicht für kurze Zeit seinem Jüngerkreis nahestand. Die in mehreren Texten des Neuen Testaments vorliegende Deutung des Täufers als Vorläufer Jesu hat demnach als urkirchliche Neuinterpretation seines Hinweises auf einen Größeren im Sinn der Weissagungen von Mal 3, 1–3 zu gelten. Ein solches Vorgehen der biblischen Verfasser liegt übrigens ganz auf der Linie des Umgangs mit Texten des Alten Testaments im Judentum und in Qumran.

2. *Das zentrale Thema der Predigt Jesu*

Von der Tätigkeit des Täufers, der, ohne seine Taufstätte zu verlassen, sehr ernst mit dem bevorstehenden Gericht Gottes über das sündige Volk drohte, hebt sich deutlich die Predigt Jesu ab. In ihr fehlte zwar das Thema Gericht nicht, wie manche Drohsprüche belegen (etwa Lk 6, 23–26); anders aber als Johannes zog Jesus durch die Orte Galiläas, predigte in den Synagogen wie auch im Freien und verkündete allen, besonders den Armen und den sonst als Sündern gemiedenen Menschen, die frohmachende Botschaft: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Gottesherrschaft" (Mk 1, 15). Diese summarische Zusammenfassung setzt voraus, daß Jesus von einem einzigartigen Sendungsbewußtsein getragen war. Er verstand sein Auftreten als Erfüllung der prophetischen Verheißungen, daß Gott sich in der Zukunft als Retter seines Volkes, ja aller Menschen erweisen werde.

Der Begriff „basileia", der in der deutschen Sprache nicht mit einem einzigen Wort adäquat wiedergegeben werden kann, hat die Bedeutung von „Herrschaft" sowie von „Reich"; er ist als solcher dem politischen Leben entlehnt. Bei Jesus besagt aber „Gottesherrschaft" bzw. „Gottesreich" mit Sicherheit nicht das Kommen Gottes nach Art eines mächtigen Königs und das Aufrichten eines endlich von der Oberherrschaft der Römer befreiten Nationalstaats, wie dies viele Israeliten und selbst einige Jünger Jesu damals erwarteten. Wie die Gegenüberstellung zur Herrschaft Satans (Lk 10, 18) zeigt, meinte Jesus damit vielmehr eine im einzelnen nicht näher ausgeführte Konkretisierung der im auserwählten Volk gehegten Hoffnungen auf Gottes rettendes Eingreifen, seine Sorge für alle Unterdrückten und seine Neuordnung der Welt, die sonst der Macht des Bösen und damit dem Untergang verfallen wäre. Als Beleg dafür kann auch Jesu eigene In-

terpretation seiner als Wunder bestaunten Exorzismen (Mt 12, 28) und Krankenheilungen (vgl. Lk 13, 16) gelten. Eine besondere Note erhält der Begriff Gottesherrschaft bei Jesus noch dadurch, daß es um die Herrschaft dessen geht, den Jesus mit „Vater" (Abba) anredete (bes. Mk 14, 36; vgl. auch die Gebetsanleitung an die Jünger Lk 11, 2).

Wie die für Jesu Predigen und Lehren charakteristischen Gleichnisse zeigen, verglich er Gottes Herrschaft und Reich mit einem Festmahl, einer Hochzeit, dem Ernten der Saat und dem Wiederfinden von Verlorenem. Er konnte dabei an die Hoffnungen und Sehnsüchte der Menschen, besonders der Armen, anknüpfen. Gerade in den Gleichnissen, deren Kern Jesus nicht abgesprochen werden kann, versucht Jesus die Zuhörer anzuleiten, menschlich-enge Vorstellungen von Gott preiszugeben und sich ganz durch sein Evangelium von Gottes gütigem Handeln faszinieren zu lassen. Dabei bezeugt diese Verkündigung in Form von Geschichten nicht zuletzt Jesu eigene und einzigartige Auffassung von Gott und seine Kenntnis des menschlichen Herzens.

Jesus war davon überzeugt, daß das Neue mit seinem Auftreten und Wirken schon gegenwärtig, zugleich aber noch nicht vollendet war, wie die Bitte „Dein Reich komme" lehrt. Durch ihren engen Bezug auf die Gegenwart und diese Welt unterscheidet sich die Reich-Gottes-Predigt Jesu von den damaligen apokalyptischen Erwartungen, die mit einem völligen Untergang dieses alten Äons und dem Kommen eines gänzlich neuen rechneten. Möglicherweise erwartete Jesus die volle Verwirklichung der schon angebrochenen endgültigen Epoche für die nächste Zukunft, ohne daß er jemals einen genauen Termin dafür angab. Außerdem ist mit einem Wandel seiner Naherwartung im Lauf seines kurzen Wirkens zu rechnen. Dies legt zumindest sein eschatologischer Ausblick über die Verwirklichung der Gottesherrschaft nach seinem Tod nahe (Mk 14, 25).

Wie die Aufforderung: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium" (Mk 1, 15) zeigt, bedeutet die Proklamation der Gottesherrschaft für die Zuhörer nicht, daß sie automatisch daran Anteil erhalten. Jesus fordert von allen Umkehr, das heißt ein Preisgeben eigenmächtiger Versuche, sich selbst ein erfülltes Leben zu sichern, und eine vom Glauben an Gott getragene Annahme seiner Botschaft. In diesem Sinn ermutigen auch die Gleichnisse Jesu dazu, sich auf sein Wort hin für Gott zu öffnen und an Gott zu glauben.

Jede Interpretation der Botschaft Jesu muß beachten, daß die Evangelisten den Wortlaut der Predigt Jesu im Blick auf ihre Leser formulierten. Die aus österlicher Sicht erfolgende Wiedergabe ist vor allem bei den sogenannten „Herrenworten" zu erkennen, das heißt bei den eigenständigen Formulierungen der Botschaft Jesu als Worte des „Herrn". Jesus ist ja für die urkirchlichen Verkünder keine bloße Größe der Vergangenheit, sondern der in der Kirche wirkende Herr. Solche „Herrenworte" liegen besonders im Johannesevangelium vor, wo Jesu Aufruf zum Glauben ausdrücklich als Aufforderung zum Glauben an ihn gedeu-

tet und seine Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft als Verheißung des durch seinen Tod und seine Auferstehung zu erlangenden ewigen Lebens, des Lebens in Fülle, wiedergegeben wird (z. B. Joh 10, 10).

Mit österlicher Interpretation ist auch bei den Schilderungen der Zeichenhandlungen Jesu, seiner Wunder, zu rechnen, die wesentlich zu seiner Predigt dazugehören. Ein Vergleich der einzelnen Evangelien untereinander und die Untersuchung der Wunder Jesu im Johannesevangelium läßt diese Tendenz sehr gut erkennen. Die in der Neuzeit oft diskutierte Frage, ob diese „Wunder" als Übertretung von Naturgesetzen beurteilt werden können, läßt sich deshalb aus den vorliegenden Texten nicht beantworten. Beachtenswert ist, daß der in heutigen Diskussionen oft verwendete Begriff „miraculum" im Neuen Testament überhaupt nicht auftaucht.

3. *Jesu Interpretation der Tora*

Zur Predigt Jesu gehörte wesentlich seine Stellungnahme zum mosaischen Gesetz, der Tora. Jesus selbst war Jude und hat nicht bloß in den vielen Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten, sondern auch während dieser Zeit grundsätzlich die Tora als von Gott geschenkte Weisung anerkannt und befolgt. Vermutlich stand er den gesetzeseifrigen Pharisäern sehr nahe. Das hinderte ihn freilich nicht, ähnlich wie schon die Propheten vor ihm und die Mitglieder der Qumran-Gemeinde zu seiner Zeit, die damalige, oft erstarrte Gesetzesfrömmigkeit zu hinterfragen. Dies zeigt vor allem seine Kritik an einer bloß formalen Beobachtung der Speisevorschriften und des Sabbatgebots. Sein eigenes Verhalten und die mit Autorität vorgetragene Kritik führten bekanntlich zu schweren Konflikten mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit. In einzelnen Punkten scheute Jesus nicht einmal davor zurück, traditionelle und als heilig geltende Vorschriften für ungültig zu erklären, so zum Beispiel bei seiner Stellungnahme zur Praxis des Scheidebriefs und seiner Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe.

Das eigentliche Proprium seiner Torainterpretation ist der Stellenwert der Nächstenliebe. Daß diese schon im Alten Bund gefordert wurde, belegt das von Jesus zitierte Gebot: „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst" (Lev 19, 18; vgl. Mt 5, 43). Neu war jedoch, daß Jesus diese Vorschrift erstens eng mit dem Hauptgebot der Gottesliebe verknüpfte und zweitens den Begriff des Nächsten auch auf die Feinde ausdehnte. Gerade darauf – und nicht in der Forderung des Gewaltverzichts – liegt das Schwergewicht der Neuinterpretation der Tora in der Bergpredigt bzw. Feldrede. Durch ihre Liebe zu allen, auch zu den Unsympathischen und Feinden, sollen sich die Jünger von anderen Menschen unterscheiden (Lk 6, 32–35). Dem Verzicht auf Gewalt und Vergeltung kommt diesbezüglich nur eine dienende Funktion zu.

Diese Forderung der Liebe zu allen hat nach Jesu Worten ihren Grund in der Liebe Gottes sogar zu den Sündern. Dem entspricht, daß Jesus selbst – zum Ent-

setzen mancher Frommen und in Kontrast zu ihrer Auslegung der Tora – sich Sündern und Sünderinnen zuwandte, mit ihnen Mahl hielt und sogar einen Zöllner in die Schar seiner Jünger aufnahm. Die Schilderung der Salbung Jesu im Haus eines Pharisäers durch eine stadtbekannte Sünderin, die später mit Maria von Magdala identifiziert wurde, illustriert das. Nach Lk 15, 1–2 erzählte Jesus die schöne Parabel vom verlorenen Sohn deshalb, um seine Zuwendung zu diesen Menschen zu rechtfertigen.

Bei der Auswertung der Angaben in den Evangelien ist auch hier mit einer nachträglichen Verdeutlichung bzw. Aktualisierung der ursprünglichen Worte Jesu und seines Verhaltens aus österlicher Sicht zu rechnen. Dies gilt mit Sicherheit für die harten Worte gegen die Pharisäer (z. B. „ihr Heuchler", „ihr Nattern", „ihr Schlangenbrut" Mt 23, 13.33), die zum Teil regelrecht in Widerspruch zu dem Verbot der Bergpredigt stehen, andere als „Dummkopf" oder „gottloser Narr" zu bezeichnen; solche Worte spiegeln nämlich die Polemik der Christen gegen ihre härtesten Gegner wider. Dies gilt ebenso für die kunstvolle Zusammenstellung und Formulierung der Antithesen in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums, die Jesu Autorität bewußt über die des Mose stellen. Möglicherweise stammen auch die ausdrücklichen Worte der Sündenvergebung bei der stadtbekannten Sünderin (Lk 7, 47) wie bei manchen Kranken (etwa Mk 2, 5) aus der nachösterlichen Reflexion; Jesu eigenes Verhalten setzte eine solche Vollmacht ja voraus. Nach einigen Fachexegeten ist die heute so gern angeführte Szene von der Salbung Jesu durch die Sünderin (Lk 7, 36–50) eine legendarische Ausmalung und Verdeutlichung des grundsätzlichen Verhaltens Jesu. Eine besondere Weise der urkirchlichen Aktualisierung des Liebesgebots Jesu stellt dessen Verankerung in der Liebe Jesu und dessen Einengung auf die angesprochenen Christen im Johannesevangelium dar: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe" (Joh 15, 12).

4. *Berufung von Jüngern*

Während seines kurzen Wirkens hat Jesus einen Kreis von Jüngern um sich geschart. Dazu zählten nicht alle, die ihm Gehör schenkten. Es war vermutlich eine zahlenmäßig recht begrenzte Gruppe, wohl kaum so viel, wie die eher symbolisch aufzufassende Zahl 70 angibt (Lk 10, 1). Innerhalb dieser Gruppe nahmen die Zwölf, die später Apostel genannt wurden, eine besondere Stellung ein. Sie sollten wahrscheinlich Jesu Sendung zu allen zwölf Stämmen Israels symbolisch andeuten. Durch ihre radikale Nachfolge, die auch die Preisgabe ihrer familiären Bindungen und die Bereitschaft zum Martyrium (Kreuz) einschloß, sollten sie erstens die Sendung Jesu zeichenhaft unterstreichen, die ganz auf das Ende der bisherigen Geschichtsepoche bezogen war. Zweitens sollten sie ihn durch ihre Predigttätigkeit bei seiner Aufgabe unterstützen, das ganze Volk zur Umkehr zu rufen und jüdischer Erwartung gemäß zu sammeln.

Unbestreitbar ist, daß ein Kreis von Frauen Jesus bei seinem Wirken begleitete und sogar noch auf Golgota in seiner Nähe weilte, soweit römische Vorschriften ihnen dies erlaubten. Vermutlich waren sie auch die ersten, denen die Osterbotschaft zuteil wurde, wie die späteren Grabesgeschichten noch erkennen lassen. Für eine besondere Berufung und Sendung findet sich jedoch kein Beleg, so daß ihnen wohl nicht die gleiche Funktion wie den Jüngern zukam. Da der Begriff „Jünger" nach Jesu Auferstehung aber auf alle Christen ausgedehnt wurde, lag es nahe, später auch diese Frauen als „Jüngerinnen" zu betrachten. Auch wenn die Szene vom Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4) auf nachösterlicher Deutung beruht, so besteht doch kein Zweifel daran, daß Jesus Frauen gegenüber sehr unbefangen auftrat und sie als den Männern gleichwertig anerkannte. Allerdings finden die seit der Aufklärung in Romanen beliebten Ausmalungen eines intimen Verhältnisses Jesu zu Maria von Magdala in der Bibel keinen Anhalt.

Soweit die biblischen Quellen einen Einblick gestatten, hat das Wirken Jesu und seiner Jünger anfangs ein sehr positives Echo gefunden. Es finden sich freilich auch Klagen Jesu darüber, daß er wie in seiner Heimat Nazaret auch in Kafarnaum keinen Glauben fand. Mit Recht darf angenommen werden, daß auf einen kurzen „galiläischen Frühling" bald eine Krise folgte, viele sich von ihm trennten und er sich fortan vornehmlich dem Jüngerkreis zuwandte. Anhaltspunkte dafür sind die in der Evangelienüberlieferung festgehaltene Wende nach der großen Speisung, die Frage Jesu an die Jünger „Für wen haltet ihr mich?" und die damit verbundenen Andeutungen seines Leidenswegs. Jedenfalls hat Jesus – menschlich gesprochen – das Ziel seines Wirkens, die Bekehrung und Sammlung Israels, so wie er sie sich als Jude vorstellte, nicht erreicht.

Die Jüngerberufungen und das Ziel von Jesu Wirken können aus der Sicht des Historikers nur sehr umrißhaft skizziert werden; denn in den Evangelien verraten die entsprechenden Angaben, wie dies schon zum Jüngerbegriff angemerkt wurde, deutlich den Einfluß der durch die Ostererfahrungen belehrten Jünger: Sie wußten jetzt, daß Jesu Werk seit seiner Auferstehung in seiner Kirche auf neue Weise fortgesetzt wird; darum verstanden sie ihre Berufung jetzt als die Bestellung zu Zeugen für Jesu Wirken und seine Auferstehung; außerdem konnten sie jetzt manche Andeutungen Jesu bezüglich seiner Ablehnung durch die Jerusalemer Führungsschicht als regelrechte Voraussagen wiedergeben, um den Lesern der Evangelien zu helfen, das Kreuzesgeschick Jesu zu verstehen und ihre eigene Verpflichtung zur Nachfolge Jesu auf dem Weg des Kreuzes zu erkennen (in Umdeutung der ursprünglich auf die Bereitschaft zum Martyrium bezogenen Nachfolgeworte, vgl. Mk 8, 34 f.).

5. *Ende des Wirkens Jesu*

Wie lange Jesu öffentliches Wirken gedauert hat, läßt sich aus den vorliegenden Evangelien nicht mit Sicherheit erschließen. Die Hypothesen der Fachge-

lehrten schwanken zwischen einem halben Jahr und zwei bis drei Jahren. Sicher ist hingegen, daß Jesus um die Osterzeit in Jerusalem gekreuzigt wurde. Nach den Angaben der Synoptiker war dies der 15. Nisan, der Tag des Paschafestes, nach dem Johannesevangelium der 14. Nisan, also der Vortag des Festes (einige Forscher berechnen dafür den 7. 4. 30 oder 33). Voraus ging eine Auseinandersetzung mit den maßgeblichen Kreisen in Jerusalem wegen Jesu Auslegung der Tora und wegen seines hoheitsvollen Auftretens; denn das weckte nicht bloß messianische Erwartungen, sondern stellte auch die Position der religiösen Führer in Frage. Diese Auseinandersetzung erhielt eine besondere Schärfe durch die sogenannte Tempelreinigung – eine wohl nur an einer Stelle des großen Tempelbezirks vorgenommene Protestaktion gegen bestehende Mißstände –, in deren Verlauf Jesus sich auch über die Vorläufigkeit des bestehenden Heiligtums äußerte.

Jesus selbst dürfte zu dieser Zeit wohl klar gewesen sein, daß ihm bald ein ähnliches Schicksal wie Johannes dem Täufer drohte. Deshalb lag es für ihn nahe, mit seinen Jüngern ein Abschiedsmahl zu halten und diese auf das Bevorstehende vorzubereiten. Ob dieses „Letzte Abendmahl", wie es gewöhnlich genannt wird, tatsächlich ein Paschamahl war oder ob es nur aus der späteren Rückschau so gedeutet und dargestellt wurde, kann die kritische Forschung nicht mehr feststellen, zumal der Termin von den Evangelien nicht einheitlich angegeben wird. In zwei besonderen Zeichenhandlungen, dem Darreichen von Brot und Wein mit entsprechenden Deuteworten, hat Jesus den Jüngern dabei seinen bevorstehenden Tod gedeutet.

Die anschließenden Ereignisse – Todesangst in Getsemani, Verrat durch Judas, Prozeß vor dem Hohen Rat und Verurteilung durch Pilatus – lassen sich im einzelnen kaum mehr genau rekonstruieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde Jesus vom Synedrium unter dem Vorwand, ein politischer Revolutionär zu sein, an Pilatus ausgeliefert. Dieser verurteilte ihn dann zusammen mit zwei anderen zur Kreuzigung, der damals üblichen Strafe für politische Aufrührer. Darauf deutet auch die Kreuzesinschrift hin: „Jesus von Nazaret, König der Juden". Im Unterschied zu den beiden Mitgekreuzigten ist Jesus schon wenige Stunden nach seiner Kreuzigung gestorben, während die Gekreuzigten sonst oft sehr lang auf ihren Tod warten mußten. Kaum bestreitbar ist, daß Jesus nach seinem Tod von dem namentlich bekannten Josef von Arimathäa in einem Einzelgrab bestattet wurde, das auch den Frauen bekannt war, die Jesus von Galiläa her begleitet hatten.

Wenn wir historisch über die letzten Tage und Stunden Jesu so wenig mit Sicherheit ausmachen können, hängt dies mit der besonderen Darstellungsweise der Passionserzählungen zusammen. Diese sind nämlich ganz von der Tendenz bestimmt, Jesu Tod am Kreuz als Erfüllung alttestamentlicher Texte zu zeichnen, wie dies auch die schon eingangs erwähnte Formel „gemäß den Schriften"

versuchte. Fromme Juden konnten seinen Kreuzestod ja nach dem Wort „Verflucht ist, wer am Holz hängt" (vgl. Dtn 21, 23) leicht als Strafe Gottes und somit als Gegenbeweis gegen Jesu Sendung deuten. Die urkirchlichen Verkünder und Evangelisten haben daher in den Berichten über den Tod Jesu möglichst viele Motive aus dem Alten Testament herangezogen und der damals üblichen Auslegung biblischer Texte entsprechend auf Jesu Passion bezogen, zum Beispiel die Summe von 30 Silberlingen für den Verrat, die Entlarvung des Verräters beim Mahl, das Verspotten des Gekreuzigten, das Tränken mit Essig, die Finsternis um die Mittagszeit, Jesu letzter Ruf. Dazu gehören auch die Notiz vom Zerreißen des Tempelvorhangs in der Todesstunde als Zeichen für das Ende des alten Opferkults und die Öffnung der Gräber in der Todesstunde Jesu, welche die Bedeutung seines Sterbens und Auferstehens für die früheren Generationen andeutet. Aus dem Wissen um Jesu Auferstehung konnten die Evangelisten ihre gläubige Sicht des Todes Jesu mit den Worten des heidnischen Hauptmanns wiedergeben: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn." Diese deutende Darstellungsweise läßt zwar unser heutiges Interesse am äußeren Hergang in vieler Hinsicht unbefriedigt; aus ihr können daher auch die Mediziner keine Folgerungen für die Bestimmung der Todesursache ziehen. Sie bestätigt jedoch die als Ärgernis empfundene und einer Verteidigung bedürftige Realität des schmachvollen Todes Jesu.

Die Glaubwürdigkeit der Bezeugung Jesu als Messias, Kyrios und Sohn Gottes

Der kurze Überblick über die heute von Bibelwissenschaftlern meistens gegebenen Antworten auf die Frage: „Wer war Jesus wirklich?" zeigt, daß aus den vorliegenden Evangelien historisch nur verhältnismäßig wenig mit Sicherheit über den Verlauf des Lebens Jesu erschlossen werden kann. Das gilt selbst dann, wenn man dem Urteil mancher Exegeten folgt, die mehr als hier dargelegt aus den Texten eruieren wollen. Dieses Ergebnis muß jeden skeptisch stimmen gegenüber den seit Anfang der Aufklärung immer wieder angestellten Versuchen, mittels der Geschichtsforschung aus den vier kanonischen Evangelien – nach einem treffenden Wort des Exegeten Heinrich Schlier – ein „fünftes Evangelium" zu erschließen. Wegen seines hypothetischen Charakters – basierend einzig auf Wahrscheinlichkeitsurteilen – kann ein solches Exzerpt zudem niemals die zuverlässige Basis für den absolute Sicherheit voraussetzenden Glauben bieten, wie schon G. E. Lessing bemerkte. Demgegenüber fordern die vorliegenden Texte dazu auf, sich nicht mit der äußeren Sicht des Historikers zu begnügen, sondern auf die von den Evangelisten betonte Tiefendimension von Jesu Leben und Sterben zu achten. Diese ist es, die 2000 Jahre hindurch Menschen immer wieder fasziniert und zum Glauben ermutigt hat. Ihre Zuverlässigkeit gründet nach Aussa-

ge der Evangelien auf dem auferstandenen Herrn, der durch seinen Lebensodem alle, die an ihn glauben, in die volle Wahrheit einführt (Joh 16, 13).

Der dargebotene Überblick über die historisch-kritische Jesusforschung lehrt positiv, daß die biblische Predigt von dem Mann aus Nazaret handelt, der unter Pontius Pilatus in Jerusalem gekreuzigt wurde. Durch diese enge Bindung an die Geschichte unterscheiden sich die Evangelien wesentlich von den antiken Mythen. Außerdem läßt die neuere Forschung hinreichend erkennen, daß die kirchliche Christusverkündigung im irdischen Leben und Wirken Jesu fest verankert ist; deshalb kann sie keineswegs als „Jesusmythos" (d. h. als Mythos im modernen Sinn einer glorifizierenden Sinngebung) abgewertet werden. Die historische Verankerung der biblischen Christusverkündigung soll hier exemplarisch an den drei wichtigsten Hoheitstiteln aufgezeigt werden, die Jesus im Neuen Testament zuerkannt werden.

1. *Christus (Messias)*

Schon in den ältesten Schriften des Neuen Testaments wird Jesus als der „Christus" bezeichnet. Dabei ist nicht immer klar zu entscheiden, ob Christus (die griechische Übersetzung des hebräischen Maschiach/Messias = der Gesalbte) als Amtstitel oder schon, wie später zumeist, als Eigenname verwendet wird. Die geläufige Verwendung von „Christus" ist um so erstaunlicher, als eine kritische Durchsicht der Evangelien zu der begründeten Vermutung führt, daß Jesus sich während seines öffentlichen Wirkens niemals ausdrücklich als „Messias" deklariert hat. Die diesbezüglichen Angaben im Johannesevangelium werden von der Forschung einhellig als „Herrenworte" gewertet. Auf die Evangelisten geht wahrscheinlich auch das sogenannte Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8, 29) zurück; zumindest läßt der Kontext erkennen, daß Jesus eine solche Anerkennung nicht einfach akzeptiert hat. Als historisch zuverlässig wird hingegen von vielen Exegeten einzig die Erwähnung des Titels Messias im Verhör Jesu bewertet.

Jedenfalls zeigen der Kreuzestitel „Jesus von Nazaret, König der Juden" und die früheste kirchliche Verkündigung, daß Jesus durch sein Auftreten messianische Erwartungen geweckt hat. Es gibt auch kaum einen anderen triftigen Grund für seine Verurteilung als die von ihm beanspruchte einzigartige Sendung. Wenn also die Apostel nach Jesu Auferstehung den Gekreuzigten als den Christus predigten, war das keine Erfindung, sondern eine Verdeutlichung und Versprachlichung der Autorität, die Jesu einzigartigem Wirken zugrunde lag.

Der Hoheitstitel „Christus" deutet Jesu enge Beziehung zur Geschichte Israels und zu den durch die Propheten geweckten vielfältigen Heilserwartungen für die Zukunft an. Vor diesem alttestamentlichen Hintergrund gewinnt die urkirchliche Sicht seiner Person an Profil. Dabei ist zu beachten, daß die urkirchlichen Verkünder im Rückblick auf die Geschichte Jesu dem Messiastitel einen neuen Inhalt gaben, so wie auch schon in den alttestamentlichen Schriften die Verheißung

eines künftigen Retters und speziell eines Nachkommen Davids oft in unterschiedlicher Deutung weitergegeben wurde. Eine Neuinterpretation des Messiastitels durch die Apostel, vielleicht schon durch Jesus selbst, liegt also ganz auf der Linie des Vorgehens der alttestamentlichen Propheten und Schriftsteller. So wie Jesus jede politische Fehlinterpretation seines Wirkens zurückwies und vermutlich auch deshalb den Titel „Messias" vermied, sahen die Apostel in ihm nicht einen Messias, der nach dem Vorbild etwa des Königs David dem Volk Israel eine neue politische Existenz sichern soll; er war für sie Messias als der Erbe der alttestamentlichen Verheißungen, der allen, die auf ihn hören, den Weg zu einer Lebenserfüllung – als einzelne und in der neuen Gemeinschaft der Kirche – bereitet, die alle bildhaft zu verstehenden Vorstellungen der Propheten übersteigt.

2. *Herr (Kyrios)*

„Herr" (Kyrios) bezeichnet in der damaligen Umwelt eine Person, die Kontrolle oder Herrschaft über andere ausübt, sowohl im profanen Bereich als auch im religiösen; im letzteren Sinn konnte der Begriff in der hellenistischen Welt auf die Götter und in der Bibel auf Gott (JHWH) bezogen werden. Das Neue Testament verwendet „Kyrios" häufig als hoheitsvolle Anrede von Menschen, auch von Jesus (vgl. das englische „Sir"); sehr oft wird damit aber Gott selbst bezeichnet und angeredet, um seine alles überragende Hoheit auszudrücken (vgl. das englische „Lord"). In diesem Sinn wird auch Jesus mehrmals im Blick auf seine Auferstehung und die ihm dadurch zuteil gewordene Erhöhung als „Kyrios" bezeichnet (vgl. Röm 10, 9; Apg 2, 36). Als der richterliche „Herr", der über das Heil aller Menschen entscheidet (Apg 4, 12), wird er schon in dem alten aramäischen Ruf „marana-tha" („unser Herr, komme!") angerufen. Dem aus seiner Niedrigkeit erhöhten Christus gebührt nach dem alten Christushymnus (Phil 2, 9ff.) die Bezeichnung Kyrios als der Name über allen Namen; dieser ist auch der Grund für die ihm durch alle Geschöpfe erwiesene Huldigung, wie sie nach Jes 45, 23 einzig JHWH zusteht. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Kyrios Jesus – mehr als der von den Juden erwartete davidische Messias (Christus) – Gott gleichgestellt ist, ohne mit ihm einfach identisch zu sein. Dies drückt auch Paulus aus, wenn er den „einen Herrn Jesus Christus, durch den das All existiert", deutlich von den vielen Göttern und Herren (Kyrioi) der Heiden unterscheidet (1 Kor 8, 5f.)

Schon Paulus bezieht den Hoheitstitel Kyrios in seinem Kommentar zu den Abendmahlsworten auf den gekreuzigten Jesus: „... verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt" (1 Kor 11, 26). Dasselbe tun nach Ansicht vieler Ausleger die Evangelisten, wenn sie die Anrede „Herr", die in der ihnen vorgegebenen Überlieferung wohl nur den Sinn einer bei Menschen üblichen Anrede (wie „Sir") hatte, mehrfach im Sinn des nachösterlichen Hoheitstitels („Lord") ver-

wenden (z. B. Mk 7, 28). Sicher sind so die Anreden und Bezeichnungen des Auferstandenen in den Osterevangelien zu interpretieren (z. B. Joh 20, 28: „mein Herr und mein Gott"). Diese weit über die jüdische Messiaserwartung hinausgehende und für Juden anstößige Anrede und Bezeichnung Jesu ist letztlich verankert im hoheitsvollen Auftreten und Lehren Jesu. Dadurch überbot er weit die von den Juden seiner Zeit in den Messias gesetzten Erwartungen.

3. *Sohn Gottes*

Im ersten Schluß des Johannesevangeliums heißt es: „Dies ist aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes" (Joh 20, 31). Diese Zielsetzung entspricht vielen Angaben in diesem jüngsten Evangelium; sie hat ihre Entsprechung im Insistieren auf Jesu Gottessohnschaft im 1. Johannesbrief. Vor Jahren meinten viele Forscher, dies sei eben eine spätere Deutung Jesu, die der Tendenz zur Apotheose (Vergottung) von Menschen in anderen Religionen entspreche. Demgegenüber wird in letzter Zeit von namhaften Exegeten mit Recht die Ansicht vertreten, daß die Gottessohnschaft Jesu schon in den frühen Paulusbriefen vorausgesetzt ist und somit zum frühesten Thema urkirchlicher Verkündigung gehörte. Dafür können viele Belege angeführt werden, zum Beispiel Gal 4, 4; Röm 8, 32.

Bei den Erörterungen darüber ist aber zu bedenken, daß der Titel „Sohn Gottes" in der Bibel mehrdeutig (polysem) verwendet wird. Für unsere Fragestellung ist vor allem folgende Unterscheidung wichtig: 1. Der Titel „Sohn Gottes" kam dem König vom Tag seiner Inthronisation als Amtsbezeichnung zu, zum Beispiel in dem häufig zitierten Psalmvers „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (d. h. zum König eingesetzt und somit als Adoptivsohn angenommen). In diesem Sinn konnte der zu Ostern als messianischer König eingesetzte Jesus von Nazaret in der Urkirche als „Sohn Gottes" bezeichnet werden, wie die Formulierung von Röm 1, 4 noch erkennen läßt. 2. „Sohn Gottes" wird aber im neuen Testament mehrfach auch als Herkunftsbezeichnung verwendet, um Jesu einzigartige Herkunft von Gott als seinem Vater auszudrücken, so eindeutig im Johannesevangelium, aber auch im Matthäusevangelium („Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes", 16, 16), im Markusevangelium (15, 39) und in den Paulusbriefen (Gal 4, 4; Röm 8, 32). Allerdings ist dabei zu beachten, daß „Sohn Gottes" als Herkunftsbezeichnung in der Bibel niemals Jesu Abstammung von Gott nach Art einer physischen Herkunft meint, wie etwa in antiken Mythen Herkules als leibhaftiger Sohn des Zeus gilt. Wenn also Jesus in der urkirchlichen Verkündigung als „Sohn Gottes" bezeichnet wird, um seine Herkunft von Gott auszusprechen, wird dieser Titel immer in einem analogen Sinn, das heißt in einer bildhaften, metaphorischen Weise verwendet, als ein Versuch, die mit menschlichen Worten niemals adäquat zu benennende Herkunft Jesu mit Begriffen unserer Welt auszudrücken. Das wird leider in der landläufigen Unterwei-

sung und Predigt nicht immer genügend beachtet, und manche heutige Ablehnung dieser biblischen Aussagen richtet sich letztlich gegen eine mythische Fehlinterpretation der biblischen Botschaft.

Da Jesus sich in seinem irdischen Leben niemals selbst als Sohn Gottes bezeichnet hat – die Aussagen im Johannesevangelium sind eindeutig als vom Evangelisten stammende „Herrenworte" einzustufen –, stellt sich hier ebenso wie bei den anderen Hoheitstiteln die Frage nach einer vorösterlichen Verankerung dieser alten urkirchlichen, apostolischen Verkündigung. Dafür kann mehr noch als für den Titel Kyrios auf das oben schon angeführte Verhalten Jesu verwiesen werden, besonders auf seine Gottunmittelbarkeit und seine Anrede Gottes mit „Abba". Dazu gibt es in dieser Form keine Parallelen in den alttestamentlichen und jüdischen Schriften. Wie wichtig den ersten Christen der zunächst wohl nur zurückhaltend verwendete Sohnestitel war, belegt der Umstand, daß sie die sich vor allem an diesem Hoheitstitel entzündende Auseinandersetzung mit der jüdischen Glaubensgemeinschaft und die daraus folgende schmerzliche Trennung von ihr in Kauf nahmen. Die Betonung der einzigartigen Herkunft Jesu von Gott als seinem Vater hat in den jüngeren Kindheitsevangelien (Mt 1 f.; Lk 1 f.) ihren Niederschlag gefunden, die Jesu geistgewirkte Empfängnis in der Jungfrau Maria betonen, aber im Unterschied zu alten Mythen niemals schildern. Dabei muß der Exeget es offen lassen, ob die dort ausgesagte wunderbare Lebensentstehung Jesu historisch und biologisch so erfolgt ist oder nur als ein Symbol zu gelten hat, das auf die besondere Herkunft Jesu von Gott verweist.

Wenn die Christen von Anfang an die wirkliche, wenn auch immer analog zu verstehende Gottessohnschaft als zentrales Glaubensgeheimnis verkündet haben, so hat dies eine tiefe und für den christlichen Glauben zentrale Bedeutung. War nämlich Jesus von Nazaret „wahrhaftig ... Sohn Gottes", wie es gegen Ende des ältesten Evangeliums (Mk 15, 39) heißt, dann starb auf Golgota nicht irgendein großer Mensch, vielleicht der idealste Vertreter der Menschheit, sondern derjenige, der in einzigartiger Weise mit Gott eins ist (Joh 1, 1.18) und in dem Gott selbst an den Nöten der Menschheit Anteil genommen hat und Anteil nimmt. Von Jesus als dem Sohn und damit dem „Abbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15) erfahren wir schließlich, wer Gott ist und wie sehr Gott an uns Menschen liegt, trotz unserer Sünden, unseres Mißbrauchs der uns geschenkten Freiheit.

Vier Typen einer Antwort auf die Frage: Wer war und ist Jesus?

Am Schluß dieser sehr bruchstückhaften Ausführungen soll die Skizzierung von vier Typen einer Antwort dem Leser helfen, die heute vorgetragenen Meinungen richtig einzuordnen.

1. Die maßgeblichen jüdischen Stellen in Jerusalem – keineswegs aber das ge-

samte jüdische Volk! – sahen in Jesus einen Unruhestifter, falschen Messias und sogar Gotteslästerer. Nach den Evangelisten forderten sie seinen Tod und taten seine Auferstehung als Jüngerbetrug ab. Diesem Urteil folgten im Lauf der Geschichte die meisten Juden. Sie wurden darin leider nur zu oft bestärkt durch das keineswegs immer dem Evangelium entsprechende Verhalten der Christen. Seit der Aufklärung antworten manche im Christentum aufgewachsene Gelehrte und Schriftsteller ähnlich. Sie bestreiten Jesu Anspruch und unterstellen den Jüngern und der ganzen Christenheit einen Betrug.

2. Schon seit der Zeit der Apostel gibt es Stimmen, die sich grundsätzlich positiv zu Jesus äußern, aber wesentliche Aussagen der apostolischen Predigt in Frage stellen. Gegen solche richtete sich schon Paulus, wenn er betont, einen gekreuzigten Messias zu verkünden, „den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit" (1 Kor 1, 23). Fasziniert von der griechisch-hellenistischen Bildung, versuchten die so Angesprochenen offensichtlich wie die späteren Gnostiker, ihren Anhängern ein Bild Jesu zu zeichnen, das sich unschwer mit ihren philosophischen Ansichten vereinbaren ließ. Ähnlich wollte später der gebildete Arius die kirchliche Verkündigung vielen Gleichgesinnten dadurch plausibel machen, daß er die ewige Gottessohnschaft abschwächte. Auf der Linie dieser Antwort liegen viele Auskünfte in den letzten zwei Jahrhunderten, in der Zeit der Leben-Jesu-Forschung und der protestantischen liberalen Theologie. Ähnliches gilt für die Äußerungen mancher Dichter, Philosophen und neuerdings mehrerer jüdischer Autoren. Gemeinsam ist diesen Denkern, daß sie, bei aller Hochschätzung Jesu als Mensch und Jude, die Verkündigung seiner Auferstehung und Gottessohnschaft nicht übernehmen, weil sie nicht ihrer Auffassung von der Welt und von Gott entspricht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen beruhen ihre Ausführungen durchwegs auf einer unkritischen Auswertung der Evangelien.

Zu diesem in Einzelfragen sehr divergierenden Antworttypus sind auch die neueren als Bestseller angepriesenen Jesusbücher zu rechnen. Ihre Autoren geben vor, endlich das wahre, nicht durch die kirchliche Predigt entstellte Jesusbild entdeckt zu haben. Dabei werten sie ausgewählte Bibeltexte unkritisch als protokollarische Berichte und stülpen diesen ihre eigenen Ideen über, um den Menschen unserer Zeit Jesus als idealen Menschen oder als „ersten neuen Mann" anzupreisen.

3. Von dem zuletzt skizzierten Typus ist die Antwort zu unterscheiden, die manche Theologen in der Neuzeit geben. Diese deuten einerseits die biblische Predigt von Jesu Auferstehung als bloßes Interpretament für die Bedeutsamkeit seiner Person und Lehre; ähnlich fassen sie auch die Hoheitstitel Messias, Kyrios und Sohn Gottes als zeitbedingte Aussageweisen auf und zögern, von einer Präexistenz Christi zu sprechen. Andererseits aber halten sie entschieden daran fest, daß in Jesu Leben und Lehren uns mitten in dieser Welt Gott begegnet bzw. uns durch ihn eine maßgebliche Weisung erteilt wird. Deshalb fühlen sie sich durch

Jesus zu einem Leben des Glaubens und der Liebe in seinem Sinn aufgefordert. Nicht selten erwecken solche Neuinterpretationen der biblischen Christusverkündigung den Eindruck, die Botschaft Jesu auf eine ethische Forderung („die Sache Jesu") zu reduzieren. Im einzelnen ist es schwer, diesen Antworttypus nicht vorschnell als Abweichung vom kirchlichen Glauben zu interpretieren. Seine Vertreter müssen sich aber fragen lassen, ob sie tatsächlich dem Befund der ganzen Bibel und der kirchlichen Tradition gerecht werden oder letztlich nicht „einen anderen Jesus" (2 Kor 11, 4) verkünden.

4. Die Großkirchen antworten auf die Frage „Wer war Jesus?" mit dem kirchlichen Bekenntnis. Dabei anerkennen ihre führenden Theologen wie auch das Zweite Vatikanische Konzil durchaus, daß die biblische und kirchliche Ausdrucksweise heute einer Übersetzung bedarf. Sie betonen aber, wie die Liturgie voraussetzt, daß Jesus nicht bloß der maßgebliche Mensch war und uns durch ihn der einzige Weg zu einem erfüllten Leben gewiesen wird. Sie bekennen Jesus vielmehr als den Christus (Messias), der „wahrhaftig" Sohn Gottes ist, durch dessen Tod und Auferstehung allein wir aus unserer heillosen Situation errettet wurden und den wir als den „wirklich" auferstandenen und lebenden Herrn (Kyrios) im Gebet anrufen, ja anbeten können. In der Praxis oder der Ablehnung des Gebets zu Jesus Christus zeigt sich schließlich, ob eine neue Auslegung der Evangelien den Aussagen der ganzen Bibel gerecht wird oder nicht.

Die Frage: „Wer war Jesus wirklich?" mündet daher aus in die Frage: „Wer *ist* Jesus Christus?" Als der gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes fragt nach christlichem Verständnis der Evangelien Jesus selbst noch heute alle: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Mk 8, 29). Wer darauf mit den Aposteln und dem Glaubensbekenntnis aller christlichen Kirchen antworten kann, darf niemals vergessen, daß er dieses nur in der Kraft des Geistes Gottes vermag: „Keiner kann sagen ‚Herr ist Jesus', es sei denn im Heiligen Geist" (1 Kor 12, 3). In einer christlichen Umwelt wurde und wird das oft übersehen. Dies warnt jeden, der an Jesus, den Messias, Kyrios und Sohn Gottes glaubt, vor Überheblichkeit und verlangt von ihm Toleranz gegenüber allen Andersdenkenden, verbunden mit der Hoffnung, daß Gott auch diesen einst durch Jesus Christus die Erfüllung ihrer Sehnsucht schenken wird. Außerdem gibt uns die kirchliche Verkündigung das Wort des Herrn zu bedenken: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich eingehen, sondern nur wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt" (Mt 7, 21). Es kommt also nicht allein auf den rechten Glauben, die Orthodoxie, an, sondern auch auf das rechte Handeln, die Orthopraxie.

Paul M. Zulehner

Religion und Autoritarismus

Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit

Autoritarismus bringt die Religion um eine ihrer wertvollsten Früchte: die Solidarität (Liebe). Diese folgenschwere These ist das wohl gewichtigste Ergebnis der Auswertung eines reichen österreichischen Forschungsmaterials: der Langzeitstudie „Religion im Leben der Österreicher 1970–1990" sowie der „Europäischen Wertstudie – Österreichteil 1990". Um die These begründen zu können, müssen ihre drei Bausteine erklärt werden: Autoritarismus, Religion, Solidarität.

Das Langzeitprojekt Religion im Leben der Österreicher 1970–1990 hat sich der religionssoziologischen Hauptfrage verschrieben, welche Wechselwirkung zwischen Religion (als Ausstattung der Person und/oder in ihren institutionalisierten Formen) und der modernen Alltagskultur besteht. Zur Klärung dieser Frage war es notwendig, eine Kulturdiagnose zu betreiben. Als wichtige Merkmale unserer westlichen Gegenwartskultur haben sich (neben anderen wie postmaterialistisch, posttranszendent, postchristlich) die Eigenschaften postautoritär und postsolidarisch herausarbeiten lassen.

Schwinden des Autoritarismus – Solidaritätsmangel – Individualismus

Im Kontext dieses traditionellen Individualismus hat sich in den letzten zwanzig Jahren ein ebenso dramatischer wie unbemerkter kultureller Wandel ereignet. Der in Österreich 1970 noch weit verbreitete Autoritarismus (Oberösterreich 1970: 75 Prozent) hat sich innerhalb von zwei Jahrzehnten halbiert (1990: 38 Prozent): Das heißt, daß es heute nur noch halb so viele autoritäre Personen gibt als noch vor zwanzig Jahren. Es handelt sich bei diesem Autoritarismus um jene Grundhaltung in der Bevölkerung, die erklären konnte, warum in Mitteleuropa faschistische Diktatoren derart rasch Anhänger gefunden haben. Wo ein Volk dazu neigt, daß recht hat, wer oben ist, haben es faschistoide Herrschaftsformen leicht.

Gemessen wird schon jahrzehntelang der Autoritarismus mit denselben Items: „Wo strenge Autorität ist, dort ist auch Gerechtigkeit." „Das Wichtigste, was Kinder lernen müssen, ist Gehorsam." „Mitreden und Mitentscheiden soll man erst, wenn man durch harte Arbeit eine Position erreicht hat." „Die viele Frei-

heit, die heute die jungen Leute haben, ist sicher nicht gut." „Von Zeit zu Zeit würde ich mir in Österreich eine Diktatur wünschen, dann gäbe es nicht so viele Mißstände." „Leute, die nicht ordentlich arbeiten, soll man besser gar nicht unterstützen."

Es zählt so gesehen zu den erfreulichen Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre, daß eben diese Bereitschaft in unserer Kultur zu einer Minderheitsposition geworden ist. Die Mehrheit der Österreicher ist 1990 eher nichtautoritär.

Nichtautoritär bedeutet ins Positive gewendet: Die Menschen lehnen autoritäre Lebensfremdbestimmung ab und beanspruchen, ihr Leben so leben zu können, wie sie es für richtig halten (78 Prozent). An die Stelle der überlieferten Formen der Fremdbestimmung tritt heute der unübergehbare Anspruch auf Selbststeuerung. Es ist der für freiheitliche Kulturen charakteristische Anspruch auf Selbstbestimmung. Wir sagen Anspruch, weil der Wunsch nicht identisch ist mit dessen Lebbarkeit. Freiheitsmöglichkeiten müssen jeweils von Personen (auf dem Hintergrund ihrer lebensgeschichtlichen Formung sowie im Rahmen der faktischen Freiheitsgrade des jeweiligen Lebensraums) ergriffen werden, was oft genug mißlingt.

Die befragten Österreicher und Österreicherinnen haben zu zwei eng verknüpften Fragen hohe Zustimmung gegeben: „Jeder muß seine Probleme selbst lösen" und „Wichtig ist, daß der Mensch glücklich wird in seinem Leben. Wie, das ist seine Sache." Beide Items wurden zu einem Index verrechnet. Gemessen an ihm waren in Österreich 54 Prozent individualistisch und weitere 29 Prozent stark individualistisch, das ergibt zusammen 83 Prozent.

Individualistisch: Dieser Begriff ist schon Interpretation jener Grundhaltung, aus der heraus die Zustimmung zu den beiden Einzelsätzen entspringt. Als Deutung hier ist der Begriff Individualismus umstreitbar. Der gemeinte Individualismus ist nicht zu verwechseln mit dem Anspruch auf (Entwicklung von) Individualität. Er meint vielmehr Selbstverwiesenheit; er trägt auch einen pessimistischen Zug an sich, weil er positiv mit dem Satz korreliert: Ich weiß eigentlich nicht, wozu der Mensch lebt. Der Vergleich der Ergebnisse aus den Untersuchungsjahren 1970, 1980 und 1990 zeigt, daß dieser Individualismus in diesem Zeitraum einigermaßen gleich stark geblieben ist. Schon länger also sind unsere – wie Österreich – westlichen Kulturen „individualistisch". Es mangelt ihnen anders ausgedrückt an belastbarer Solidarität.

Daß die Freiheitsentwicklung im Rahmen des verbreiteten Individualismus erfolgt, hat drastische Auswirkungen auf die konkrete Gestaltung des Freiheitsanspruchs. Denn die Verbindung dieser beiden kulturellen Grunddimensionen begünstigt das Lebenskonzept einer „unbezogenen Selbstverwirklichung". Dabei enthält das nichtautoritäre Konzept der Selbststeuerung ohnedies schon die Neigung zur Unbezogenheit, als zumindest die Beziehung zu fremdbestimmenden Autoritäten aufgegeben wird und aus dem Abstandnehmen von Autoritäten

nicht von selbst Solidarität erwächst. Freiheit steht so in Gefahr, unsolidarisch gelebt zu werden.

Aus dieser Neigung moderner Menschen zu unbezogener Selbstverwirklichung ergeben sich Konsequenzen von großer Tragweite. Und dies auf makro- wie auf mikrosoziologischer Ebene:

Auf nationaler, internationaler, weltweiter (makrosoziologischer) Ebene geht die Schere zwischen verfügbaren Überlebensmitteln und zu versorgenden Menschen immer mehr auseinander. Die so wachsenden Ungerechtigkeiten in der Verteilung der Lebenschancen sind in hohem Maß friedens- und freiheitsbedrohend. Eine friedlich-gewaltlose Lösung dieser wachsenden weltweiten Verteilungsprobleme kann nur mit Hilfe eines reichen Vorrats belastbarer Solidarität gelingen. Ohne sie werden Gewalt und in Verbindung damit diktatorische Systeme Auftrieb erhalten.

Auf zwischenmenschlicher (mikrosozialer) Ebene wiederum bedroht der kulturelle Individualismus die „kleinen Überlebenswelten". Es besteht beispielsweise ein nachweislicher Zusammenhang zwischen dem Individualismus und dem Item „Wer heute heiratet, muß mit der Möglichkeit einer Scheidung rechnen": Unter den stark Individualistischen stimmen diesem Satz 68 Prozent, unter den wenig Individualistischen 40 Prozent zu. Der Individualismus destabilisiert somit eben jene Lebensräume, von denen „Stabilität und Liebe" als Gegenkraft gegen die aufreibende Freiheits-, Mobilitäts- und Wachstumskultur erhofft werden. Wo aber solche kleinen Überlebenswelten (durch Trennung, Scheidung) aufgelöst werden, droht psychische Obdachlosigkeit, die zu den wichtigsten Streß- und Selbstmordfaktoren gehört.

Durch sensible statistische Verfahren konnten wichtige Quellen des destruktiven Individualismus ausgekundschaftet werden. Zugleich wurden individualismushemmende Kräfte ausgemacht.

Am stärksten wird Individualismus durch Diesseitigkeit gefördert (Regressionskoeffizient[1] b = 0,313). Definiert wird dieser Index vor allem durch den Satz, daß mit dem Tod alles aus ist.

An der nächsten Stelle rangiert der Autoritarismus (b = 0,256). Je autoritärer, desto individualistischer. Das ist nicht unverständlich. Autoritäre suchen nicht eine (liebende) Beziehung zu einer Person (mit hoher geborener Autorität), sondern verlangen nach Überlebensschutz für ihr im Grund schwaches und unfreies Ich. Autoritäre lieben nicht, sondern halten sich an Autoritäten (blind) fest und fürchten eben diese Autorität. Anders: Sie nehmen eine Art „Identitätsanleihe".

Individualismushemmend sind Kirchgang (b = -0,111), vor allem aber jene Gestalt persönlicher Religion, die einen deutlichen Lebensbezug aufweist und die wir deshalb Lebensreligion nennen. Von ihr unterscheidet sich die „Erklärungsreligion", die Gott braucht, um die Existenz der Welt zu erklären. Erklärungsreligiöse beten folgerichtig nicht, während Lebensreligiöse eine dichte Gebets-

kultur besitzen. Die Erklärungsreligion hemmt im übrigen den Individualismus nicht, sondern fördert ihn sogar geringfügig (0,058).

Die individualismushemmende (positiv formuliert: die Solidarität hervorbringende) Kraft sowohl des Kirchgangs wie der Lebensreligiosität zeigt sich deutlich an Hand von Analysen mit Hilfe eines kombinierten Index. Den niedrigsten Individualismus weisen lebensreligiöse Kirchgänger auf (38 Prozent). Lebensreligiöse, die nicht zur Kirche gehen, haben bereits eine erheblich stärkere Ausstattung mit Individualismus (51 Prozent). Am höchsten aber ist dieser bei den Unreligiösen (64 Prozent) sowie bei den Erklärungsreligiösen (63 Prozent), die wir auch als die Kulturreligiösen bezeichnen, weil die Erklärungsreligion in den meisten westeuropäischen Gesellschaften ein unbestrittenes Kulturgut ist.

Segen der Religion

Diese Zusammenhänge sind ein fundierter Beleg für die hohe und überlebenswichtige kulturelle Bedeutung kirchengebundener Religiosität[2]. Konkret: Die christlichen Kirchen zählen zu den wenigen gesellschaftlichen Institutionen, die Solidarität nicht nur verbrauchen, sondern zugleich erneuern und mehren. Das geschieht nicht primär durch Moral, sondern durch „Mystik". Die Menschen werden lebensmäßig in Gott eingewurzelt. Dies befreit sie aus der engen diesseitigen Lebenswelt. Derart herausgeführt ins Weite (Ps 18,20), werden sie miteinander in Gott eingebunden und in ihm wirklich untereinander verbunden. Solidarität ist so eine Folge der christlichen Mystik. Das, was also der Religion eigen ist, ist somit weniger die Moral, sondern jene Mystik, aus der die Moral entspringen kann. Religion ist daher Quelle, aus der Solidarität entspringt. Sie ist der Baum, auf dem die Früchte der Solidarität wachsen. In der herkömmlichen religiösen Sprache: Weil Gott uns zuerst geliebt hat, also können wir einander lieben. Nächstenliebe (und zwar gerade in ihrer sozial wirksamen Gestalt) ist eine der besten Früchte der Gottesliebe.

Im Rahmen dieser Individualismushemmung durch Religion ist auch die wichtige These der Studien zu plazieren, daß im Umkreis (kirchengestützter) Religion die Liebe, das Leben und das Sterben gut[3] aufgehoben sind: Kirchenreligiöse haben mehr Chancen, in einer stabilen kleinen Lebenswelt zu leben (Abbildung 1). Bei ihnen ist auch die Balance zwischen moralischem Schutz von Gütern und Leben (Scheidung, Euthanasie, Abtreibung) besser ausgewogen (Abbildung 2). Kirchenreligiöse haben mehr Chancen, auch anders zu sterben als Unreligiöse. Unreligiöse neigen dazu, das Sterben aus dem Leben hinauszudrängen (zu verdrängen), Kirchenreligiöse möchten es hingegen als bedeutsames Moment ihres Lebens bewußt und im Kreis ihrer Angehörigen vollbringen (Abbildung 3).

Religion und Autoritarismus

Es zählt zu den dunklen Seiten der (vorfindbaren Leute-)Religion, daß sie oft zusammen mit Autoritarismus auftritt (Abbildung 4). Das ist nicht gänzlich unverständlich. Die Religiosität der Leute steht in enger Verbindung mit ihrem Wunsch nach Beheimatung, nach Lebenswurzeln. Religion erfüllt diesen Wunsch nach einem bleibenden Zuhause, indem sie die Menschen lehrt, wie sie im Geheimnis Gottes selbst daheim sein können. Das deutsche Wort Geheimnis verweist auf seinen letzten Sinn: daß sie nicht da sind, damit wir sie aufklären, sondern bewohnen.

Diese religiöse Urbewegung nach gläubigem Einwurzeln im Geheimnis Gottes steht nun freilich stets unter autoritärer Gefährdung. Statt dem lebendigen Gott zu vertrauen, kann manch Religiöser seinen hohen Wunsch nach „Schutz und Schirm" leicht auf religiöse Ordnungen und Autoritäten setzen, wobei dann auch das Bild von Gott autoritär deformiert wird. Auf dem Boden eines solchen autoritären Gottesbilds kann dann wiederum die Versuchung zu autoritären Stilen in der Kirche blühen. Vieles, was im Namen Gottes geschieht und gefordert wird, ist oftmals unerkannt ein Moment an dieser tragischen Umformung der Religion zu einem subtilen autoritären Stilmittel. Tragisch ist eine solche Umformung deshalb, weil damit die Religion um ihre wichtigste Frucht gebracht wird: die Befreiung zu Liebe und Solidarität. Nachweislich sind autoritäre Kirchenreligiöse weit individualistischer (57 Prozent) als nichtautoritäre (20 Prozent) (Abbildung 5). Aus diesen Analysen erheben sich Fragen von hohem Gewicht für die Gestaltung des kirchlichen Lebens und Wirkens.

Freiheitsförderung versus Freiheitsverdächtigung

Es gibt (auch) in der heutigen Kirche eine Verdächtigung der Freiheit. Das Lob der Freiheit wird nicht oder nur halbherzig gesungen. Wenn um Freiheit gekämpft wird, dann um die freie Handlungsfähigkeit der Kirche selbst. Ansonsten dominieren – was die persönliche Freiheit außerhalb und noch mehr innerhalb der Kirche betrifft – die besorgten „Aber". Auch die Beurteilung der Demokratie erfolgt deshalb nur zurückhaltend positiv. „Die Demokratie hat einen fürchterlichen Freiheitsdrang ausgelöst": Ein solcher (tatsächlich von einem österreichischen Kirchenführer gesprochener) Satz passiert nicht zufällig, sondern drückt eben den tiefsitzenden Verdacht gegen die Freiheit aus. In ähnlicher Weise werden Begriffe wie Selbstverwirklichung oder auch Gewissen nur mit Vorsicht oder derart vielen Einschränkungen verwendet, daß es ehrlicher wäre, sie gleich abzulehnen. Die Aussöhnung der Kirche mit dem modernen Freiheitsanspruch steht weithin noch aus. Die Inkulturation in den Kontext der Freiheit

fällt nicht leicht. Das bedeutet umgekehrt, daß es in der Kirche noch sehr viel „Rest-Autoritarismus" gibt, der sich unbemerkt in die Sprache, in das theologische Argumentieren, in die Gestaltung pastoraler Beziehungen einschleicht – was der Religion nicht zum Segen gereicht.

Ein Beispiel: Wir haben im Rahmen der Studie über Religion im Leben der Österreicher 1970–1990 auch untersucht, wie die Bevölkerung jenen derzeitigen „neuen Kirchenkurs" einschätzt, der sich an der Ernennung mehrerer Bischöfe in den letzten Jahren gezeigt hat. Dabei ist deutlich geworden, daß die „neuen Bischöfe" überraschend einheitlich gesehen werden und Befürwortung bzw. Ablehnung nicht mit Religiosität oder Kirchlichkeit korrelieren, sondern vorab mit Autoritarismus und deshalb auch mit Bildung. Bildung mindert nämlich den Autoritarismus einer Person nachhaltig.

Fährt die Kirche zumal gerade in einer Zeit, in der der Autoritarismus keine Akzeptanz mehr genießt, einen autoritären Kurs, dann muß sie damit rechnen, daß sich die Freiheitsbedachten, die Nichtautoritären mit ihr schwertun. Da diese vorwiegend in den Kreisen der Gebildeten zu finden sind, entsteht die Gefahr einer neuerlichen tiefen Entfremdung zwischen Kirche und Gebildeten. Was dabei besonders tragisch ist: Diese Entfremdung entsteht nicht im Namen des Evangeliums, sondern durch eine autoritäre Stilisierung des kirchlichen Lebens, die dem Evangelium keineswegs wesensgemäß ist. Die (unerwünschte) Abwendung von der kirchlichen Gemeinschaft ist dann auch keine Abkehr vom Evangelium, sondern ein (durchaus verständlicher) Protest gegen die notorische Mißachtung von Freiheit, Partizipation und transparenter Kommunikation. Abgelehnt wird nicht das Evangelium, schon gar nicht Gott, sondern der freiheitsfremde Autoritätsstil von Kirchenverantwortlichen.

Wo aber bleibt der Gehorsam, so mag manch einer einwenden. Zählt dieser doch zu den zentralen Forderungen der christlichen Tradition. Das kann in der Tat nicht bestritten werden. Aber gerade in der Frage, was Gehorsam bedeutet, wie somit das Verhältnis eines Kirchenmitglieds zu Gottes oder der Kirchenleitung Autorität zu gestalten ist, zeigt sich noch einmal die Tragweite der autoritären Versuchung im Nahbereich der Religion. Gehorsam kann als Selbstaufgabe oder Fremdzerstörung von Freiheit autoritär mißverstanden werden. Zudem verweist die offenkundige Notwendigkeit, Gehorsam fordern zu müssen, auf eine tiefe Krise der Autorität in der Kirche. Wahre Autorität ist nämlich eben daran erkennbar, daß sie keinen Gehorsam fordern muß. Die Krise des Gehorsams ist folglich zunächst immer eine Krise der Autorität selbst – wie schon Augustinus vermerkt hat. Und sie behebt ihre Krise nicht durch Gehorsamsappelle, sondern macht sie dadurch lediglich offenbar und verschärft sie.

Unbezogene versus bezogene Selbstverwirklichung

So, wie das Verhältnis vieler in der Kirche zur Freiheit gestört ist, so ist es auch mit dem Verhältnis zum modernen Anspruch auf „Selbstverwirklichung". Auch dieses moderne Lebensleitwort wird sehr schnell mit einem „Vorsicht!" versehen. Es gilt als eine Quelle von Egoismus und Unmoral.

Wer so denkt, macht es sich aber zu einfach und geht dadurch denkerisch in die Irre. Das Problem liegt nämlich nicht im Anspruch auf Selbstverwirklichung – was soll der Mensch als Ebenbild des Schöpfers anderes machen, als sich selbst zu erschaffen? Vielmehr sollte die Kirche trachten, daß das Konzept der unbezogenen Selbstverwirklichung aufgebrochen wird und umgebaut wird in das menschlich viel reichere Konzept der bezogenen Selbstverwirklichung. Anders ausgedrückt: Das Kernproblem der freiheitlichen Gesellschaften liegt nicht im Freiheits- und Selbststeuerungsanspruch (dieser ist voll zu unterstützen, weil es ohne Freiheit keine Liebe gibt), sondern darin, daß dieser Freiheitsanspruch im Kontext mangelnder Solidarität auf- und darin umkommt.

Der entscheidende Beitrag der Kirche besteht dann aber darin, die Menschen zu wahrer Selbstverwirklichung frei zu machen und zu ermutigen. Dazu taugen aber nicht moralische Appelle, sondern hilft allein genuin mystische Grundlagenarbeit. Zu entwerfen, auf dem Boden der Kirche modellhaft zu leben und so als Bereicherung in die menschliche Gesellschaft einzubringen, ist eine Kultur der Solidarität, in deren Rahmen die Menschen sich bezogen selbstverwirklichen können.

Mystik, nicht nur „Moral"

Dies führt vor die Frage, wie die Kirche die entleerten kulturellen Vorratskammern der Gesellschaft mit Solidarität neu füllen kann – mit jener Solidarität, die in den mikrosozialen wie makrosozialen Bereichen heute ebenso überlebensnotwendig wie mangelhaft vorhanden ist. Es müßte geradezu die zentrale Kulturleistung der Kirche sein, belastbare Solidarität zu schaffen. Das ist um so wichtiger, als ja die meisten gesellschaftlichen Bewegungen heute Solidarität nur noch verbrauchen, aber nicht mehr erzeugen. Die Rücktsichtnahme auf die unsolidarischen Wählervölker zwingt politische Parteien geradezu, die vielfältigen Egoismen (Familienegoismus, Gruppenegoismen, nationalistische Egoismen) mitzukalkulieren und dadurch noch zu honorieren und zu verstärken.

Solidarität zu schaffen und zu mehren ist nun aber keine Angelegenheit der „Moral", sondern der Mystik – wobei es wiederum eine (autoritäre) Urversuchung in der Kirche ist, die Mystik des Evangeliums zu vernachlässigen und so das Evangelium in ein Konzept bürgerlicher Moralsicherung umzuformen. Soli-

darität ist keine Frucht moralischer Appelle, wie eben auch die Erlösung nicht aus der Befolgung des Gesetzes kam. Das Gesetz macht lediglich offenbar, wie unsolidarisch wir sind, beseitigt aber den Mangel an Solidarität nicht.

Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zuvorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, dem Tod, in dessen Umkreis die Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.

Natürlich ahnt unsere Kirche, daß – redet sie auf dem Areopag der modernen Welt von der Auferstehung – ihr viele wie einst dem Apostel Paulus in Athen höflich sagen werden: Darüber wollen wir dich ein andermal hören. Das macht die Versuchung der Kirche begreiflich, von der österlichen Verkündigung zum bürgerlichen Moralisieren auszuweichen, und das in der Hoffnung, daß auf dem Weg diesseitiger Vernunft erzeugt werden kann, was auf dem Weg transzendenter Glaubensmystik zur Zeit nur schwer wächst. Aber ist im Kontext verängstigter Diesseitigkeit Solidarität wirklich vernünftig? Muß nicht ein Volk, das zu achtzig Prozent ein stoisches Sinnkonzept hat und meint, man müsse aus dem Leben das Beste herausholen, der Tod sei dann ein natürlicher Ruhepunkt, eben in der Tat seine diesseitigen Lebenschancen optimieren, was angesichts der knapper werdenden Lebensressourcen immer öfter nur auf Kosten anderer möglich ist? Warum soll heute ein Mann oder eine Frau mit einem Kind Lebenschancen teilen, wenn sie es ohne Kind besser haben, weniger angebunden sind und sich zudem beruflich besser entfalten können? Gewiß, die Angst, daß wir ohne Solidarität alle untergehen, mag viele umtreiben und beängstigen. Wird eine solche Angst aber Änderung, Umkehr und gar solidarisches Denken und Handeln bewirken? Werden wir (in den reichen Regionen der Erde) uns nicht vielmehr – was ja schon im Gang ist – aufgrund der wachsenden Angst um unseren Vorsprung an Lebenschancen noch mehr verschließen und uns notfalls mit brutaler militärischer Gewalt verteidigen? Es sind viele weitere „Golfkriege" in Sicht...

Auf solche Gedankengänge stößt man in der Sozialenzyklika Johannes Pauls II., Centesimus annus, wiederholt[4]. Es ist, wie schon bei seinen Amtsvorgängern, sein zentrales Anliegen, einen kirchlichen Beitrag zum Überleben der Welt durch eine Kultur der Solidarität, der „sozialen Liebe" (Pius XI.[5]), der „Zivilisation der Liebe" (Paul VI.[6]) zu leisten. Deutlich sieht er, daß solch eine Solidarität sowohl dem atheistischen wie dem konsumistischen Gesellschaftsentwurf fehlen muß. Beide schneiden nämlich den Menschen von der wahren Quelle der Solidarität ab: Vom lebendigen Bezug der menschlichen Person zu Gott. Indem beide

den Menschen von sich und seinem Ursprung „entfremden", treiben sie ihn in ausweglosen zerstörerischen Egoismus und machen ihn zu einem unfreien „Objekt" eines Systems oder des Zwangs zum vielfältigen Konsum. Zugleich wird die Freiheit an der Wurzel vernichtet[7].

Daraus folgt, daß Freiheit und Solidarität nur dann eine Chance haben, wenn die Person des Menschen rückgebunden bleibt in das Geheimnis Gottes selbst. Nur diese Wahrheit wird den Menschen frei zur liebenden Selbsthingabe machen[8]. So gilt es, die modernen Menschen auf diese Quelle der Mystik aufmerksam (d. i. horchend-gehorsam) zu machen. Was sie brauchen, ist eine Kirche, in der sie lernen können, ihre eigenen Wurzeln (in Gott) wiederzufinden und mystisch Erfahrene zu werden. Im mystischen Quellbereich hat jene Solidarität eine Chance, die durch moralische Appelle vergeblich herbeigeschworen wird[9].

ANMERKUNGEN

[1] In einer Regressionsanalyse werden Zusammenhänge unabhängig voneinander gemessen. Verdeckte Korrelationen werden aufgedeckt. So wirken beispielsweise Alter und Bildung auf eine dritte Größe (wie Religiosität). Dabei ist aber anzunehmen, daß die Bildung um so höher ist, je älter jemand ist. Die Größe des Koeffizienten kann zwischen b = 1,0 und b = 0,0 liegen, wobei 1,0 einen perfekten Zusammenhang, 0,0 überhaupt kein Zusammenhang bedeutet. Das Vorzeichen (+) oder (–) gibt die Richtung des Zusammenhangs an.

[2] Wir legen in den folgenden Analysen eine sozioreligiöse Typologie zugrunde, bei deren Entwicklung zwei Typen von persönlicher Religiosität und der Kirchgang verwendet wurden. Die zwei Typen der Religiosität unterscheiden sich dadurch, daß der eine Typ (wir nennen sie fortab die *Lebensreligion*) die Bedeutung der Religion für die persönliche Lebensgestaltung ausdrückt; der dafür charakteristische Satz lautet: Wenn es mir nicht gelingt, Gott zu erkennen und zu lieben, ist mein Leben sinnlos. Der andere Typ ist die *Erklärungsreligion*: Ich glaube, daß es einen Gott gibt. Denn irgend jemand muß die Welt erschaffen haben. Die Erklärungsreligion ist viel weiter verbreitet als die Lebensreligion. Sie ist ein Teil der Kultur, weshalb wir jene Personen, die mit Erklärungsreligion stark ausgestattet sind, die Kulturreligiösen bezeichnen. In Verbindung mit dem Kirchgang (als dem aussagekräftigsten Indikator für die Bereitschaft, mit der religiösen Gemeinschaft einen wirksamen Austausch zu pflegen) ergeben sich dann insgesamt fünf Haupttypen: Kirchliche (Sonntagskirchgänger, die mit Lebensreligion und Erklärungsreligion stark ausgestattet sind), Kulturkirchliche (Sonntagskirchgänger mit Erklärungsreligion), Religiöse (keine Sonntagskirchgänger mit Lebens- und Erklärungsreligion), Kulturreligiöse (keine Sonntagskirchgänger nur mit Erklärungsreligion) und Unreligiöse (kein Kirchgang und auch kaum Lebens- und Erklärungsreligion).

[3] Wenn wir hier „gut" sagen, dann in der Absicht, einen abwertenden Vergleich mit anderen nichtreligiösen Gruppen vorzunehmen. Das „gut" ist insofern problematisch, als es nicht sichtbar macht, daß bei einem Teil der Kirchlich-Religiösen Liebe, Leben und Sterben keineswegs gut aufgehoben sind. Die Wirkkraft des Evangeliums erweist sich als gedämpft.

[4] U. a.: Johannes Paul II., Centesimus annus (1991) 10.

[5] Pius XI., Quadragesimo anno (1931) 208.

[6] Paul VI., Botschaft zum Weltfriedenstag 1977, in: AAS 68 (1976) 709.

[7] Johannes Paul II., Centesimus annus (1991) 41. [8] Ebd. 55.

[9] Mehr zum Ganzen; P. M. Zulehner, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose (Wien 1991).

Abbildung 1: Wer heute heiratet, muß mit der Möglichkeit einer Scheidung rechnen

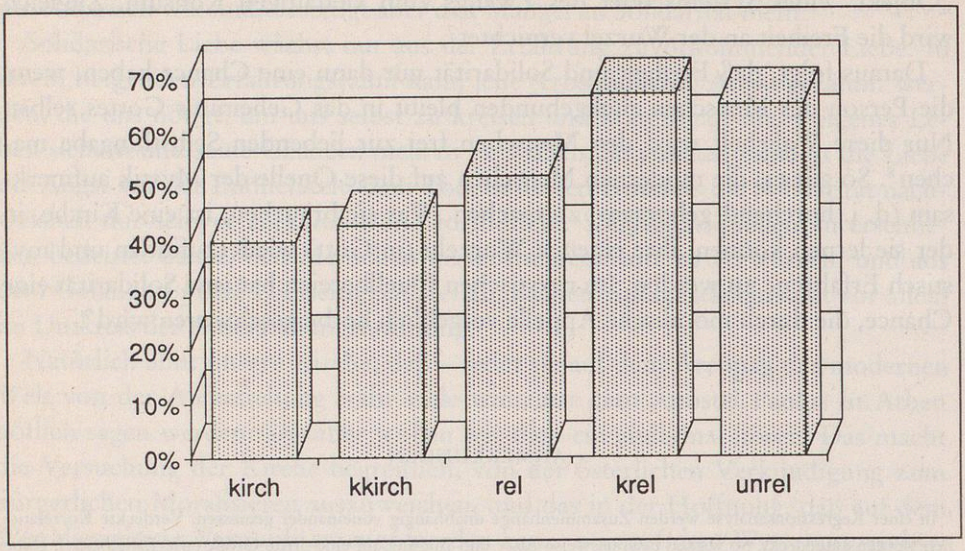


Abbildung 2: Die lebensfreundliche Moral ist bei Kirchlichen erheblich stärker

Item	„das darf man auf keinen Fall tun" (0/9)				
(Österreich 1990)	kirch	kkirch	rel	krel	unrel
sich scheiden lassen	31 %	22 %	17 %	12 %	12 %
wenn man das Leben unheilbar Kranker beendet (Euthanasie)	58 %	43 %	44 %	30 %	35 %
in Notwehr töten	50 %	36 %	45 %	30 %	33 %
Selbstmord	65 %	52 %	63 %	38 %	42 %
Abtreibung	55 %	42 %	38 %	23 %	23 %
Index Lebensmoral (1 von 4)	76 %	59 %	51 %	31 %	33 %

Abbildung 3: Kirchliche sterben anders

Item	Zustimmung (1+2/5)				
	kirch	Kult-kirch	rel	Kult-rel	Un-rel
Mein größter Wunsch ist es, einmal sterben zu können, ohne Schmerzen erleiden zu müssen	85 %	82 %	83 %	90 %	81 %
Der Gedanke an ein erfülltes Leben kann mir den Tod leichter machen	84 %	75 %	74 %	62 %	53 %
Wenn ich einmal sterben muß, möchte ich mein Sterben bewußt erleben, weil es ein Teil meines Lebens ist	57 %	39 %	47 %	30 %	25 %
Ich habe den dringlichen Wunsch, einmal im Kreise meiner Angehörigen sterben zu können	81 %	69 %	65 %	53 %	43 %
Es begrüßten den Vorschlag, Hospize zu errichten	85 %	80 %	78 %	81 %	79 %

Abbildung 4: Religion und Autoritarismus. Anteil der autoritären Personen

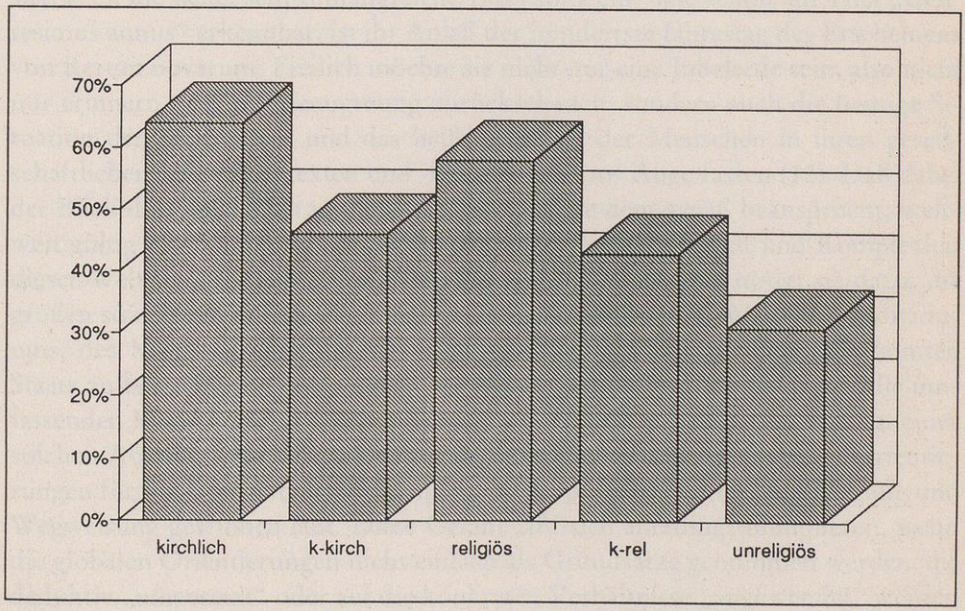
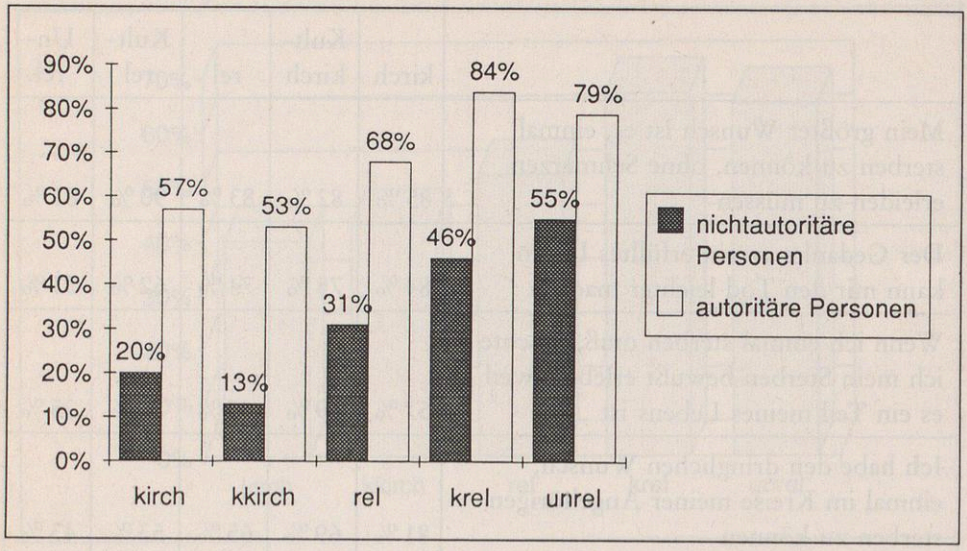


Abbildung 5: Autoritarismus mindert Wirkung der Religion.
Anteil der stark individualistischen Personen



Quellen der Abb.: Religion im Leben der Österreicher 1970–1990 (1,3–5); Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990 (2).

Konrad Hilpert

Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme

Die Enzyklika „Centesimus annus"

Mit Rerum novarum (1891) begann die Kirche auf ihrer höchsten offiziellen Ebene, den ihr in der Französischen Revolution und in deren Gefolge widerfahrenen Verlust ihrer staatlichen und rechtlich privilegierten Stellung nicht mehr vornehmlich als Unrecht zu beklagen, sondern als produktive Herausforderung zu begreifen: Indem sie die den Strukturwandel zur Industriegesellschaft begleitende Proletarisierung erheblicher Bevölkerungsteile als Problem der sozialen Gerechtigkeit deutete und ihre wesentliche Verbesserung zur Aufgabe des Staats erklärte, entdeckte sie Gesellschaft, öffentliche Meinung und politische Willensbildung als ein für sie wichtiges Verantwortungs- und Wirkungsfeld (vgl. Nr. 5). Dadurch gewann sie nicht nur selbst wieder an Vitalität, sondern wurde letztlich auch überhaupt erst lebensfähig unter den Bedingungen des modernen Verfassungsstaats.

In den Kontext der mit Rerum novarum beginnenden Lehrtradition ordnet sich auch die neue, sehr umfangreiche Enzyklika ein. Wie schon am Titel „Centesimus annus" erkennbar, ist ihr Anlaß der hundertste Jahrestag des Erscheinens von Rerum novarum. Freilich möchte sie nicht nur eine Jubelrede sein, also nicht nur erinnern und mit Genugtuung zurückschauen, sondern auch die heutige Situation der Menschheit und das heißt genauer: der Menschen in ihren gesellschaftlichen Lebenskontexten und -bedingungen ins Auge fassen (12). Daß dabei der Blick die ganze Welt umfaßt und das Gesagte demgemäß beansprucht, weltweit gültig zu sein, ist eine angesichts der Verschiedenartigkeit und Komplexität dieser Welt weitreichende Vorentscheidung. Denn einerseits nötigt sie dazu, die großen sozialen Probleme der Gegenwart nicht nur von der Warte des Individuums, des Mitglieds einer Interessengruppe oder des Bürgers eines bestimmten Staats zu betrachten, sondern auch vom Standpunkt eines Mitglieds der alle umfassenden Menschheit. Andererseits birgt sie aber auch die Gefahr, sich auf einer solchen Abstraktionsebene zu bewegen, daß sich aus den angebotenen Orientierungen für die konkreten und detaillierten Sachprobleme nur wenig Klärung und Wegweisung gewinnen läßt. Diese Gefahr läßt sich allerdings minimieren, wenn die globalen Orientierungen nicht einfach als Grundsätze genommen werden, die deduktiv „umgesetzt" oder auf die konkreten Verhältnisse „angewendet" werden

müssen, sondern wenn sie durch Reflexions- und Suchprozesse, die auf die konkreten regionalen, nationalen und mentalen Gegebenheiten, Probleme und Möglichkeiten eingehen, ergänzt werden, wie es beispielhaft im amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief, aber auch im Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe und – auf anderer Ebene – in manchen nachkonziliaren Synodendokumenten geschehen ist.

Komposition, Gedankenführung und Sprache

Centesimus annus (im folgenden: CA)[1] gliedert sich in eine Einleitung und sechs Kapitel, unter denen das dritte und vierte sowohl dem Umfang als auch und vor allem dem Inhalt nach die zentralen sind. In ihnen wird zunächst das Kennzeichnende der derzeitigen Weltsituation an den Geschehnissen des Jahres 1989 festgemacht; dabei werden die revolutionären Veränderungen in den Ländern Mittel- und Osteuropas in diesem Jahr nur als Höhepunkt einer Entwicklung gesehen, die „einen größeren Zeitbogen und einen breiteren geographischen Horizont" umfaßt (22); diese werden im weiteren Text als das Ende der aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangenen und im Abkommen von Jalta festgelegten Ordnung Europas (23) und als die Folgen der Ereignisse von 1989 für die Völker Europas und der Dritten Welt präzisiert (27–29).

Nach dieser zeitgeschichtlichen Verortung und der Analyse ihrer Gründe wendet sich das Dokument der Frage zu, die sich zwangsläufig daraus ergibt: Welcher Weg öffnet sich und welche Aufgaben stellen sich auf diesem Weg hier wie dort und insgesamt? Es geht also um die Marktwirtschaft und ihre sozial gerechte Gestaltung. Die Überschrift des vierten Kapitels deutet diese Zielvorstellung in einem harmlos erscheinenden, in Wirklichkeit aber äußerst spannungsvollen „und" an: Es geht um eine Ordnung von Gesellschaft *und* Wirtschaft, die die Bejahung des Privateigentums und die universelle Bestimmung der Güter, das bis auf die Kirchenväter zurückgehende Essential aller auf dem Evangelium basierenden Sozialreflexion, miteinander verbindet. Dazu müssen unter anderem die zentralen Begriffe und Kategorien aktualisiert werden. Ferner dürfen die Erfordernisse einer gerechten Gestaltung des Wirtschaftssystems nicht als distanzierte Sachprobleme abgehandelt werden; ihre menschliche Seite kommt erst dadurch in den Blick, daß auf konkrete Fehlformen, Problemgruppen und Mißverhältnisse verwiesen wird.

Eröffnet wird die Enzyklika durch eine ausführliche Würdigung von Rerum novarum, die nicht bloß deren Grundaussagen referiert, sondern sie auch in ihren zeitgeschichtlichen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Kontext stellt. Vor allem versucht sie, diesen klassischen Text mit den Augen und dem Wissen eines Menschen von heute zu lesen – ein Verfahren, für das auch ausdrücklich

der in der Literaturwissenschaft entwickelte Begriff der „relecture" in Anspruch genommen und das auch dem Leser selbst eindringlich empfohlen wird. Das zweite Kapitel nimmt den Zeitraum von Rerum novarum bis zur jüngsten Gegenwart in den Blick und ruft unter der Kategorie des jeweils Neuen einige besonders prägend gewordene Vorgänge und Veränderungen der Gesellschaftsgeschichte ins Gedächtnis; gleichzeitig und korrespondierend dazu bilanziert es die bisherige Entwicklung der Soziallehre.

Eine ähnliche Brückenfunktion zu den umgebenden Kapiteln wie das zweite hat auch das fünfte Kapitel. Denn im Grund geht es auch in ihm um die Gestaltung einer Wirtschaftsordnung, die Privateigentum und Markt mit der Bestimmung der Güter „für alle" vereinbart, also um das große Thema des zentralen vierten Kapitels. Dabei konzentriert dieses fünfte Kapitel seine Aufmerksamkeit freilich auf die Rolle, die dem Staat bei der Gestaltung von Wirtschaft und Sozialpolitik zufällt, und auf die strukturellen Voraussetzungen, die dazu gegeben sein müssen. Die mit dieser Beschreibung zwangsläufig verbundene Nennung der Grenzen der Staatstätigkeit (politisch sieht CA sie überschritten im Totalitarismus, was den Lebensstil betrifft, in einer ganz auf Nützlichkeit ausgerichteten – CA 29: „utilitaristischen" – Daseinsorientierung, sozialpolitisch in dem zum Fürsorgestaat hypertrophierten Wohlfahrtsstaat) schafft aber auch die Gelegenheit, den Beitrag der Kirche und ihre faktische und gewünschte Bedeutung für die Kultur zu verhandeln. Dies aber ist das eigentliche Thema des Schlußkapitels. In ihm wird sowohl der theologische Ort der Soziallehre im Gesamt des kirchlichen Handelns näher bestimmt als auch eindringlich appelliert.

Die Sprache der Enzyklika ist insgesamt wohltuend nüchtern, und in der Schilderung der Probleme ist ihr diplomatische Verklausulierung fremd. Auch inhaltlich wird die Gefahr überzogener Erwartungen gegenüber Moral und Ethik durch häufigere Hinweise auf spezielleres Fachwissen und auf die Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher, ökonomischer und demokratischer Prozesse gemindert (vgl. etwa 32.41.43.46.47.54.59).

Solche Nüchternheit verträgt sich allerdings durchaus mit dem Gestus des Lehrens, der in diesem Dokument stark durchscheint und in den Metareflexionen auch immer wieder artikuliert wird. Die Soziallehre wird hierbei als ein durch die Sozialenzykliken seit Rerum novarum aufgestelltes und jetzt durch CA erweitertes „Lehrgebäude" verstanden, das der Kirche „ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren, sie zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme anzugeben" (5). Auch wenn die Bedeutung der Inspiration durch weniger hochrangige Dokumente, der Anregung seitens wissenschaftlicher Studien von Laien, der Tätigkeit der katholischen Bewegungen und Vereine und der konkreten diakonischen Arbeit nicht unerwähnt bleibt (4.56), kann der Eindruck entstehen, daß Entwicklung und Geltendmachung der Soziallehre etwas Autarkes seien. Könnte die Hauptfunk-

tion solchen „Lehrens" aber nicht darin gesehen werden, Fragen aufzunehmen und öffentlich zu stellen, der Stimme derer, die keine Chancen haben, Gewicht zu verleihen, Denkprozesse anzuregen und bei Blockierungen wieder in Gang zu bringen, das gemeinsame Bemühen, dem Glauben im Alltag Relevanz zu verschaffen, zu ermuntern und Formen der Solidarität mit denen, die unter die Räder zu geraten drohen, zu stärken?

Man mag es für einen weiteren Ausdruck der impliziten Ekklesiologie ansehen oder es bloß für eine unreflektierte Fortsetzung eingeschliffener theologischer Sprechweisen halten, wenn bei der Nennung von Überlieferung als zentraler Aufgabe der Kirche der Grund als nur „von unseren Vätern im Glauben" gelegt erscheint (3) und bei der Schilderung von Nöten, die nicht bloß materiell und fachlich kompetente Behandlung erfordern, sondern eine, die auch auf die existentielle Dimension eingeht, nur zu „aufrichtiger brüderlicher Hilfe" aufgefordert wird (48) – und beides, obschon die ganze Enzyklika gerade mit der Bitte um die „mütterliche Fürsprache" Marias (62) endet.

Wer die Enzyklika liest, mag zunächst erschrecken über die Vielfalt der Themen. Nicht nur die gerechte Gestaltung der Marktwirtschaft und die in diesen Zusammenhang gehörenden Stichwörter und Fragen werden angesprochen und erörtert, sondern so gut wie alle großen Fragen, die die Menschheit und die öffentliche Diskussion in den Gesellschaften bewegen wie Unterentwicklung, internationale Verschuldung, Ökologie, Demokratie, Extremismus, Randgruppen, Armut, Friede, Abrüstung, Waffenexport. Selbst auf das Stichwort Fundamentalismus trifft man an mehreren Stellen.

Daß die mit diesen Stichwörtern signalisierten brennenden Fragen der Gegenwart als ethisch dringlich dargestellt werden, ist begrüßenswert: im Interesse der Betroffenen, weil es allgemein das Bewußtsein dafür schärft, daß soziale Vorgänge und Entwicklungen nicht einfach Ausdruck einer quasi-naturhaften Gesetzhaftigkeit, sondern beeinflußbares Ergebnis komplexen menschlichen Handelns sind; im „Interesse" eines ganzheitlicheren Glaubens, weil es dem immer noch verbreiteten Mißverständnis entgegenarbeitet, die Grundfunktionen der Kirche seien mit Verkündigung, liturgischer Feier und Seelsorge am einzelnen Individuum ausreichend beschrieben.

Freilich weckt ein so breites Spektrum von Themen auch Fragen wie zum Beispiel die, ob die einzelnen Gegenstände bei der zwangsläufigen Kürze innerhalb eines solchen Kontextes überhaupt sachgerecht und theoretisch verantwortlich zur Sprache gebracht werden können. Der Verfasser scheint diesen Einwand gespürt zu haben, denn er weist im Anschluß an den Artikel 36 von Gaudium et spes darauf hin, daß die „konkreten und erfolgreichen Modelle [für die Lösungen der aufgezählten Probleme] nur im Rahmen der jeweils verschiedenen historischen Situationen durch das Bemühen aller Verantwortlichen gefunden werden [können], die sich den konkreten Problemen in allen ihren eng miteinander ver-

flochtenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekten stellen" (43). Wenn an späterer Stelle außerdem die „Zuhilfenahme sämtlicher Beiträge der Wissenschaften und der Philosophie" (54) und die Notwendigkeit erwähnt wird, daß die Soziallehre „mit den verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, in einen Dialog" eintritt (59), darf man die Nennung der vielen Themen auch im Sinn eines Anstoßes und einer Zusage verstehen, daß speziellere Behandlungen dieser Themen nötig und erwünscht sind.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bedürfnis nach der Zusammengehörigkeit und inneren Konsistenz der vielen Themen. In einem Text, der von seinem Genus her möglichst knapp sein muß und der zugleich „die" soziale Problematik unserer Zeit fassen möchte, haben ausführliche Verbindungen und langwieriges Sichtbarmachen von ursächlichen Zusammenhängen keinen Platz; globale Zuordnungen und ein eher additives Nebeneinander genügen, schließen allerdings nicht aus, daß eine Passage als nachträglich eingeschoben wirkt bzw. ein Thema in seiner Nachbarschaft als deplaziert empfunden werden kann. Dies ist in CA vor allem dort der Fall, wo die Sprache auf die Kontextualität des Menschseins in einer Kultur und Nation kommt (24 sowie 50f.), aber auch bei der Kritik an den systematischen Kampagnen zur Geburtenkontrolle in Nr. 38 (diese kommt bereits in Nr. 33 vor, dort freilich systematisch besser integriert).

Umgekehrt verwundert es, wenn in einem so umfangreichen Thementableau bestimmte wichtige Aspekte nicht erwähnt werden. Obschon die Enzyklika selbst den Horizont des Übergangs ins dritte nachchristliche Jahrtausend aufspannt (3.62), findet das schon heute äußerst bedrängende Problem des *Bevölkerungswachstums*[2] weder bei der Darstellung der Dritte-Welt-Situation (33.52.58) noch im Zusammenhang der ökologischen Bedrohung (37f.) die notwendige Aufmerksamkeit, wenngleich beide Problembereiche durchaus als besorgniserregende Gefahren ernst genommen werden und ihre Bearbeitung als moralisch dringlich eingeschärft wird. Lediglich im Kontext der scharfen Verurteilung der systematischen Maßnahmen zur „Bevölkerungs-" (33) bzw. „Geburtenkontrolle" (39) in der Dritten Welt ist von „einer entstellten Auffassung des demographischen Problems" (39) die Rede – eine kryptische Formulierung, die auch den gutwilligsten Leser, der der Kritik an staatlichen Zwangsmethoden zur Einschränkung der Geburtenrate (nach chinesischem Vorbild) Berechtigung nicht abspricht, völlig allein läßt. Denn jedes informierte Nachdenken und jede praktische Bemühung um eine Zukunft der Menschheit, die auf Zynismen der Selbstregulierung durch katastrophische „Checks" (Malthus) wie Kriege, globale Hungerskatastrophen, Aids, Zugrunderichten der natürlichen Lebensgrundlagen u. ä. verzichtet, kann die Augen vor diesem Problem nicht verschließen.

Ein anderes Thema, das verwunderlicherweise nicht zur Sprache kommt, obschon es seit Jahren alle Diskussionen um soziale Gerechtigkeit durchzieht, ist

die Frage der Stellung der *Frau* in der Gesellschaft. Ausdrücklich tauchen die Frauen in CA überhaupt nur en passant auf, nämlich im Zusammenhang der in Rerum novarum postulierten Begrenzung der Arbeitszeit, der Hygiene und der Rücksichtnahme bei der konkreten Ausgestaltung der Arbeit (7.8.12); ferner im Zusammenhang der Aufzählung der Gruppen, die durch den Ausschluß von Eigentum, Wissen, Technik und Können marginalisiert werden, die mit der viel zu knappen, aber sachlich immerhin gewichtigen Feststellung endet, daß die Situation der Frau innerhalb der innergesellschaftlichen und weltweiten Randgruppen besonders schwer sei (33); schließlich ist von den Frauen noch die Rede anläßlich des Rückblicks auf die historischen Versuche, die soziale Botschaft des Evangeliums in die Praxis solidarischen Zusammenlebens zu übersetzen (57).

Das Scheitern des real existierenden Sozialismus

Mit Befriedigung darf man feststellen, daß die Enzyklika die in den Ereignissen des Jahres 1989 kulminierenden Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa behutsam und differenziert behandelt. Obschon dem Stolz über den Beitrag der Kirche (im Singular!) zu diesem Prozeß durchaus Raum gegeben wird (22f.) und die Bestätigung der Warnungen Leos XIII. vor dem marxistischen Sozialismus als dem falschen Weg zur Lösung der sozialen Probleme durch die jüngste Entwicklung der östlichen Staaten ausdrücklich vermerkt wird (12), entgeht CA nicht nur selbst der naheliegenden Gefahr, sondern warnt sogar eindringlich vor ihr, den Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme selbstgerecht und triumphierend auszukosten. Statt dessen wird die Aufmerksamkeit entschlossen auf die Ursachen des Zusammenbruchs gelenkt, auf die Subjekte, die den unerwarteten und aussichtslos scheinenden Kampf bestritten haben, und auf die Aufgaben, die sich für den Aufbau einer besseren Zukunft stellen.

Unter den Ursachen stellt CA zunächst zwei als besonders erwähnenswert heraus, nämlich die Verletzung der Rechte der Arbeit (23, wobei mit Stolz an die Initialfunktion der „Solidarność" in Polen erinnert wird) und die Untauglichkeit des Wirtschaftssystems. Dessen entscheidende Fehler werden in der Verletzung der Menschenrechte auf wirtschaftliche Initiative, auf Eigentum, auf wirtschaftliche Freiheit und im Ignorieren der kulturellen und nationalen Besonderheiten gesehen (24). Dazu kommt als weitere Ursache die Mißachtung der „Natur des Menschen, der zur Freiheit geschaffen ist", durch staatliche Willkür und Gewalt (25). Diese dritte Ursache wird noch einmal theologisch vertieft, indem das Vergessen der Tatsache, daß der Mensch auch zum Bösen fähig ist, als letzter Grund für die Absolutsetzung von Politik und Staat ausgemacht wird, aus der sich wiederum das lückenlose, alle Initiative und Kreativität erstickende System bürokratischer Kontrolle ergebe.

Bei der Würdigung der unzähligen und namenlosen Unbekannten, die den Sturz der alten Götzen herbeigeführt haben, streicht CA die Leiden und Opfer, die Mäßigung und das grenzenlose Vertrauen in Gott als beachtenswert heraus (25). Solche Erinnerung ist nicht unwichtig, gerät doch nach dem Eintreten des Erfolgs gerade dieser existentielle Einsatz so vieler als erstes in Vergessenheit. Noch stärker wird die Gewaltlosigkeit ihres Kampfes hervorgehoben (23.25). Er habe gezeigt, daß Verhandlung, Dialog, das Eintreten für die Wahrheit und der Appell an das Gewissen des Gegners eine machtvolle Alternative zum Einsatz von Gegengewalt sind.

Die Enzyklika läßt aber keinen Zweifel daran aufkommen, daß die eigentlichen Herausforderungen mit dem Zusammenbruch des alten Systems erst beginnen. In den betreffenden Ländern selbst habe die Vergangenheit eine schwere „Hypothek schmerzlicher Ungerechtigkeit und Verbitterung" hinterlassen (22); daß sie nicht zur unaufhörlichen Quelle von Haßausbrüchen, Konflikten und Niedergeschlagenheit wird, ist eine erste Sorge (27). Der moralische und materielle Wiederaufbau der geschädigten Wirtschaft und der konfliktären Gesellschaft ist die zweite zentrale Aufgabe (27). Dazu bedarf es energischer Anstrengungen, aber auch großer Geduld.

In Nr. 28 versucht CA, den reichen Ländern ihre Verantwortung zu solidarischer Hilfe bewußtzumachen, und zwar sowohl als eine Verpflichtung der Gerechtigkeit wie auch als Anliegen, das letztlich mit ihrem eigenen Interesse an dauerhaftem Frieden und gesichertem Wohlstand kongruiert. Nachdrücklich plädiert der Text hierbei gegen die Versuchung, die notwendigen Mittel für diese Hilfe aus einer Kürzung oder Verringerung der Mittel für die Dritte Welt gewinnen zu wollen, und schlägt statt dessen ein Bündel von außerordentlichen, aber sehr tiefgreifenden Maßnahmen vor, die von der Neudefinition der Prioritäten, aufgrund deren die wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen in den reichen Ländern getroffen werden, über die Umwidmung der durch die Abrüstung freiwerdenden Mittel bis hin zum Aufbau internationaler Konfliktlösungsverfahren reichen, die den Krieg als Mittel zur Durchsetzung von Rechtspositionen überflüssig machen (28).

Schließlich erkennt die Enzyklika eine zentrale Aufgabe auch darin, das Gewissen als letztverbindliche Instanz des Handels in den Ländern, in denen es bisher vom Anspruch des Staates her unterdrückt war, wieder in sein Recht einzusetzen. Dabei ist nicht nur an die Religionsausübung der einzelnen und an die Ermöglichung des institutionellen Wirkens von Kirche gedacht, sondern ausdrücklich und umfassender daran, die Verfestigung des Grundsatzes „Macht vor Vernunft" im Bewußtsein der Menschen aufzulösen und zu stürzen (vgl. 29).

Ja zur Marktwirtschaft, nein zum Kapitalismus ohne soziale Verbindlichkeiten

Aus der Sicht der Enzyklika bedeutet der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus, daß sowohl „auf der Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen ... der *freie Markt* das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein (scheint)" (34, vgl. 40), hingegen nicht, daß die freie Entfaltung der Marktwirtschaft die allmächtige Regulationsinstanz für das gesamte gesellschaftliche Leben sein darf. Geradezu leitmotivisch kehrt im Text die Warnung wieder, die westlichen Länder liefen Gefahr, das Scheitern des Kommunismus als einseitigen Sieg ihres Wirtschaftssystems zu nehmen und sich von der Aufgabe entlastet zu sehen, „an ihrem System die gebotenen Korrekturen vorzunehmen" (56, in der Sache gleich: 26.35.42, rückblickend auf Rerum novarum auch: 15). „Die Krise des Marxismus beseitigt nicht (schon) die Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt", von denen der Marxismus in der Vergangenheit seinen Zulauf bezog (26). Sein Zusammenbruch „beseitigt sicher in vielen Ländern ein Hindernis in der sachgemäßen und realistischen Auseinandersetzung mit diesen Problemen, aber das reicht nicht aus, um sie zu lösen" (42).

Der entscheidende Gesichtspunkt für die positive Bewertung der Marktwirtschaft ist freilich nicht nur in der Gewährleistung einer ausreichenden Versorgung mit Gütern und in der höheren Produktivität zu sehen, die die Massenarmut und Not des beginnenden Industriezeitalters beträchtlich zurückzudrängen vermocht und mehr Sicherheit und einen erheblichen Zuwachs an freier Zeit ermöglicht hat. Vielmehr erkennt die Enzyklika ausdrücklich auch die ethisch positive Bedeutung des Marktes und des Unternehmens an, allerdings nur, wenn beide auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind (43).

Der Weg, auf dem sie zu dieser positiven Wertung von Markt und Unternehmen gelangt, setzt bei einer zeitgerechten Reformulierung der klassischen Produktionsfaktoren ein, unter denen der Arbeit die eigentliche Schlüsselrolle zugesprochen wird. Der Sicht von CA zufolge ist die Arbeit in der heutigen Gesellschaft von vornherein eine soziale Tätigkeit, insofern sie immer mit den anderen und für die anderen getan wird (31.32.43). Sie steht in einer „Solidaritätskette", die auch unabhängig von ihrer mentalen Vergegenwärtigung bei den Lieferanten anfängt und bis zu den Konsumenten reicht. Eigentum – darunter fallen außer dem Bestand an Maschinen und Produktivmitteln (Kapital) auch neue Formen wie „der Besitz von Wissen, von Technik und von Können" (32) – ist gerechtfertigt, wenn es nutzbringender Arbeit dient und nicht im Gegenteil dazu, solche zu behindern, um aus ihrer Unterdrückung oder Ausbeutung Gewinn zu erzielen (43).

Um die Zusammenarbeit im Produktionsprozeß zu organisieren, seinen Verlauf zu planen und ihn in verantwortlicher Berücksichtigung der Risiken auf die

Bedürfnisse der Menschen abzustimmen, bedarf es schließlich auch des Unternehmens. Als sein Zweck erscheint „nicht bloß die Gewinnerzeugung, sondern auch die Verwirklichung als Gemeinschaft von Menschen" (35). Der Unternehmer wird hier nicht mehr einfach in der Rolle des Kapitalgebers und allein Bestimmenden gesehen, sondern primär als Initiator und Organisator von Arbeitsgemeinschaften im Dienst der Gesamtgesellschaft und insofern als Verkörperung der in der Ressource Mensch liegenden Fähigkeiten, Arbeitsprozesse zu veranstalten, die die Produktivkraft der Erde entfalten (vgl. 32 u. 35).

Freilich liegt der Enzyklika sehr daran, daß trotz dieser grundsätzlich positiven Sicht von Markt, Privateigentum, Investition, Unternehmertum und sogar Gewinn doch auch die Gefahren und faktischen Defizite, die mit dieser Form des Wirtschaftens zusammenhängen, gesehen und als Herausforderung zur Korrektur begriffen werden. Diese bestehen nach drei Seiten hin. Der *erste* Problemkreis wird darin gesehen, daß viele „Menschen, vielleicht die große Mehrheit ... heute nicht über die Mittel (verfügen), die ihnen tatsächlich und auf menschenwürdige Weise den Eintritt in ein Betriebssystem erlauben, in dem die Arbeit eine wahrhaft zentrale Stellung einnimmt" (33). Konkret aufgezählt werden diejenigen, die keine Chance haben, die Grundkenntnisse zu erwerben, um „ihre Kreativität zum Ausdruck zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit zu entfalten" (33), und jene, die in einem Milieu leben müssen, „wo der Kampf um das Notwendigste den absoluten Vorrang hat" und eine „erbarmungslose unmenschliche Ausbeutung" nach den „Regeln des Kapitalismus der Gründerzeit" herrscht (33). Beide Formen von Armut sind vor allem in den Dritte-Welt-Ländern verbreitet, doch haben sie der Enzyklika zufolge auch Entsprechungen in den sogenannten neuen Armen in den Industrieländern, unter denen die, die mit der Schnelligkeit des Wandels nicht mehr Schritt halten können, die Alten, die Jugendlichen, „denen der Einstieg in die Gesellschaft nicht gelingt", und die sozial Schwachen insgesamt eigens erwähnt werden (33).

Ein *zweiter* Problemkreis liegt darin begründet, daß der Markt als Instrument der Steuerung „nur für jene Bedürfnisse (taugt), die ‚bezahlbar' sind ... und für jene Ressourcen, die ‚verkäuflich' sind" (34). Eine Gefahr besteht deshalb, weil es auch – und zwar viele – „menschliche Bedürfnisse (gibt), die keinen Zugang zum Markt haben"; wenn diese der „Logik des Austausches gleicher Werte und der für sie wesentlichen Formen der Gerechtigkeit" unterworfen werden, geraten sie unter die Räder (34). Damit dies nicht geschieht und die Grundbedürfnisse (CA 34: „zu überleben und einen aktiven Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit zu leisten") gewährleistet sind, muß der Markt kontrolliert werden. Dies aber ist die Aufgabe der sozialen Mächte, insbesondere der Gewerkschaften (35), und des Staats (35.40). Sie erfüllen ihre Steuerungsfunktion zugunsten des Menschen, indem sie für den Schutz der Subjektivität einerseits und für Möglichkeiten von Partizipation im Wirtschaftsprozeß andererseits eintreten (vgl. 35).

Als *dritter* Problemkreis wird die ökologische Situation angesprochen, wobei die Zerstörung der natürlichen (im Sinn von: nichtmenschlichen) Umwelt und die der humanen Lebenswelten eng zusammengesehen werden. Die Marktwirtschaft macht sich zwangsläufig zu ihrem Komplizen, wenn sie die gemeinsamen Güter als freie betrachtet und zuläßt, daß sie so behandelt werden. Die Mechanismen des Markts für sich sind nämlich nicht in der Lage, dasjenige in genügender Menge zu erhalten, von dem alle leben, was aber nicht individuell aufgeteilt werden kann: Schönheit der Natur, Artenvielfalt, gute Luft, sauberes Wasser usw., aber auch ein dem Leben, der Bindung und der Solidarität günstiges soziales Milieu. Auch diesbezüglich wird die Begrenzung des Markts als Pflicht des Staates dargestellt (40).

Auf den entscheidenden Punkt gebracht wird das im Kapitel über die Marktwirtschaft aus der Sicht der katholischen Soziallehre Gesagte in der abschließenden Frage, ob nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und obendrein jenes Modell, nach dem weltweit der wahre wirtschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt anzustreben sei. Die Antwort auf diese Frage besteht in einer – in den früheren Sozialenzykliken oft vermißten – Klärung des Begriffs Kapitalismus und fällt zweifach aus:

„Wird mit ‚Kapitalismus' ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, ist die Antwort sicher positiv. ... Wird aber unter ‚Kapitalismus' ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ" (42).

Phänomene der Entfremdung in der real existierenden Marktwirtschaft

Auch eine gut funktionierende und sozial disziplinierte Marktwirtschaft kann nicht ausschließen, daß ihr Erneuerungspotential einseitig und letzten Endes zu Lasten des Menschen realisiert wird. Die Enzyklika erkennt in den heutigen marktwirtschaftlichen Gesellschaften vor allem zwei Bereiche, in denen solche Reduktion geschieht oder droht: die Organisation der Arbeit und der persönliche Lebensstil der vielen. Arbeit kann auch dann, wenn sie gut bezahlt wird, so organisiert sein, daß sie die Möglichkeit, Ausdruck des sich verwirklichenden arbeitenden Menschen zu sein und wenigstens ein Mindestmaß an solidarischer Verbundenheit erfahrbar zu machen, von vornherein und prinzipiell vernachlässigt. Die Arbeit wird dann trotz guter Bezahlung ausschließlich unter der Perspektive maximaler Erträge gesehen und zwangsläufig der Mensch bloß als Mittel (41).

Dieselbe Verkehrung von Mittel und Ziel, die hier gegenüber anderen – den

Arbeitenden – praktiziert wird, kann aber auch bezüglich der eigenen Person stattfinden. Dies ist der Fall, wenn der Mensch es in seiner praktischen Lebensorientierung „ablehnt, über sich selbst hinauszugehen" (41). Hierin besteht der Grundfehler des konsumistischen Lebensstils: Statt nach „dem Wahren, Schönen, Guten" zu suchen (36) sowie Selbsthingabe und „Bildung einer an seiner letzten Bestimmung orientierten echten menschlichen Gemeinschaft" zu leben (41), läßt sich der Mensch hier von Dingen, Stimmungen und Tätigkeiten beherrschen, die man kaufen, besitzen und genießen kann oder die solches auch nur versprechen.

Beim Konsumismus handelt es sich freilich nicht bloß um ein fragwürdiges Verhalten von einzelnen, sondern – wie richtig gesehen wird – um ein gesellschaftliches Phänomen, das die Schaffung von neuen, „künstlichen" Bedürfnissen durch Produktion und Konsum und eine Lebenswelt voraussetzt, die – gleichsam als Korrelat der Wirtschaftsweise – das Verlangen nach Besitzen und Genießen kultiviert und sich dabei durch andere Aspekte der Realität nicht mehr selbst relativiert (vgl. 36). Insofern sind verbreiteter Drogenkonsum, Pornographie und andere Konsumismusformen „Anzeichen einer ernsten Funktionsstörung des Gesellschaftssystems" (36). Von den ebenfalls neuen „höheren Formen der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse" unterscheiden sich die künstlichen Bedürfnisse durch die Blockierung der Persönlichkeitsbildung, durch ihren Materialismus und ihren letzten Endes gemeinschafts- und lebensfeindlichen Effekt (36; vgl. auch schon: 19).

Zur Beschreibung des Konsumismus als spezifischer Gefahr der entwickelten marktwirtschaftlich ausgerichteten Gesellschaften greift CA jene typologische Charakterisierung von kollektiven Lebensstilen auf, die schon die Pastoralkonstitution[3] und die beiden Entwicklungsenzykliken[4] verwendet hatten, nämlich die Unterscheidung von „Haben" und „Sein" (36). Mit dem Haben ist jene Grundorientierung gemeint, die stets Neues braucht, um es dann möglichst ausschließlich für sich selbst zu genießen. Ihr Gegenstand ist weniger das zum Leben unbedingt Notwendige als solches, was die Qualität des Lebens steigert. Aber nicht das Haben als solches ist schon fragwürdig, sondern seine Überschätzung und Verabsolutierung. Diese nämlich erstickt die tieferen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen, eben diejenigen, die auf das Sein und das Wachsen im Sein zielen und mit Sinn, Wahrheitssuche, Solidarität und Selbsthingabe zu tun haben (vgl. 36 u. 41).

Es kann freilich nicht im Sinn der Enzyklika liegen, daß ihre Gesellschaftskritik gleichsam von hinten her als Bestätigung der marxistisch-kommunistischen Gesellschaftstheorie mißverstanden wird, nachdem sie zuvor deren Scheitern festgestellt hat. Deshalb formuliert CA ihre Kritik an fragwürdigen Auswüchsen der Konsumgesellschaft in einem zweiten Gedankengang auch mit Hilfe der Kategorie der Entfremdung, die in der marxistischen Kritik der bürgerlich-kapitali-

stischen Gesellschaft eine zentrale Stellung einnimmt. Um nicht Opfer falscher Alternativen und Vereinnahmungen zu werden, stellt der Text wiederum zunächst fest, „daß der Kollektivismus die Entfremdung nicht beseitigt, sondern noch (gesteigert hat), weil der Mangel am Notwendigsten und das wirtschaftliche Versagen hinzukommen" (41). Dies schließt aber – so die zweite, ebenso bestimmte Feststellung – nicht aus, daß „die Entfremdung mit dem Verlust des wahren Lebenssinnes auch in den westlichen Gesellschaften eine reale Gegebenheit ist" (41).

Die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft in der Enzyklika unterscheidet sich auch darin grundlegend von der des Marxismus, daß sie die Entfremdungen zwar als systemspezifisch ansieht, aber zugleich als durchaus vermeidbar bzw. korrigierbar. Infolgedessen plädiert sie nicht für eine Alternative zum bestehenden marktwirtschaftlichen System, den sogenannten dritten Weg also, sondern für die innere Ergänzung, Beschränkung und Lenkung durch eine Zivilisation der Humanität. Dazu notwendig ist ihr zufolge unter anderem „ein groß angelegtes erzieherisches und kulturelles Bemühen, das die Erziehung der Konsumenten zu einem verantwortlichen Verbraucherverhalten, die Weckung eines hohen Verantwortungsbewußtseins bei den Produzenten und vor allem bei den Trägern der Kommunikationsmittel sowie das notwendige Eingreifen der staatlichen Behörden umfaßt" (36). Auch an späteren Stellen (z. B. 41) wird auf die Schlüsselrolle der Massenmedien verwiesen und damit implizit die Aufgabe verknüpft, die Konsumenten zur kritischen Prüfung der in ihnen verbreiteten Moden und Meinungstrends zu befähigen.

Theologische Positionsbestimmungen

Die Enzyklika versucht an keiner Stelle, die Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft, wie sie im 19. Jahrhundert geschah, und heute sowohl in Osteuropa als auch weltweit die einzige Chance zu einer „Hebung der Armen" (28) ist, und die Zentrierung der ökonomischen Prozesse um den Markt aufzuhalten oder zu diskreditieren; ja, sie bejaht mit erstaunlichen Worten sogar den modernen Pluralismus (46). Das Anliegen, für das sie sich stark macht, ist aber wohl, die Folgewirkungen für die Menschen und ihre Lebenszusammenhänge wahrzunehmen und zu verhindern, daß sie in den Sog einer totalitären und erbarmungslosen Ökonomisierung geraten. Ihre Warnung vor einer „‚Vergötzung' des Markts" (40) ist nicht als Plädoyer für die Restitution traditionaler Verhältnisse zu verstehen, sondern als Aufforderung zu innerer Korrektur und Steuerung einer insgesamt positiv bewerteten Entwicklung zur modernen Gesellschaft im Interesse des Gemeinwohls. Das „Neue" der jeweiligen Situation erscheint nicht als Chiffre für die Auflösung gottgegebener Sozialordnungen und für die Zu-

rückdrängung der Moral, wie dies in vielen kirchlichen Dokumenten nach der Französischen Revolution der Fall war und auch am Anfang von Rerum novarum nachklingt, sondern geradezu als Topos (3.26.61.62), der die doppelte Aufforderung enthält: die soziale Realität wahrzunehmen, die „uns umgibt und in (die) wir gewissermaßen eingetaucht sind" (3), und sie als Herausforderung „an die menschliche Freiheit zur Mitarbeit am Heilsplan Gottes" (26) zu begreifen, das heißt eben nicht als mechanistisches Ergebnis oder unabänderliches Fatum.

Um so verwunderlicher ist es, daß in Nr. 14 der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt für die anthropologischen Grundirrtümer des Sozialismus im Rationalismus der Aufklärung gesehen wird. Hier sei nämlich die Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte mechanisch verstanden worden. Auch wenn das entscheidende Zwischenglied in dieser nur grob angedeuteten Ahnenkette der Atheismus ist (was sich übrigens nur schwer mit der am Ende der Enzyklika zum Ausdruck gebrachten Hoffnung in Übereinstimmung bringen läßt, „daß auch jene große Gruppe, die sich zu keiner Religion bekennt, dazu beitragen kann, der sozialen Frage das notwendige sittliche Fundament zu geben", 60), läuft hier eine ungute theologische Tradition weiter, die in der Aufklärung nichts anderes als innergeschichtliche Herstellung des Reichs Gottes, Diskreditierung von Autorität und Tradition sowie Bestreitung von Offenbarung erkennen konnte. Dabei bleibt völlig unberücksichtigt, welch erheblicher Teil der politisch-ethischen Kultur, die in CA ausdrücklich bekräftigt wird, gerade der Aufklärung zu verdanken ist: die Idee der Menschenrechte (21.47), die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit (9.29), die Durchsetzung einer auf Freiheit, Gerechtigkeit und Partizipation aufruhenden demokratischen Ordnung (46.47), der Grundsatz der Gewaltenteilung als Machtbegrenzungsinstrument (44), die Möglichkeit einer nichtfundamentalistischen Sicht von Glauben im Verhältnis zu Gesellschaft und Politik (29.46), um nur diese zu nennen.

Es wäre erstaunlich, würde ein so wichtiges Dokument nicht auch auf jene theologische Strömung eingehen, die zumindest die Problematik der Dritten Welt und die theologischen Gründe für die politisch-gesellschaftliche Verantwortung der Kirche nachdrücklich und innerkirchlich spannungsvoll aufgegriffen hat, nämlich die Befreiungstheologie. Explizit geschieht das im Abschnitt mit der Nummer 26, der an die Erörterung der unaufhebbaren Differenz zwischen Reich Gottes und der politischen Formierung der Gesellschaft anschließt. Unter Bezugnahme auf die zweite Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zur Befreiungstheologie wird der positive Wert einer „authentischen Theologie der umfassenden menschlichen Befreiung" anerkannt und „das ehrliche Verlangen, auf der Seite der Unterdrückten zu stehen", gewürdigt. Gleichzeitig ist von Unzulässigkeiten an jenen Versuchen die Rede und von der Notwendigkeit, nach den Umwälzungen in Osteuropa die diversen Versuche zu einem „gar nicht möglichen Kompromiß zwischen Marxismus und Christentum" zu revidieren.

Als Basis für die Theorie und Praxis der Befreiung werden anstelle des Marxismus die Soziallehre sowie der „konkrete Einsatz" und die Hilfe der Kirche „für den Kampf gegen die Ausgrenzung und das Leiden" angeboten.

Diese als Bezugspartner angebotene Soziallehre ist freilich nicht mehr einfach die alte, sondern hat wichtige Grundanliegen der Befreiungstheologie in sich aufgenommen: allen voran die vorrangige Option für die Armen (11 u. 57, der Sache nach auch 52), die entscheidende Bedeutung von Strukturen und die Möglichkeit der strukturellen Sünde (38), den engen Zusammenhang zwischen Befreiung und Entwicklung (26, de facto auch 52), wobei bei beiden Kategorien auf ein umfassendes Verständnis Wert gelegt wird. Die in Konsequenz der Dependenztheorie favorisierte Strategie der Abkoppelung vom Weltmarkt (self reliance) wird freilich als durch die jüngsten Erfahrungen widerlegt betrachtet (33); statt dessen wird energisch der gerechte Zugang zum Weltmarkt gefordert (33.35). Schließlich ist das in der Enzyklika praktizierte Ausgehen von einer Schilderung und Analyse der historisch-konkreten Vorgänge und Gegebenheiten dem befreiungstheologischen Denken der Sache nach sicher näher, als es eine auf die Thematisierung des geschichtlichen Kontexts verzichtende Wiederholung und Systematisierung der klassischen sozialphilosophischen Prinzipien und allgemeinen Anwendungsreflexionen gewesen wäre. Eine Schwierigkeit, von seiten der Befreiungstheologie unbefangen gewürdigt und als wichtiger Bezugstext ihrer Praxis rezipiert zu werden, könnte freilich in einem ganz anderen Sachverhalt liegen: Den Schwerpunkt der Enzyklika bilden eindeutig die Vorgänge in Europa, auch wenn dabei die ganze Welt und die ganze Menschheit im Blick sind.

Blickrichtung und tote Winkel

Indem sich die Enzyklika nicht nur an die Mitglieder der katholischen Kirche, sondern an alle Menschen guten Willens wendet, läßt sie es sich nicht bloß gefallen, „von außen" betrachtet und gelesen zu werden, sondern fordert auch ausdrücklich dazu auf. „Außen" – das können die Angehörigen anderer Konfessionen und anderer Religionen sein, an die im Schlußteil der Enzyklika ausdrücklich appelliert wird (60, vgl. auch 22). Zu den Adressaten „außen" gehört aber auch „jene große Gruppe, die sich zu keiner Religion bekennt" (60). Insofern der Glaube heute immer in einer sozialen Umgebung, die weltanschaulich plural ist, also in unabweislicher Anfechtung gelebt werden muß, gehört die Betrachtung „von außen" aber auch zu jeder redlichen gläubigen Existenz, die sich der Wahrnehmung ihrer eigenen Umgebung nicht a priori verschließt.

Für alle diese Gruppen gilt, daß sie die Enzyklika nicht einfach nur hinsichtlich des in ihr inhaltlich Gesagten hören, sondern auch und möglicherweise sogar vor allem darauf achten, wie die Forderungen, die hier erhoben werden, in der

Kirche selbst verwirklicht sind. Das ist übrigens auch dem Verfasser der Enzyklika völlig klar, wenn er erklärt: „Die Kirche ist sich heute mehr denn je dessen bewußt, daß ihre soziale Botschaft mehr im Zeugnis der Werke als in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Logik Glaubwürdigkeit finden wird" (57).

Um so mehr muß es erstaunen, daß die Enzyklika die Kirche nur als das Subjekt von Belehrung und als Trägerin gesellschaftlicher Diakonie (besonders 49 u. 57, im weiteren Sinn auch 53–61) thematisiert, der Blick in ihren Binnenraum hingegen vollständig fehlt. Ob beim uneingeschränkten Lob für die Gewerkschaften (35) oder bei der Würdigung des Prinzips der Gewaltenteilung (44), der kaum jemals so deutlich ausgefallenen Bejahung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (46f.), der immer wiederkehrenden Forderung nach Beteiligung (besonders 28.35.46) oder auch bei der heftigen Kritik an „neuen Formen eines religiösen Fundamentalismus" (29.46) – überall wird so gesprochen, als beträfe dies ausschließlich Gesellschaft und Politik. Die Enzyklika läßt hier eine wichtige Chance ungenutzt, die Glaubwürdigkeit ihrer so wichtigen Botschaft zu stärken. Schon eine pauschale Andeutung, daß in diesen Punkten Spannungen und Defizite bestehen (oder noch vorsichtiger: bestehen können), hätte ihr in den Augen vieler mehr Gewicht gegeben. Denn unbeschadet all dessen, was Kirche theologisch repräsentiert, ist sie allemal selbst eine soziale Realität, die in der Gesellschaft und in der Weltöffentlichkeit existiert. Als solche aber ist sie „im sozialen und politischen, ja auch im ökonomischen Bereich eine ins Gewicht fallende Realität, ein Sociologicum, ein Politicum, ja sogar ein Oeconomicum von erheblichem Gewicht"; daher kommt sie nicht umhin, „sich ständig zu fragen und Rechenschaft zu geben, wie sie sich zu verhalten, was sie zu tun und was sie zu unterlassen ... habe, damit ihr Gewicht sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern zugunsten der Gerechtigkeit auswirkt, nicht dazu beiträgt, bestehende Unrechtsstrukturen zu verfestigen, sondern sie abzubauen und zu beseitigen. *Dieses* Mindestmaß an ‚Politik', diese Bedachtnahme auf die unvermeidlichen Auswirkungen all ihres Tuns und Lassens im politischen, sozialen und ökonomischen Raum kann die Kirche sich überhaupt nicht ersparen." [5]

ANMERKUNGEN

[1] Zugrunde gelegt ist die dt. Übersetzung in der vom Pressedienst der Dt. Bischofskonferenz am 30. 4. 91 veröffentlichten vorläufigen Fassung. Bei Zitaten wurden im allgemeinen die Hervorhebungen weggelassen.

[2] S. dazu die jüngsten Zahlen im diesjährigen Weltbevölkerungsbericht des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA). Eine ausführliche Zusammenfassung darüber: FAZ 14. 5. 91.

[3] Gaudium et spes 35 (dt. Text u. a. in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hrsg. v. Bundesverband der KAB, Köln[7]1989).

[4] Populorum progressio 19.51; Sollicitudo rei socialis 28 (dt. Text u. a. in: Texte zur katholischen Soziallehre, a. a. O.).

[5] O. v. Nell-Breuning, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung (Freiburg 1979) 202, 210.

Ottmar Fuchs

„Lumko" – ein leises Wort für einen kräftigen Aufbruch

Lumko ist ein Missionsinstitut in einer der schier unendlichen, weitläufigen Vorstädte von Johannesburg in Südafrika. Ursprünglich ist Lumko der Familienname derer, auf deren Gebiet das „alte Lumko" in der Diözese Queenstown stand: eine Bildungsstätte für Katechisten/innen, anfangs insbesondere für den Bereich der Xhosa in Südafrika (mit der entsprechenden Übersetzungsarbeit der Katechismen und liturgischer Gesangs- und Gebetbücher). Mit dem Wechsel in eine aufgegebene Oblatenniederlassung in Germiston hat das Institut 1985 auch den Namen mitgenommen, weiterhin unaufdringlich, ohne jenes Gehabe, das in der Selbstbenennung bereits alle inhaltlichen Optionen aufnehmen möchte. Aber so ganz inhaltsleer ist der Name nicht: In der Xhosa-Sprache heißt Lumko soviel wie „Weisheit".

Nicht nur für deutsche Christen ist Lumko seit den 70er Jahren besonders mit zwei Namen verbunden: Oswald Hirmer und Fritz Lobinger, beide Priester aus der Diözese Regensburg, seit 1957 in Südafrika, mit einer zweijährigen Unterbrechung, 1969 und 1970 in Münster, wo sie unter anderem bei Adolf Exeler ihre bisherigen Erfahrungen in Promotionen reflektierten [1]. Der Zeitpunkt dieser wissenschaftlichen Arbeiten läßt schon erahnen, wie sehr die Theologie des gerade eben zu Ende gegangenen Zweiten Vatikanums ihre Überlegungen bestimmte.

Oswald Hirmer arbeitet und lebt bis heute in Lumko, zusammen mit einem Team von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen. Rektor des Instituts ist der englische Franziskaner Anselm Prior, der schon 24 Jahre in Südafrika arbeitet und vor fünf Jahren in das Team aufgenommen wurde. Fritz Lobinger ist seit drei Jahren Bischof in der Diözese Aliwal North.

Lobinger und Hirmer hatten ihre Tätigkeit im Kontext der versorgenden Kolonialkirche begonnen: „In diesen zwölf Jahren habe ich nach Herzenslust mitgeholfen, die ‚Kolonialkirche' zu festigen. Eine bayerische Volkskirche entstand, mit barockem Einschlag. Kirchenlieder wie ‚Stille Nacht' oder ‚Meerstern, ich dich grüße' klangen recht bayerisch-heimatlich. Die Herrgottsschnitzer von Oberammergau versorgten uns mit Kreuzen, wir bauten Schulen und Kirchen und ließen auch einige Glocken aus Bayern kommen, damit ja alles mit rechten Dingen zuginge. So erklang also die bayerische Volkskirche in dunklen und hellen Tönen im Ostkapland am Indischen Ozean." [2] Dann allerdings, angetrieben von eigenen bisherigen pastoralen Erfahrungen, verbunden mit dem neuen Kirchenbild des Zweiten Vatikanums und mit Aufbruchbewegungen, insbesondere

auch in der christlichen schwarzen Bevölkerung, ging das Umdenken und Umhandeln ziemlich schnell. Ost- und südafrikanische Bischofskonferenzen 1973, 1976 und 1979 formulierten (nicht zuletzt unter Mitarbeit von Lobinger und Hirmer) mehrmals die Option für eine Kirche, die sich durch Teilhaben und Teilnehmen aller Gläubigen ereignet. Die Laien sind nicht nur Empfänger der Botschaft und der Sakramente aus der Hand der Priester, sondern haben selbst in den Sakramenten der Taufe und Firmung die Berufung zur eigenständigen und authentischen Auferbauung der Kirche im Glauben und Handeln.

Eben dies ist gleichzeitig der Weg zu einer Kirche, in der die afrikanische Bevölkerung zu sich selbst, zu ihrer eigenen Erfahrung, zu ihrem Leiden und zu ihren Notwendigkeiten stehen kann, als der Weg zu einer Inkulturation des Evangeliums, die nicht kolonialistisch von der europäischen Kirche mittels ihrer inkulturierten Kirchlichkeit diktiert wird, sondern die wirklich die Kultur und Geschichte der in Afrika lebenden Menschen als Basis ihres Selbstvollzugs aufnimmt. Kardinal Malula von Kinshasa (Zaire) hat dies folgendermaßen formuliert: „Inkulturation ist letztlich nichts anderes als die Antwort, die Menschen Gott geben, entsprechend dem, was sie sind, und entsprechend dem Milieu, in dem sie leben." Und: „Es geht einfach darum, Menschen in ihrer Tiefe, in ihren Kraftquellen, aus denen sie leben, zu evangelisieren."[3] Die Kirchen der ersten Welt dominieren dann nicht die Kirchen der anderen Erdteile, sondern teilen mit ihnen das Evangelium und ziehen ihre Inkulturationsanteile zurück, damit die einheimischen Kirchen anwachsen können (nachdem schon über Jahrhunderte hinweg kolonialistisch missioniert wurde, indem man nämlich die eigene Kultur genauso unproblematisierbar als die bessere ausgegeben hat, wie man das Evangelium für sich als sakrosankt glaubte). Es geht demnach um einen religionspolitischen Rückzug aus besetzten Gebieten, damit die dortigen Völker ihre Freiheit erlangen, eigenständig ihre Kirchen aufbauen und entsprechend ihrer Identität gestalten können.

„Kleine christliche Gemeinschaften"

Das entscheidende Stichwort wird spätestens Mitte der siebziger Jahre (ermutigt durch entsprechende Passagen aus dem apostolischen Schreiben von Paul VI. „Evangelii nuntiandi") der Ausdruck der „Small Christian Communities". Ziel dieser Kirchen im kleinen nachbarschaftlicher Überschaubarkeit ist, die Kluft zwischen Religion und täglichem Leben zu überbrücken. Der Begriff „tägliches Leben" meint dabei tatsächlich alle Lebensbereiche und bezieht sich nicht nur auf das Familienleben, sondern auf alle vielfältigen Beziehungen zur sozialen Verantwortung und zur Gesellschaft[4]. Die gefragten und verantwortlichen Subjekte dieser Aufgabe sind die Christen selbst. Wer anders könnte auch ihr tägli-

ches Leben zur Sprache bringen. Wer anders aber auch als sie könnte *ihren* Glauben zum Ausdruck bringen, und was er mit ihrem Leben, mit ihrem Leiden und mit ihrer Freude, mit ihren Ängsten und Hoffnungen zu tun hat[5].

Seitdem hat sich das Lumko-Institut auf die Ermöglichung, Entstehung und Gestaltung solcher christlicher Gemeinschaften in Südafrika konzentriert: einmal durch Ausbildungskurse für diejenigen, die darin Leitungsaufgaben übernehmen, zum anderen durch eine beständige Arbeit am Schulungs- und Trainingsmaterial für entsprechende Programme. Einheimische Künstler gestalten die vielen Bilder, die die Texte begleiten und als Posters für die Gruppenarbeit erhältlich sind.

„Eingeweihten" ist der Name „Lumko" schon seit geraumer Zeit auch hierzulande bekannt, insbesondere durch die dankenswerte Übersetzungs-, Publikations- und Bildungsarbeit von Missio München und Aachen[6]. Das pastorale Konzept von Lumko ist es allerdings wert, einem größeren Kreis deutschsprachiger Kirche und Theologie zur Kenntnis zu gelangen. Viel wird man davon lernen dürfen, selbstverständlich nicht im Sinn kopierender Übertragungen, sondern auf der Suche nach entsprechenden Anregungen, Infragestellungen und Transformationen, die wir von dort bei uns in unserer Situation ankommen lassen.

Noch mehr wird man dieser Bewegung innerhalb der Weltkirche neben den Theologie- und Praxisgestaltungen der sogenannten ersten Welt auf der einen und der Befreiungspraxis und -theologie der lateinamerikanischen Länder auf der anderen Seite einen ähnlich gewichtigen Platz in unserem Bewußtsein einräumen dürfen. Immerhin faßt die Pastoral der Small Christian Communities (SCC) in vielen Teilen Afrikas, in Indien und Indonesien, in Singapur und auf Taiwan, in Neuseeland und Australien, nicht zuletzt in Europa Fuß, nicht nur über den weltweiten Versand des Lumko-Materials (das mittlerweile aus 30 Programmen besteht; besonders bekannt wurde das Material zum „Bible Sharing", zum Bibel-Teilen, und zu „Our Journey Together"), sondern auch durch permanente Einladung der Lumko-Ausbilder in viele Diözesen der Welt. Oswald Hirmer beispielsweise ist nur noch die geringste Zeit im Jahr in Lumko selbst erreichbar.

Fast unbemerkt von den und neben den „großen" pastoralen und theologischen Konzepten, die auch bei uns in vielen Publikationen vertreten sind, ist hier in Afrika und weit über Afrika hinaus eine pastorale Praxis entstanden, die in der Ausdifferenzierung ihrer theologischen Grundlagen und Konsequenzen zurückhaltend ist, aber mit kräftigen Schritten kirchliche Wirklichkeit gründlich verändert und gestaltet. Horst Bürkle trifft diesen Sachverhalt, wenn er ausführt, daß das „Gewicht dessen, was in der afrikanischen Christenheit an eigenständigem Ausdruck und an kirchlicher Gestaltung aufbricht, ... weniger in einer theologisch-gedanklichen Durchdringung dieser Phänomene als in ihrer lebensnahen, konkreten Praxis" liegt[7].

Vorrang der Praxis

Diese Zurückhaltung bezüglich einer allzu lautstarken Selbstdarstellung auf theologischem (und damit kirchenpolitischem) Niveau dürfte für die gegenwärtige weltweit-kirchliche Situation von einiger Bedeutung, wahrscheinlich von entscheidendem Vorteil sein, zu dem man stehen mag, wie man will, der aber nicht hoch genug einzuschätzen ist: Gerade wenn man gelernt hat, daß nicht nur das Bewußtsein die Praxis, sondern auch die Praxis das Bewußtsein verändert. Die Pastoral der SCC ist theologisch, wenn man so will „ideologisch", unbelastet. Zwischen den „Blöcken" der konservativ-abendländischen Kirche und Theologie und der befreiungstheologischen südamerikanischen Theologie (die zwar in ihren Herkunftsländern der dortigen Praxis entstammt, hierzulande aber primär als theologische Idee ankommt, der die entsprechende Praxis zunächst abgeht[8]) gibt es nicht nur die demgegenüber bei uns weniger bekannte Praxis und „Theologie des Kampfes" in der Kirche auf den Philippinen[9], sondern auch diese kirchliche Praxis der SCC in Afrika, in der es nach dem Motto „Community serving humanity" sehr intensiv um die Kleinarbeit im Aufbau gleichstufiger sozialer Kompetenz zwischen Glaube und Leben, zwischen Liturgie und Alltag, zwischen Bibel und aktueller Wirklichkeit geht.

Dieser Kompetenz selbst ist es dann zu überlassen, die Nöte der Menschen zu benennen und die entsprechenden Taten in Angriff zu nehmen. Die konkreten Optionen ereignen sich unter der Grundoption der Pastoral der kleinen christlichen Gemeinschaften, denen ihrerseits überlassen bleibt, wie sie im einzelnen das Evangelium mit ihren Erfahrungen und Problemen in Verbindung bringen. Nicht eine übergeordnete theologische oder kirchenamtliche Organisation (Theologische Kommission oder Bischofsgremien) bestimmt die Optionen (z. B. für die Armen, für die Jugend usw.), sondern die SCC finden selbst, was sozialdiakonisch zu tun und gesellschaftspolitisch zu erkämpfen sei.

Dies hat Konsequenzen für die binnenkirchliche Einordnung: Die Pastoral der SCC bezieht nicht explizit und in dezidierter Weise eine kirchenpolitische Stellung und verzichtet damit auch auf eine diese Praxis der SCC ausdrücklich überdachende theologische Konzeption. „Hier vorschnell zu theologischer Systematisierung und begrifflicher Definition kommen zu wollen, hieße zugleich die Dynamik dieses noch ursprünglichen Geschehens einer sich vertiefenden eigenständigen Aneignung" christlicher Inhalte zu bremsen und zu bevormunden[10]. Dies macht die Pastoral der SCC auch für viele Bischöfe auf dem Erdkreis so akzeptabel, daß sie ihre Anregungen gerne aufnehmen, die Lumko-Vertreter bis zu höchsten Ebenen der Bischofskonferenzen (wie etwa zu der asiatischen Bischofskonferenz in Bandang 1991) einladen und sich deren Praxis gleichsam ins Land holen. Denn noch größer als die Angst vor „befreiungstheologischer Unterwanderung" ist an vielen Orten jedenfalls die Verantwortung für eine lebendige und

kulturell authentische Kirche vor Ort, mit der heftigen Suche nach einer Pastoral, die diese ermöglicht und aufbaut. Dafür riskieren selbst konservative Bischöfe theologische Implikationen, die sie explizit nicht gesagt haben möchten.

Denn selbstverständlich ist die Pastoral der SCC alles andere als theologielos, sie ist auch nicht theologiearm. Im Gegenteil. In dieser Praxis begegnet Schritt für Schritt die Theologie des Zweiten Vatikanums und darauf aufbauender Enzykliken, die auch in entsprechenden Zitaten zum Vorschein kommt[11]. Diese Pastoral findet demnach ihre sie legitimierende Theologie bereits vor und begnügt sich konzeptionell weitgehend mit dieser Referenz. Ein solcher positiver Rückbezug auf offizielle kirchliche Texte, ohne gegenläufige offizielle Texte explizit anzugreifen, hat Lumko eine intensive Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Bischofskonferenz ermöglicht, ja sogar in der Monsignore-Ernennung von Hirmer und in der Bischofsernennung von Lobinger die päpstliche Anerkennung ihrer praktischen Arbeit verschafft.

Ein Vergleich

Man muß sich, etwas holzschnittartig, den Unterschied vorstellen: Obgleich praktisch und theologisch im Grund einer Meinung, haben wir (wie Oswald Hirmer und ich bei unseren Gesprächen in Lumko entdeckten) in unseren unterschiedlichen landeskirchlichen Kontexten völlig verschiedene Bedeutung: Während viele (angeblich „linke") Theologen und Theologinnen hierzulande das Schicksal erleiden, für die Bischöfe ohne Belang zu sein, weil sie für dieselbe Praxis mit einer Theologie kämpfen, die explizit ihre Gegner benennt und deshalb Angst macht, zitiert der Pastoralplan der südafrikanischen Bischofskonferenz ständig das pastorale Lumko-Konzept mit seinen praktischen Programmen[12]. Ja noch mehr, das Pastoralkonzept der SCC bestimmte bereits die Entstehungsgeschichte und die didaktische Gestaltung des Pastoralplans[13]. Während die genannten Theologen und Theologinnen hierzulande es offensichtlich den Bischöfen (und vielen Pfarrern) schwermachen, ihre theologischen Ideen zu akzeptieren, konnten sich die südafrikanischen Bischöfe auf diese unpolemische pastorale Praxis einlassen, obgleich die theologischen Implikate den hiesigen theologischen Explikaten zum Verwechseln ähneln. Ich denke, dieser Unterschied ist nicht nur eine Frage der Strategie.

Wie würden die Lumko-Theologen sagen? Warum müssen wir voreilig theologisch beschreiben, was ohnehin entstehen wird, wenn diese pastorale Praxis um sich greift? Warum müssen wir überhaupt theologisch allzu elaboriert ausführen, was ohnehin nach unserem Konzept in der Kompetenz der christlichen Gemeinschaft selbst liegt, nämlich ihre eigene Theologie „in die Hand zu nehmen"? Wenn die Christen erfahren, daß sie mit ihrem Glauben wichtig sind,

werden sie sich auch keine Theologie und Ekklesiologie mehr aneignen können, die sie bevormundet. Warum das Wort der „Basis" benutzen, wenn es in Afrika ohnehin (aufgrund sprachkultureller Gegebenheiten) vielerorts „Chaos" konnotiert, während die SCC faktisch genau die soziale Ordnung für jene Kirche grundlegen, die basisorientiert ist? Hier vorschnell auf theologische Konfrontationen aus zu sein, wäre eine ideologische Verhinderung der befreienden Praxis der Menschen, denen das tägliche Leben und Überleben, denen die vitale Trost- und Ermutigungskraft des Glaubens näher liegen als theologische Kontroversen. Wenn nämlich unsere Bischöfe nicht mitmachen und besonders auf die Priester einwirken, dann hat diese Pastoral einen schweren Stand, ja vielleicht kaum eine Chance.

Was diese Erfahrung für deutsche (besonders praktische) Theologen und Theologinnen bedeutet, dürfte sie wohl länger beschäftigen. Eines wird wahrscheinlich zutreffen. Als professionelle Theologen im Universitätssystem haben sie nur eine beiläufige pastorale Praxis, die nicht unmittelbar ihre Theologie praktisch demonstriert und anschaulich erlebbar werden läßt. Ein führender Mitarbeiter in einem renommierten Verlag für theologische, pastoralpraktische und religionspädagogische Literatur hat kürzlich mit seinem Wunsch nach Publikationen für das Volk der Christen deutlich gemacht: Viele deutsche Theologen und Theologinnen haben bisher fast nur Artikel und Bücher für Fachkollegen (in der innertheologischen Diskussion) und für Professionelle (Hauptamtliche in Schule, Gemeinde und Diakonie) geschrieben, selten aber direkt für die Christen selbst. Faktisch produzieren sie jene „alte" Pastoraltheologie[14] für die Praxis kirchlicher Berufe und nehmen die Gläubigen selbst in ihrer unmittelbaren Wichtigkeit für diese Wissenschaft nicht ernst.

Indem nämlich die Gläubigen nur indirekt über den Kompetenzanspruch der Professionellen in der Praktischen Theologie vorkommen, kommen sie darin genausowenig direkt zu Wort, wie sie darin nur direkte Adressaten sind. Die Volk-Gottes- und Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums hat damit in der strukturellen Form (von der akademischen Institution bis hin zu den angesprochenen Publikationsstrategien) der hiesigen Pastoraltheologie noch zu wenig Eingang gefunden. Theologie als überdimensionierter dachhafter Überbau, der in unzähligen Publikationen postulatorisch (oder je nach Einstellung stabilisierend) auf die Praxis einwirken will, aber dann doch den Alltag nicht erreichen kann: Ist das vielleicht schon alles, was wir Theologie nennen?

Anfragen

Sicher ist diese Sicht zu einfach. Zu unserer Kultur des Denkens im Horizont der Aufklärung und der Moderne ist auch eine solche Theologie notwendig und

ein Moment hiesiger Inkulturation des Evangeliums. Einen simplifizierenden Weg zurück in eine argumentationsenthaltsame pastorale Praxis gibt es nicht. Praktische Schritte müssen im Rahmen unserer theologisch beeindruckten Biographien und konzeptionellen Auseinandersetzungen verantwortet werden. Lumko lehrt uns in dieser Arbeit allerdings eines: Nämlich diese Arbeit nicht selbst für die pastorale Praxis zu nehmen, überhaupt sie nicht so tragisch ernst zu nehmen, als ob nur der pastoral verantwortlich handeln könne, der sich elaboriert für die richtigen theologischen Konzepte entschieden hat. Unsere Aufgabe wird demgegenüber sein, schon bestehende und zukünftig zu gestaltende Praxen in ihren konkreten Versuchen und Versuchsmöglichkeiten als pastoral verantwortlich zu identifizieren und zu veranschaulichen, wobei insbesondere diese und jene aufbauenden Wirkungen (z. B. zum Aufbau von Gemeinden) zum Vorschein kommen.

Und vielleicht ist es auch nicht immer nötig, solche Vorhaben gegen andere Präsenzformen von Kirche sowie ihre heftig explizierten und ebenso attackierten theologischen Positionen zu stellen, sondern sie in ihnen und neben sie anzusiedeln. Genau dies war und ist das strategische Konzept von Lumko: „in und neben, nicht gegen", zugunsten der schrittweisen sozialen Aufforstung der Gemeinde „von unten" und der Vitalisierung der Liturgie. Hier zeigt sich so etwas wie ein dritter und sehr wirkungsvoller Weg zwischen der zunehmend konservativen Einstellung bei kirchlichen Entscheidungsträgern und der damit verbundenen ängstlich-restriktiven Pastoral auf der einen und der offensiv-progressiven befreiungstheologischen pastoralen und sozialen Praxis auf der anderen Seite, ein dritter Weg der „Pastoral der Mitte", die sich mitten hinein in die bestehenden Strukturen der Kirche begibt und dort in den Möglichkeiten des Gegebenen und letztlich dann doch über sie hinaus die Ressourcen beider Einstellungen zugunsten einer die Berufung der Christen und ihre soziale Wirklichkeit ernst nehmenden Verlebendigung der Gemeinde zu mobilisieren vermag. Denn wie auch konservative Amtsinhaber nichts gegen eine Verlebendigung der Gemeinden (sofern sie nicht aggressiv gegen sie selbst gerichtet ist) haben können, so werden theologisch progressive Laien und Hauptamtliche die angezielte Praxis dieses „dritten Weges" sehr wohl mit ihren eigenen Anliegen in Verbindung zu bringen wissen.

Am Beispiel „Gemeinsam glauben"

Die Frage nach einer katechumenalen Einführung erwachsener Menschen in Glauben und Kirche wird zunehmend nicht nur für die deutschen Bistümer in den neuen Bundesländern und in den Diözesen, die ihnen benachbart sind, höchst aktuell. Es sei deshalb in diesem Zusammenhang auf das Begleitbuch zur „Eingliederung Erwachsener in die Kirche" von O. Hirmer verwiesen, und zwar

aus aktuellem Anlaß seiner deutschen Veröffentlichung im März dieses Jahres[15]. Es handelt sich hier um ein Arbeitsbuch, das *alle* Beteiligten in die Hand bekommen und das so gestaltet ist, daß sie selbst darin blättern und damit selbständig arbeiten können. Die Arbeitsgruppe, die im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Liturgischen Instituts Trier im Oktober 1990 den Entwurf für eine „Katechetisch-Liturgische Handreichung zur Gestaltung des Katechumenats" vorgelegt hat[16], konzipiert dagegen ein Buch lediglich für die haupt- und nebenamtlichen Leiter und Leiterinnen solcher Gruppen. Ihre herausgehobene Lehrkompetenz steht damit strukturell außer Frage. Was die Ausbildung der Leiter der entsprechenden Gruppen im Lumko-Konzept hingegen angeht, so wird aller Wert darauf gelegt, daß sie als gleichstufige Begleiter (die auch wechseln können) eine „nicht-dominierende Führung" lernen[17].

Auch die Entstehungsgeschichte des afrikanischen Textes verläuft anders: Während Hirmer im Grund nur „nachträglich" Erfahrungen, Bilder und Texte, wie sie in vielen Jahren in solchen Gruppen „von unten" entstanden (übrigens nicht nur mit Katechumenen, sondern auch ausgesprochen häufig bei den Christen in den SCC selbst zur Vertiefung ihres Glaubens und zur Motivation ihres Handelns), im Sinn eines katechumenalen Prozesses zusammenstellt, erarbeitet hierzulande eine Expertenkommission theologisch durchaus ausgereifte „grundsätzliche Überlegungen" und (bilderlose!) „Praxissteine" für die geplante Handreichung. Die katechumenale Kompetenz aller Beteiligten, die der Entwurf selbst konzeptionell vertritt[18], kommt so weder in der Entstehungsgeschichte noch im Adressatenkreis der Handreichung *praktisch* vor.

Das aus Afrika stammende Buch fungiert damit als eine allen verfügbare Grundlage und von allen modifizierbare Anregung, die Zusammenkünfte so strukturiert, daß die Beteiligten ihre eigenen Erfahrungen und Glaubensanteile (oder diesbezügliche Probleme) zur Sprache bringen können, wenn nötig auch gegen die Vorlage selbst. Sie sind der eigentliche Inhalt des katechumenalen Prozesses. Dieser wird nicht durch das Buch, sondern durch den gemeinsamen Umgang mit diesem Buch qualifiziert. Nicht das Lesen, sondern das Hören ist der entscheidende Vorgang.

Hierzulande indes haben die theologischen Experten und die kirchlichen Amtsträger wohl noch zu viele Ängste, ob denn eine solch einfache, fast als simpel empfundene Vorlage nicht als „Selbstläufer" zu „gefährlich" sei, weshalb man die lebendigen Prozesse am liebsten in den Texten selbst und in entsprechender Schulung der Leiter absichern, ein Stück im Griff haben und möglichst weitgehend in schützender Fürsorglichkeit vorbahnen möchte. Gerade dadurch werden die Vorlagen so komplex, daß sie nicht jeder in die Hand bekommen kann.

Wenn hinter solchem Schutzbedürfnis die Befürchtung stehen sollte, die für manche etwas anstößig schlichten und zuweilen affirmativen Glaubensaussagen

in „Gemeinsam glauben" könnten Wasser auf die Mühlen eines naiv-charismatischen (oder evangelikalen) und fideistischen Umgangs mit Glaubensinhalten bringen, dann muß wohl nüchternerweise gesagt werden, daß nichts vor fundamentalistischem Mißbrauch gefeit ist und daß es dagegen letztlich keine Absicherung gibt, will man seinerseits nicht in der Verringerung dieses Risikos durch vorgesetzte Verstehensdominanten (inhaltlich mit komplizierter Texterweiterung und strukturell im Übergewicht der Gruppenleiter) die gleichstufige Freiheit aller Beteiligten selbst beschneiden. Man dürfte sonst nicht einmal die Bibel als „Selbstläufer" unter die Leute bringen. Die weltweiten Erfahrungen mit dem Buch geben bislang jedenfalls keinen Hinweis auf solche Gefahren und Reaktionen. Ich habe eher die Hoffnung: Wo Menschen in der Absicht, Christen zu werden, oder/und als getaufte Christen sich in gegenseitiger Achtung und Freiheit zusammentun, um den christlichen Glauben (tiefer) kennenzulernen, wird sich auch im Austausch ihres Lebens und in ihrer gegenseitigen Korrektur der Geist Gottes mit seiner Kreativität nicht zurückhalten können.

Auch der Vorwurf, manche Artikel aus „Gemeinsam glauben" seien zu direktiv, würde nur treffen, wenn sich damit ein direktiver Stil in der Gruppenleitung verbände. Genau dies ist aber in der Non-Dominating-Leadership nicht vorgesehen. Vielmehr können sich alle Beteiligten auch gegen die „Führung" der Texte und über sie hinaus engagieren. Die vorgegebene Strukturierung auf der Textebene ist kein Gesetz für die Praxisebene, sondern dafür eine helfende Anfangsgabe, über die frei verfügt werden kann.

Interkulturelles Lernen auf Leute-Niveau

In seiner Einfachheit und seinen durchaus dem afrikanischen Kontext entstammenden Bildern liegt wohl auch der Grund des weltweiten Erfolgs des Buchs „Our Journey Together", das über die vielfältigen Übertragungen in afrikanische Sprachen und über die weiträumige englischsprachige Verbreitung hinaus in viele andere Sprachen übersetzt wurde (z. B. auch in das Arabische und Chinesische). Hier zeigt sich ein verblüffend unkompliziertes interkulturelles Lernen zwischen den Kirchen unterschiedlicher Länder, das Experten vorher sicher erst hätten problematisiert haben wollen. So arbeiten beispielsweise in Indien und Taiwan die Menschen mit dem Buch, ohne die Bilder verändern zu wollen. Denn sie haben ja die Kompetenz und Freiheit, angeregt durch die Bilder aus der Ferne, ihre eigene Situation in Entsprechung und Kontrast zu diesen zu formulieren.

Solche Einsichtsmöglichkeiten haben enormen Vergewisserungswert bezüglich des Profils der eigenen Gegebenheiten und der eigenen Notwendigkeiten. Dann wird dieses Buch aus einer anderen Glaubenskultur nicht nur als Dokument behandelt, das man kritisch zur Kenntnis nimmt, sondern als eine anregende Pro-

vokation, der man sich im Kontext des Eigenen selbstkritisch stellt. Der Katechismus kommt selbstverständlich aus einem bestimmten Kontext (und liefert diesen nicht mit), ist indes offensichtlich so generativ, daß Adressaten in anderen Kulturen in der Auseinandersetzung damit ihren eigenen Kontext entdecken und dementsprechend ihre Glaubenseinsichten aufbauen können. Die Angst, hier werde allzu naiv eine Kultur in die andere übertragen, rechnet nicht mit der Kreativität und Selbständigkeit derer, die mit diesem Buch im eigenen Land umgehen. Voraussetzung dafür ist allerdings jene nichtdominierende Begleitung der Gruppen durch die Verantwortlichen.

Übrigens darf man nicht so tun, als bedeute die Einfachheit von „Gemeinsam glauben" eine besondere Schwierigkeit beim interkulturellen Austausch in eine Kultur hinein, die – wie man so sagt – „durch die Aufklärung gegangen sei". Im Kontext der Schwarzen in Afrika gäbe es dann so etwas wie einen „Primitivenbonus" für die Möglichkeiten des Gottesglaubens, der kultischen Offenheit usw. Dieses Plakat trifft selbstverständlich nicht zu: Denn auch in Schwarzafrika gibt es Kommunismus und Atheismus, so daß der Katechismus selbst die „Gott-ist-tot"-Frage zum Thema macht[19]. Die *praktische* Aufklärung, die die schwarze Bevölkerung im Leiden der Apartheid, in den Bergwerken und im Kampf für Gerechtigkeit durchgestanden und errungen hat, und die ganzheitliche Emanzipationskraft, die hier auf breiter Basis herangewachsen ist, braucht den Vergleich mit den Inhalten und Wirkungen der europäischen Aufklärung nicht zu scheuen.

Im sozialpolitischen Bewußtsein hinsichtlich der Wahrnehmung eigener und fremder Nöte sowie struktureller Ungerechtigkeit scheint mir „Gemeinsam glauben" ohnehin hoch entwickelt zu sein, während der Entwurf der erwähnten Kommission mit seinem individuell-lebensgeschichtlichen Ansatz solche sozialen Zusammenhänge nur mäßig und indirekt in den Blick bekommt. Wohl deshalb werden als Grundvollzüge der Kirche auch nur Gemeinschaft (Koinonia), Verkündigung (Martyria) und Gottesdienst (Liturgia) genannt: Die Diakonie kommt explizit als kirchlicher Grundvollzug nicht vor[20].

Man muß auch die unterschiedlichen Breitenwirkungen bedenken. Denn abgesehen von der „Dialektik" der Aufklärung wird man die Ungleichzeitigkeit der Zeitgenossen nicht übersehen, insofern Einstellungen und Einstellungsänderungen vieler Menschen hierzulande mehr archaischen bzw. affektiven denn rationalen Impulsen gehorchen[21]. Blickt man auf die Volksfrömmigkeit besonders der katholischen Kirche, dann spürt man das starke Bedürfnis nach einfachen Strukturen und verständlichen Inhalten. Daß dieses Bedürfnis nicht zur Verdummung und Unterordnung mißbraucht wird, sondern zur Freiheit des christlichen Geistes führt, daran ist alles gelegen. Entgegen dem ideal-idealistischen Freiheitsbegriff, der sich besonders vom Kopf herleitet, könnten die Menschen im rechten Umgang mit „Gemeinsam glauben" lernen, wie auch Einfachheit nicht gängeln muß, sondern konkrete Intelligenz und kritische Kraft befördert.

Außerdem werden auch die Gläubigen im europäischen Kontext zugestehen können: Wo ihr eigener Glaube am vitalsten ist, ist er auf der kognitiv-rationalen Ebene nicht gerade am elaboriertesten. So kommt alles darauf an, daß das Vitalste selbst der Freiheit zugute kommt (und nicht erst im abgestandenen Zustand seiner Rationalisierung). Dies wird man im entsprechenden Umgang, der die Glaubensinhalte nicht um den Preis einer Abstraktionshürde vermittelt, zu lernen haben. Daß die ganze Vitalität ihres Lebens mit ihrem Glauben zu tun hat, daß deswegen für sie der Glaube buchstäblich notwendig ist, dies ist in den Gottesdiensten und Treffen der schwarzen Christen elementar spürbar.

ANMERKUNGEN

[1] O. Hirmer, Die Funktion des Laien in der katholischen Gemeinde. Untersuchungen in der afrikanischen Mission (Münsterschwarzach 1973); F. Lobinger, Katechisten als Gemeindeleiter: Dauereinrichtung oder Übergangslösung? (Münsterschwarzach 1973).

[2] O. Hirmer, Von der Kolonialkirche zur afrikanischen Identität, in: Ordensnachrichten 27 (1988) 5, 5; vgl. auch 9.

[3] Die Zitate bringt mit Herkunftsangabe Hirmer, Kolonialkirche 11.

[4] Vgl. F. Lobinger, Gemeinsam Kirche werden. Kleine christliche Gemeinschaften (München 1989); P. A. Kalilombe, From Outstations to Small Christian Communities (Eldoret, Kenia 1984) 54ff.

[5] Zur Geschichte und Gegenwart der afrikanischen Pastoral vgl. S. Tscherner-Babel, Wege afrikanischer Pastoral. Pastorale Planung und Praxis im südlichen Afrika am Beispiel Swazilands (Dipl. masch., Bamberg 1988).

[6] F. Lobinger, Gemeinsam Verantwortung tragen. Pfarrgemeinderat (München 1988); Fundamente missionarischen Handelns in der Gemeinde, hrsg. v. Missio (Aachen 1990); vgl. auch den Erfahrungsbericht von W. Nidetzky und U. Baumüller anläßlich ihrer Teilnahme am internationalen Lumko-Kurs in Lesotho (November 1988): „Wir sind Kirche", sowie den Aufbau und die Konzeption der „Missionarischen Pastoraltage" auf der Basis der Lumko-Programme (Informationen dazu im Missionshaus St. Heinrich, 8600 Bamberg).

[7] H. Bürkle, Theologie in Afrika, in: Ordensnachrichten 27 (1988) 13.

[8] Damit hat die Befreiungstheologie hierzulande die Kategorie eines idealistischen Konzepts noch nicht überwunden; vgl. H. Steinkamp, Selbst wenn die Betreuten sich ändern, in: Diakonia 19 (1988) 78–89.

[9] Vgl. Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen, hrsg. v. M. R. Battung u. a. (Münster 1989); vgl. dazu die für die Bibelarbeit der christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen bearbeitete „Christian Community Bible" (Bernardo Hurault 1988).

[10] Bürkle, a. a. O. 13.

[11] Vgl. dazu L. Kaufmann, Pastoral Ecclesiology for Southern Africa, in: S. E. Johnson, ders., Who do you say that I am?, und: Pastoral Ecclesiology for Southern Africa (Hilton, South Africa 1988).

[12] Man vgl. dagegen die Zitatkultur der Dokumente der Dt. Bischofskonferenz. Letztere ist auch immer wieder geneigt, als theologische Experten solche Kollegen/innen einzuladen, die theologisch keine Angst machen.

[13] Vgl. Southern African Catholic Bishop's Conference, Community Serving Humanity. Pastoral Plan of the Catholic Church in Southern Africa (Pretoria 1989).

[14] N. Mette, Theorie der Praxis (Düsseldorf 1978) 22–32, 42–48.

[15] O. Hirmer, Gemeinsam glauben. Begleitbuch zur Eingliederung in die Kirche (München 1991).

[16] Erwachsene und Jugendliche fragen nach der Taufe. Ms. zur Erprobung, hrsg. v. E. Werner (Stand: 29. 10. 1990).

[17] F. Lobinger, Towards Non-Dominating Leadership. Aims and Methods of the Lumko-Series (Lumko-Serie 10).

[18] Erwachsene und Jugendliche fragen nach der Taufe 5. 9, 13.

[19] Hirmer, Gemeinsam glauben 69ff.

[20] Erwachsene und Jugendliche fragen nach der Taufe 16ff.; zum Argument, die Diakonie sei bereits in der Koinonia enthalten, vgl. kritisch O. Fuchs, Heilen und Befreien (Düsseldorf 1990) 103–112, 209–223.

[21] Ders., Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht (Frankfurt 1990).

Stephan Leimgruber

Warum sich heute noch eine Predigt anhören?

Neuere Tendenzen in der evangelischen Homiletik

Nach mehrjährigen Vorbereitungsarbeiten hat ein fünfköpfiges Autorenteam aus der früheren DDR ein neues „Handbuch der Predigt“ [1] herausgegeben. In diesem 624 Seiten starken Werk kommen die neueren Strömungen der evangelischen Homiletik zum Zug, und die Ergebnisse der zunehmend empirischen Predigtforschung werden differenziert wiedergegeben. Von verschiedenen Seiten her wird das komplexe Predigtgeschehen beleuchtet und in 16 Kapiteln systematisch zur Darstellung gebracht. Die Predigt gilt als Verkündigung des Wortes Gottes, als Kommunikation des Evangeliums, als Sprechakt mit bestimmten Regeln und als geistliches Geschehen. Die daran beteiligten Faktoren (Prediger, Hörer, Gemeinde, Text, Zeichensystem, Situation) kommen eigens zur Sprache und werden in Beziehung gesetzt zur Liturgie und zu den Sakramenten, zu den Hauptfesten des Kirchenjahrs, den biographischen Wendepunkten und den Grundfragen des Lebens überhaupt. Schließlich werden Wege der Predigtvorbereitung und Gestaltungsvarianten umfassend vorgestellt und eigehend diskutiert. Geschichtliche Perspektiven, hautsächlich im 2. und 16. Kapitel, bereichern das Buch und tragen zum Verständnis der historischen Wurzeln und Zusammenhänge bei [2].

Dieses neue „Handbuch der Predigt“ ist guter evangelischer Predigttradition verpflichtet. Namen wie Martin Luther und Johannes Calvin, Friedrich Schleiermacher, Karl Barth und Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Friedrich Niebergall und Ernst Lange, Rudolf Bohren und Gert Otto nehmen darin Schlüsselstellungen ein. Die Rechtfertigungslehre erfährt Neuinterpretationen im Hinblick auf heutige Verkündigungssituationen. Interessant sind die Ausführungen über die prophetische und die politische Predigt, über die Versöhnungsbotschaft und die Friedenspredigt, dann über die Wirkungen der Predigt von Frauen und die Rundfunkpredigt, die Kinderpredigt und die Ansprache im Familiengottesdienst, über die Meditation als Mittel und Form der Predigt, über kreative Andachtsformen und szenische Verkündigungsmöglichkeiten [3].

Mit Rückgriff auf einige Quellenwerke und unter Berücksichtigung weiterer Arbeiten aus dem Bereich der evangelischen Homiletik lädt das Werk zu einer Zwischenbilanz und zu gelegentlichen Vergleichen mit dem katholischen Predigtverständnis ein. Es wird zudem Ausschau gehalten nach Impulsen für eine zeitgemäße Predigtspiritualität und nach einer neuen „Predigthörkultur“.

Radikale Fragestellungen im Wandel der Zeit

Vergegenwärtigt man sich einige evangelische Lehrmeister der Predigt und beschäftigt sich mit ihren Entwürfen, so überraschen immer wieder die elementaren, ursprünglichen Fragestellungen, die aufgrund ganz bestimmter, zeittypischer Erfahrungen und Reflexionen zustande kamen. Nicht selten waren diese Fragen derart grundlegend, daß sie die Predigt überhaupt in Frage stellten. Weil nun aber die Predigt das Selbstverständnis und die Identität der evangelischen Pfarrerin und des evangelischen Pfarrers wesentlich bestimmt, stand oft auch deren Zukunft auf dem Spiel. Folgende Beispiele solch radikaler Fragestellungen seien aufgeführt:

Martin Luther[4] machte sich Gedanken über die Verkündigung und fragte nach dem Wesen und den Merkmalen der Predigt. Für ihn heißt predigen primär, Gottes Taten in seinem Namen und Auftrag verkündigen. Nicht die Feier der Messe, sondern die Predigt ist für ihn die theologische Grundkategorie und das Unterscheidungsmerkmal für den rechten Gottesdienst, ja der Inbegriff des Kultes und der Verehrung des wahren Gottes. Sie bedeutet für Luther die von Gott ausgehende Kunde, das Wort Christi an den Menschen, das ihn zum Glauben führt.

Karl Barth verstand seine ganze theologische Arbeit als Predigtvorbereitung. Nachdem er im Römerbrief Gott als den ganz anderen, verborgenen und doch lebendigen wiederentdeckte, stellte er sich die Frage: Wie kann ich überhaupt als Mensch und Sünder von diesem Gott reden? Die absolute Distanz zwischen Gott und Mensch veranlaßte ihn zur dialektischen Predigt, das heißt zu einer Rede in schroffen Gegensätzen und antithetischen Satzketten[5].

Die Homiletik im Gefolge *Rudolf Bultmanns* und seines Programms der Entmythologisierung und existenziellen Interpretation stellte sich die Frage, wie die biblischen Texte zu verstehen und mit den Grunderfahrungen des Menschen zu korrelieren seien.

Die Erfahrung der Wirkungslosigkeit der Predigt zur Zeit der aufkommenden Massenmedien ließ die Frage brennend werden, was denn eine Predigt bewirke und in den Gemeinden in Gang setze. Ernüchterung trat ein, als man durch Umfragen die Vermutung erhärten konnte, daß die Mehrheit der Hörerinnen und Hörer keine politischen Stellungnahmen erwarten, sondern primär Sinnvergewisserung und Trost zur Stabilisierung.

Die Autoren des neuen „Handbuchs der Predigt" forschten ebenfalls nach der heute vordringlichen Anfrage an die Predigt. Sie wissen um die Ratlosigkeit mancher Prediger ob ihres vermeintlichen Mißerfolgs. Bereits im Vorwort artikulieren sie die heutige Predigtnot dahin, daß die Predigt als solche umstritten sei, und zwar „nicht nur als womöglich überlebte Gattung gottesdienstlicher Rede", sondern „auch und zuvor noch als Inhalt, nämlich als Einladung zum

Glauben"[6]. Ausgehend von der Tatsache, daß die Bevölkerung der früheren DDR großmehrheitlich ohne Gottesdienste lebt und kaum Gründe angeben könnte, warum eine Predigt angehört werden sollte, stellt sich folgende homiletische Schlüsselfrage, diesmal aus dem Blickwinkel der Hörerin und des Hörers: „Warum sollte mich das interessieren? Wozu brauche ich das? Was versäume ich, wenn ich da nicht hingehe?"[7] Die Verfasser geben zu, daß sie keine Patentrezepte für die heute fehlende Predigthörmotivation wissen. Vielmehr respektieren sie zunächst einmal die vielen, die offensichtlich ohne Predigt auskommen. Sie wollen sie nicht kirchlich vereinnahmen und auch die früheren Mehrheitsverhältnisse der Volkskirche nicht repristinieren. Gleichwohl setzen sie ihre Bemühungen in der Erforschung des vielfältigen Predigtgeschehens fort, getragen von der Hoffnung, daß Gottes Wort ein sinnvolles, erfülltes Leben ermöglicht und die Predigt nach wie vor vielen Menschen einen Dienst erweisen kann.

Bezugspunkt: Die Heilige Schrift

Wie ein roter Faden zieht sich durch die evangelische Predigtliteratur der *Textbezug*. In der Predigt soll das Wort Gottes verkündigt und dadurch wirklich gegenwärtig (realpräsent) gemacht werden. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift ist der primäre Bezugspunkt der Predigt, dem sich alle weiteren Faktoren (Prediger, Hörer, Liturgie) unterzuordnen haben. Man ist überzeugt, daß dieses Wort aus sich selbst wirkt (Lehre von der Selbstwirksamkeit des Wortes), was später eine Angriffsfläche für Gert Otto bieten wird, weil dadurch bei der Predigt die theologische Dimension auf Kosten der anthropologischen überschätzt werde.

Was katholische Prediger bereits im letzten Jahrhundert durch Johann Michael Sailer und Johann Baptist Hirscher zur Kenntnis hätten nehmen können und was das Zweite Vatikanum in der Liturgiekonstitution (Nr. 52) als Pflicht in Erinnerung rief, das gehört seit jeher zum Kern des reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzips, nämlich der unauflösliche Zusammenhang zwischen gegenwärtiger Predigt und überliefertem biblischen Zeugnis.

Will also eine Predigt den Anspruch erheben, evangelisch zu sein, dann hat sie sich an der Heiligen Schrift als Norma normans zu orientieren. Bekanntlich verfügen auch die evangelischen Mitchristen über eine Perikopenordnung (eine „Ordnung der Predigttexte"). Martin Luther übernahm sie für die Evangelien und Lesungen aus dem römischen Meßbuch; die Eisenacher Kirchenkonferenz überarbeitete sie 1896 zu einem Vierjahreszyklus, und seit 1978 gilt für das ganze protestantische Deutschland eine revidierte Fassung mit sechs Standardreihen[8].

Während katholischerseits das Abholen bzw. situationsgemäße Ansprechen der Leute und die korrekte kirchliche Lehre homiletische Schwerpunkte bilde-

ten[9], so beeindruckt evangelischerseits die Offenheit, mit der sich Theologen und Prediger dem Bibeltext stellten. Sie wollten einer Perikope – und durch sie Gott – mit ihrer ganzen Existenz *begegnen*. In der Zeit der Predigtvorbereitung trugen sie den Text mit sich herum, meditierten ihn, setzten sich mit ihm persönlich auseinander, kurz, sie lebten mit der Bibel[10].

Selbst bei Kasualien gibt das neue „Handbuch der Predigt" dem Schrifttext den Vorrang gegenüber der Situation, obwohl die Situation für die Predigt auch konstitutiv ist und sich beide Pole (Text und Situation) gegenseitig erhellen. Die Predigt hat hier prophetisch-weisheitlichen Charakter[11], das heißt, sie verkündet das Wort Gottes in die spezifische Situation hinein und sie spricht aus Erfahrung, die sich zur Weisheit verdichtet hat.

Die Art und Weise, wie sich ein Prediger mit dem Bibeltext auseinandersetzt und wie das in der Predigt zum Ausdruck gebracht wird, ist frei, mag dies auf dem Weg der herkömmlichen textkritischen Methode geschehen, mit der sozialwissenschaftlichen, mit der (tiefen-)psychologischen, assoziativen, materialistischen oder feministischen Methode. „Er (der Prediger) darf – aus dem Hören heraus – *sein* Wort sagen, er darf es gegebenenfalls in Angrenzung oder Widerspruch zu einzelnen Texten. Er darf nur eines nicht: predigen, etsi scriptura sacra non daretur!" [12]

Pneumatologisches Predigtverständnis

Wenn nun zwei Hauptrichtungen gegenwärtiger evangelischer Homiletik kritisch bedacht werden, gilt unsere Aufmerksamkeit vorerst dem pneumatologischen Ansatz, wie ihn Rudolf Bohren[13] mit Rückgriff auf Luther ausgeführt, Jörg Rothermund[14] 1984 weiterentwickelt hat und wie er im neuen Predigthandbuch öfter durchscheint: Für Rudolf Bohren bedeutet pneumatologisch predigen, sich vom Heiligen Geist Wort und Sprache schenken lassen. „Ich nenne den Geist Geber des Wortes und sage damit zunächst, daß ich als Prediger das Wort nicht aus mir habe." [15] Die geistgewirkte Predigt ist nicht primär eine persönliche Eigenleistung, die bald zur Überforderung werden oder zur Arroganz verleiten könnte, sondern sie ist vor allem Gabe Gottes und Gottes Wort. Gleichzeitig ist sie ganz und gar menschliches Werk und insofern den rhetorischen Regeln unterworfen, wie dies auch für die übrigen Kommunikationsformen der Fall ist. „Das Predigen, ganz und gar in Gottes Möglichkeit beschlossen, wird im Geist und durch den Geist ganz und gar Sache des Predigers und Sache des Hörers, wird im Geist und durch den Geist zur menschlichen Möglichkeit in Kunst und Technik. Der pneumatologische Ansatz ermöglicht – ohne den theologischen Primat zu leugnen –, dem anthropologischen Aspekt gerecht zu werden." [16]

Insofern die Predigt eine menschlich-kommunikative Tätigkeit ist, ist sie wie

jede andere öffentliche Rede der empirischen Untersuchung zugänglich. Gleichzeitig ist die Predigt Gottes Wort, wodurch sich Bohren der reformatorischen Theologie des Wortes Gottes verpflichtet weiß und als Schüler Eduard Thurneysens in Basel der dialektischen Theologie. Für diese doppelte Bestimmung der Predigt als menschliche und theologisch-pneumatologische Wirklichkeit verwendet er den Begriff *„theonome Reziprozität"*, welche Wechselseitigkeit, Gegenseitigkeit und Partnerschaft von Gott und Mensch meint. Von anderen Mitteilungsarten unterscheidet sich die Predigt jedoch dadurch, daß ihr Anfang im Christusgeschehen liegt und ihr Ziel in der geistgewirkten Teilgabe an der Christusgeschichte.

Die pneumatologische Predigt ist ganz auf die *Gemeinde* verwiesen, denn dieser als ganzer sind der Hl. Geist, das Amt und der Verkündigungsauftrag anvertraut. Im Namen der Gemeinde bittet der Prediger um die Geistesgabe. Gott schenkt sie der bittenden Gemeinde und ihm gleichsam als Sprachrohr. Die geistgewirkte Predigt wird schließlich in den Früchten des Geistes (Gal 5, 21) wirksam.

Bezeichnend für die geistgewirkte Predigt ist ihre Freiheit, denn wo der Geist wirkt, da ist Freiheit. Zu dieser Freiheit gehört auch die Unabhängigkeit von den Hörern, denen es nicht nach dem Mund zu reden gilt. Diese Freiheit führt zur Achtung vor Gott, dem ersten Hörer, zurück, wodurch eine neue Freiheit für die Hörer entsteht.

Das pneumatologische Verständnis hat eine vergessene Dimension der Predigt wieder in Erinnerung gerufen. Der schöpferische Geist erneuert durch die Predigt den Aufbau der Gemeinde und trägt zu ihrer Freiheit und Lebendigkeit bei. In der Tat liegt die Wirkung einer Predigt nicht allein in des Predigers Hand. Kritisch muß angemerkt werden, daß, obwohl Bohren die empirische Predigtanaylse begrüßte, er doch eine weit herum bestehende Abwehrhaltung gegen sie verstärkte. Selbst im neuen „Handbuch der Predigt" treten immer wieder derartige Vorbehalte hervor, nicht aber bei J. Rothermund, der zudem den pneumatologischen Ansatz trinitarisch verankerte.

Rhetorisches Predigtverständnis

Die anthropologischen Aspekte der Predigt, die Bohren und andere unterbewerteten, kommen nun zunehmend beim rhetorischen Predigtverständnis zum Tragen. Gert Otto kennzeichnet seinen Entwurf als „Gegentyp"[17] zur herkömmlichen protestantischen Homiletik. Die Predigt nennt er schlicht eine Rede, und die Homiletik weiß er in die Rhetorik eingebunden. Die Rhetorik ihrerseits ist in jüngster Zeit neu entdeckt worden. Entstanden in der demokratischen Polis Griechenlands, nahm sie bei den Sophisten, bei Platon und Aristote-

les feste Konturen an, welche in der Patristik und im Mittelalter transformiert wurden. Die Renaissance griff auf die griechische Rhetorik zurück. Doch die Rhetorik wurde von der Theologie stets beargwöhnt und stand mit der Philosophie in einer „Konfliktbeziehung“ [18].

Gert Otto versteht nun die Rhetorik als formale und inhaltliche Kategorie und subsumiert darunter eine Reihe von Erkenntnissen der Kommunikationstheorie und der dieser benachbarten Wissenschaften: „Rhetorik hat es mit den Bedingungen und Möglichkeiten sprachlicher Verständigung zu tun.“ [19] Otto ordnet die Predigt in die übrigen Verständigungsbemühungen der Kirche wie Religionsunterricht und Erwachsenenbildung ein und beraubt sie gleichermaßen ihrer Sonderstellung. Neu interessiert ihn die Wirkung der Predigt, wobei die Möglichkeiten zum Mißbrauch der Rhetorik in der Predigt durchaus gesehen werden. Soweit soll es allerdings nicht kommen, weil die Hörerinnen und Hörer als mündige Kommunikationspartner verstanden werden und ihre Kritik (Feedback) einbringen sollen. Für den Prediger folgt daraus, daß er nicht mehr allein Sender ist, sondern ebenso Empfänger bzw. Hörer werden soll. In der Predigt sollen Probleme des öffentlichen Lebens von verschiedenen Seiten beleuchtet werden. So wird die Kirche zum Forum und zum Ort der Meinungsbildung. Die Wahrheit muß gemeinsam gesucht werden, nicht allein vom Pfarrer mittels der Exegese. Innerhalb dieses dynamischen und dialogischen Wahrheitsbegriffs hat es Rhetorik mit dem Weg zu tun, auf dem die Wahrheit gesucht und mitgeteilt wird. Im „Handbuch zur Predigt“ (1982) nennt Guido Schüepp folgende Kriterien für eine christlich verantwortete Rhetorik im Hinblick auf die Predigt: Sachlichkeit, Offenheit, Zunkunftsrichtung, Handlungsbezogenheit, Gemeinschaft und Didaktikinteresse [20].

In bezug auf den Stellenwert der Bibel trifft zu, was im neuen „Handbuch der Predigt“ vermerkt ist: „Zum eigentlichen Verlierer in Ottos Homiletik ist wohl die Bibel geworden.“ [21] Die Perikopen sind nach Otto nicht mehr zu predigen, denn sie stellen bloß ein – allerdings notwendiges – Material unter anderweitigen Materialien dar, welches die Predigtvorbereitung fundieren und inspirieren kann.

Vergleicht man die reformatorisch-dialektisch geprägte und pneumatologisch akzentuierte Homiletik R. Bohrens mit G. Ottos rhetorischer Homiletik, kann festgehalten werden, daß erstere theologischen und biblischen Komponenten den Vorzug gibt, letztere den anthropologischen und kommunikationstheoretischen. Heute mutet erstere autoritär an, die zweite dialogischer und hörerfreundlicher. Meine Frage an G. Otto bezieht sich darauf, ob dem Hören auf die biblische Botschaft genügend Beachtung geschenkt wird. Deshalb soll im letzten Abschnitt auf die „Predigthörkultur“ eingegangen werden, wie sie das „Handbuch der Predigt“ [22] vorschlägt.

Für eine neue Predigthörkultur

Das Predigthören und das Hören überhaupt hatten im Protestantismus seit Martin Luther eine dominante, biblisch begründete Stellung (Der Glaube kommt vom Hören, Röm 10, 16). Wenn sich nun die Zeitgenossen beim Predigthören und beim Zuhören ganz allgemein schwertun, dann kann eine Besinnung auf das Hören Voraussetzungen für besseres Hören schaffen und einen Antwortversuch auf die eingangs gestellte Frage bieten.

Um eine Kultur des Hörens sollte sich zuerst der Prediger selbst bemühen, ist er doch der erste Hörer des sonntäglichen Schrifttextes und läßt er stellvertretend für die Gemeinde die Perikope auf sich wirken. „Predigtvorbereitung läßt sich ansehen als stellvertretendes Hören für die Hörer: im Hören auf das Wort der Bibel, auf die Stimme der Zeit, auf die mutmaßlichen Hörer, auf das eigene Selbst.“ [23] Um die Perikope zu hören, muß er sich innerlich vorbereiten und öffnen. Die Mystiker lehren uns das innerliche Leer-Werden. Damit das Hören der Predigt gelingt, wird er sich um hörerfreundliches, verständliches Predigen bemühen, das auch die heute zahlreichen hörbehinderten Gemeindeglieder berücksichtigt.

Zu einer Predigthörkultur gehört die Bereitschaft zur Stille und zur Muse. Beides sind Voraussetzungen für die Sensibilisierung des Wahrnehmens. Hören ist sinnliches Wahrnehmen und als solches kein bloß passiver Vorgang, sondern eine *produktiv-schöpferische Tätigkeit,* die Aufgeschlossenheit und Konzentration verlangt. Beim Hören von Informationen wählen wir bei der Eingangsstation, bei der Auswahlstation und bei der Verarbeitungsstation. Kreatives Hören bemüht sich darum, der Predigt neuartige Gedanken zu entnehmen und für das eigene Leben zu behalten und fruchtbar zu machen.

Auf zwei Grundhaltungen sei speziell hingewiesen: Liebend hören und kritisch hören. Bei dem Predigthörvorgang kommt es auf das Vorurteil an, das wir dem Prediger entgegenbringen. Selbst der unsympathische Prediger hat uns etwas zu sagen, wenn wir ihm mit aufnahmebereiter Grundhaltung zuhören. Andererseits kann es von Nutzen sein, gerade auch sympathischen Predigern kritisch-distanziert zuzuhören und abzuwägen.

Zur Predigthörkultur gehört ferner die Einsicht, daß Hören eine eminent soziale Tätigkeit ist und – ähnlich wie das Singen – Gemeinschaft stiftet und vertieft. Deshalb fordert das Hören in der Kirchenbank auch, daß wir unsere Nachbarn zur Kenntnis nehmen und uns der Gemeinschaft mit ihnen im Hören und Feiern bewußt werden. So können Predigt und Gottesdienst leichter zu einem Gemeinschaftserlebnis werden, aus dem heraus sich einige gedrängt fühlen, das Erlebte anschließend zu formulieren und auszutauschen. Predigtnachgespräche können ungezwungen am Familientisch oder in einer festen Gruppe geschehen.

Das lebendige, im christlichen Geist verwurzelte Hören versucht nach dem

neuen Handbuch, die Predigt mit den Grundkoordinaten des Kreuzes und der Auferstehung zu deuten. „Weil die im Heiligen Geist zur Vollendung hin offene Schöpfung in sich das Signum von Kreuz und Auferstehung trägt, darf in aller Hörerfahrung auf den göttlichen Logos gelauscht werden.“ [24] Schließlich soll das in diesem Geist gehörte Predigtwort in das Gebet einmünden. Das Gebet kann die Predigt vor- und nachbereiten und dazu beitragen, daß Hören ein geistliches Geschehen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Handbuch der Predigt, hrsg. v. K.-H. Bieritz, J. Henkys u. a. (Berlin 1990).
[2] Vgl. Ch.-E. Schott, Predigtgeschichte als Zugang zur Predigt (Stuttgart 1986); F. Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der dialektischen Theologie in Grundzügen (Göttingen 1969).
[3] Etwas fremd kommt mir die „Lesepredigt“ vor, die ein Gemeindeältester anstelle eines verhinderten Pfarrers aus einem Predigtbuch vorträgt (ebd. 446–448). [4] Ebd. 30.
[5] S. Leimgruber, Karl Barths Predigtverständnis im Vergleich zur neueren Homiletik, in: FZPhTh 37 (1990) 175–193.
[6] A. a. O. (Anm. 1) 9. [7] Ebd. 16.
[8] K.-H. Bieritz, das Kirchenjahr. Feste Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart (1986); F. Nübold, Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des Römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen (Paderborn 1986).
[9] Vgl. Lebendige Seelsorge, Themenheft „Predigt und Predigtvorbereitung“ 41 (1990) Juli, wo der biblische Bezug m. E. zu kurz kommt.
[10] Vgl. die Homiletik von H. Hirschler, Biblisch predigen (Gütersloh 1988).
[11] K.-H. Bieritz (Anm. 1) 320. [12] Ebd. 210.
[13] R. Bohren, Predigtlehre (München 1971; [4]1980).
[14] J. Rothermund, Der Heilige Geist und die Rhetorik. Theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik (Gütersloh 1984).
[15] A. a. O. (Anm. 1) 82. [16] Ebd. 74.
[17] G. Otto, Die Predigt als Rede- und Kommunikationsprozeß in der Gemeinde, in: Hb. d. Prakt. Theologie, Bd. 3, hrsg. v. P. C. Bloth u. a., Bd. 3 (Gütersloh 1983) 135–149, 135.
[18] Rhetorik und Philosophie, hrsg. v. H. Schanze, J. Kopperschmidt (München 1989) 8.
[19] G. Otto, Predigt als Rede (Stuttgart 1976) 35.
[20] Hb. zur Predigt, hrsg. v. G. Schuepp (Einsiedeln 1982) 41–44.
[21] K.-H. Bieritz (Anm. 1) 59.
[22] Ebd. 137–182; vgl. K. Eichhorn, Kleines ABC des Predigthörens (1983).
[23] K.-H. Bieritz (Anm. 1) 165. [24] Ebd. 180.

UMSCHAU

Liberalität in der Kirche

Ignaz Heinrich von Wessenberg – 1803–1813 Generalvikar in Konstanz, 1817–1827 (Gründung des Erzbistums Freiburg i. Br.) vom Vatikan nicht anerkannter Kapitularvikar, bis zu seinem Tod 1860 Schriftsteller und Historiker – gilt als ein „liberaler Geist", von den einen so gefeiert, von den anderen deswegen als Feind der Kirche verurteilt, bis Erzbischof Conrad Gröber 1927/28 dieses pauschale Verdikt revidierte. Eine Biographie fehlt, weil sie Editionsarbeiten voraussetzt, die inzwischen in Gang gekommen sind, so mit den von dem evangelischen Theologen Kurt Aland herausgegebenen vier Bänden (Freiburg 1968–1987), deren Fortsetzung sehr zu wünschen wäre, und jetzt mit einem besonders interessanten Briefwechsel[1]. Denn Wessenbergs Partner Heinrich Zschokke ist ein aus Magdeburg stammender radikalliberaler Politiker, Pädagoge und Schriftsteller, der nach dem Studium der evangelischen Theologie und der Philosophie in Frankfurt a. d. Oder, wo er in die Freimaurerloge aufgenommen wurde, und nach Wanderjahren seit 1796 in der Schweiz lebte (gest. 1848) und dort das Bürgerrecht erhielt.

So bemerkenswert die Persönlichkeit Zschokkes ist – er besaß auch die Fähigkeit, die Lebensgeschichte eines ihm eben begegnenden Menschen zu erkennen –, die Edition ist vor allem bedeutend wegen der Informationen über Wessenberg, wenn man auch schwerlich sagen kann, daß „sein Fall in der modernen Kirchengeschichte wohl einmalig" ist (15). Wie sich ein katholischer Geistlicher, zudem solchen Ranges, zu einem Briefpartner derart unterschiedlicher Geistesart verhielt, ist 150 Jahre danach eine zugespitzt aktuelle Frage.

Die Initiative ging von Zschokke aus, der zu Wessenbergs liberalen Verehrern gehört, und blieb auch bei ihm, der oft geduldig monatelang auf eine Antwort wartete. Die ersten neun Briefe gehören in die Jahre 1806–1830 und sind hier nur bemerkenswert, weil Wessenberg den Hymnus auf den „Römerzug" (er war 1817 als Kapitularvikar in Rom zunächst halbwegs gnädig aufgenommen worden) und den Vergleich mit Martin Luther einfach überhörte. Wenn er später Zschokke wegen dessen Beurteilung der „Illuminaten" lobte, weil ihm die „geheime Sektirerey" nicht liege, dann redet er vielleicht an der Intention seines Partners vorbei, der als gestandener Freimaurer kritisierte (59). Hinsichtlich der römischen Kurie, der päpstlichen Nuntien, der Jesuiten (Wessenberg nennt sie „Loyoten") sind sich beide, wenn auch in verschiedener Tonart, einig. Auffällig ist, daß Wessenberg die schweizerische Klosterauflösung (1841) nur formaljuristisch beanstandet und den radikalliberalen Zschokke einmal wegen seiner Mäßigung lobt.

Auf den harten Punkt kommt die Korrespondenz anläßlich der Berufung von David Friedrich Strauß (1839) als Dogmatikprofessor nach Zürich (191–198). Zschokke ist wütend, die protestierenden evangelischen Pfarrer hätten „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" (1835) gar nicht gelesen, „aber einer kräht dem anderen nach". Für ihn ist „der Protestantismus unserer Theologen, wie der Catholizismus, eine versteinerte Ideenmasse des unwissenden Mittelalters". Wessenberg widerspricht entschieden: Den „Hegelianismus mit seinen hohlen Formeln" lasse er als „Speculation" dahingestellt, im Blick auf das Leben aber sei er besorgt, „er führe entweder zum Heidenthum oder zum chinesischen Quietismus". Zschokke stimmt hinsichtlich der Philosophie zu: „Nur Christus offenbarte Gott, wie er dem Geist der Menschheit begreiflich seyn kann." Jedoch nicht Heidentum sei zu befürchten, vielmehr „ein von menschlichen Zusätzen geläutertes Christenthum" zu erhoffen. Nach Monaten antwortete Wessenberg mit einem Zitat aus seinem Epigramm, in welchem er den „Mythus" in „Des Doctors Strauß Leben Jesu" ironisiert, indem er diesen sagen läßt: „Ich läug-

ne Christum, sprecht ihr: o wie dumm! / Ich läugne nur – sein Evangelium."

Zschokke geht es um die „Weltreligion", zu welcher der „Jehovaglaube" nicht habe werden können, sondern nur Christus „im Einklang mit der göttlichen Gesetzgebung in der Geisterwelt, der Vernunft". Weltreligion aber kann werden „nur das, was übrig bleibt", wenn aller Dogmatismus zu Ende ist (214). Der Politiker Zschokke weiß freilich um das Problem der Volkskirche: Er läßt den „kirchlichen Traditionen", auch wenn er darin „kein Zeugnis der Wahrheit" findet, ihren „Wert", sofern „die heilige Perle" nicht ganz verdeckt wird. Zschokkes Theologie einer „Weltreligion" bleibt so blaß wie eine jede seit der Aufklärung. Wessenberg aber – kein originaler Theologe, wie im Grund auch Wolfgang Müller im ersten Band der „Katholischen Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert" (1975) einräumt – geht in seiner Antwort auf dieses Problem gar nicht ein. Er will vielleicht auch keinen Konflikt mit seinem Freund, dem im Jahr 1837 zu begegnen der Vereinsamte „mit allen Freudentönen, Pauken und Cymbaln" entgegenhofft. Da auch nach dem Zweiten Vatikanum eine „Theologie der Religionen" noch aussteht (H. Waldenfels u. a.), ist diese Lektüre nicht nur historisch interessant.

Es verdient höchste Anerkennung, daß Othmar Pfyl selbstlos die Aufgabe übernommen hat, die von Rudolf Herzog (gest. 1985) unvollendet hinterlassene Edition abzuschließen. Unter den Dankadressaten befindet sich auch Ferdinand Strobel SJ (Feldkirch), der die Briefe Wessenbergs an Zschokke transkribiert hat. Vieles in der Korrespondenz ist nur für den Spezialhistoriker dieser Zeit interessant, und manches hätte auch entfallen können (Institutionen in der Schweiz waren hier wie auch in anderen Fällen großzügige Subventionäre). In ihrem Kerngehalt jedoch ist diese Edition auch hilfreich in einer Zeit, in welcher kirchliche Äußerungen oft dazu neigen, den „Liberalismus" pauschal zum Feindbild und so die Erklärungen der Dialogbereitschaft unglaubwürdig zu machen.

Oskar Köhler

[1] Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearb. v. Rudolf Herzog und Othmar Pfyl. Basel: Krebs 1990. 433 S. (Quellen zur Schweizer Geschichte. NF. 10.) Lw.

BESPRECHUNGEN

Literatur

GÖSSMANN, Wilhelm: *Kultur-Christentum.* Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. Düsseldorf: Droste 1990. 270 S. Lw. 38,–.

Die Rückkehr der Religion hat es mit sich gebracht, daß dem Einfluß der Religion und der Religionen auf das Gesamtphänomen Kultur neue Aufmerksamkeit zuteil wird. Das gilt für den Bereich des Islam, wo der gesellschaftliche Zusammenhang von Religion und sozialem Verhalten in den Tagen der kriegerischen Auseinandersetzungen dahin geführt hat, daß vom „Kulturislam" gesprochen wird. Es kommt aber auch in unseren Breiten zu neuer Reflexion über das „Kulturchristentum". Was zu Beginn unseres Jahrhunderts vor allem ein Thema im protestantischen Raum war, wird heute auch im katholischen Raum bedacht.

Wilhelm Gössmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität Düsseldorf und seit Jahren am Verhältnis von Literatur und Religion, Literaturwissenschaft und Theologie interessiert, hat aus seiner Sicht der Literaturvermittlung in seinem neuesten Werk das „Kulturchristentum" thematisiert. Ausgehend von einer neuen Zuordnung der Christen in unserem Land zu den drei Blöcken „katholisch", „protestantisch" und „säkularisiert", bemüht er sich vor allem um den breiten Block von Menschen, die aufgrund ihrer kulturellen Zugehörigkeit einen unvermeidlichen Christentumsbezug in ihrer Wurzel an sich tragen, aber diesen ihren Bezug im Grund überspielen. Daran tragen aber auf ihre Weise die „berufsamtlichen" Christen, Hierarchen wie Theologen, und andere Funktionsträger in der Kirche, insofern eine Portion Schuld, weil sie zu lange den literarischen Grundzug des Christentums geringgeschätzt haben. Was sich heute als Mangel an geistiger Lebendigkeit erweist und in geistlosen Fundamentalismus abgleitet, hat es nach Gössmann nicht zuletzt mit einem spürbaren Desinteresse an der Literatur zu tun. Dieses aber widerspricht in seinem Wesen dem Grundverständnis des Christentums selbst.

Gössmann zeigt das an seinen eigenen Erfahrungen mit der Bibel, aber dann auch im Blick auf solche, die die Bibel als Weltliteratur erkannt haben und sich ihr zunächst als einem Stück Weltliteratur stellen. Damit aber kommt es zu einem ganz neuen Umgang mit seinem „Anspruch". Der Text beginnt auf eigene Weise wieder zu sprechen. Gössmann erläutert das an Texten, die ihm selbst ans Herz gewachsen sind, in diesem Buch an den Glücklichpreisungen der Bergpredigt. Literatur und Christentum sind aber dann auch in der Geschichte des Christentums stets ein großes Thema gewesen. In diesem Zusammenhang wird dem Leser in großen Strichen ein Stück christlicher Literaturgeschichte vorgeführt, das christliche Verständnis von Literatur befragt, der Poesie in altchristlichen Gebeten nachgeforscht, Rhetorik und Bekennen in einen Zusammenhang gebracht, der kulturvermittelnde Beitrag des Mittelalters gewürdigt. Es fällt auf, daß ähnlich wie der Schweizer Germanist Alois Haas auch Wilhelm Gössmann den Zusammenhang von Frömmigkeit und Dichtung, Mystik und Sprache herausarbeitet und wie Haas den Zerfall der Einheit von Theologie und Mystik, Dogma und Frömmigkeit seit dem Spätmittelalter beklagt. Gleichsam auf der Rückseite der Theologie erscheinen als Verkünder einer radikalisierten Religiosität Ignatius von Loyola mit seinen Exerzitien und Pascal mit seinen Pensées, dann Johannes vom Kreuz, Andreas Gryphius und Friedrich Spee.

Die Zäsur sieht Gössmann in der aufgeklärten Religionskritik, literarisch bei Lessing und Heine greifbar, der mit seinem Aphorismus: „Der Taufzettel ist das Entreebillett zur europäischen Kultur" frühzeitig die vertretene These artikuliert hat, dann auch bei Böll. Negative Theologie, in der religiöse Bejahung und agnostische

Dunkelheit ineinander übergehen, Radikalität der Theodizee, Ruf nach Humanität, der auch gegenüber der Kirche erhoben wird, Zusammenhang von Religion und Politik – das und anderes mehr sind Themen, die in der Neuzeit immer mehr im Gegenüber zum christlichen Erbe ihre Klärung verlangen. Literarisch wird der Übergang vom Lächeln zur Lächerlichkeit des Christlichen zu einem Merkposten. Wie aber Aufklärung und Romantik zusammengehören, müssen auch religionskritische Töne mit der dichterisch vermittelten Suche nach religiöser Ästhetik zusammengeschaut werden. Das belegt Gössmann auf seiner Weise an Hölderlin, Eichendorff und Annette von Droste-Hülshoff. Was in den letzten Jahrzehnten folgt, ist eine Dichtung, in der das Christentum zu einem mehr oder minder verfügbaren Kulturbesitz wird. Der Gegensatz von sakral und profan setzt sich durch. Deutlicher als zuvor tritt zum christlichen Spektrum, sofern es noch erscheint, das jüdische.

Das Fazit: „Es gibt Utopisten, zu denen ich mich rechne, die davon träumen und sich darum bemühen, eine ganze Stadt, eine Region aus Lethargie und Kulturkonsum aufzustören und sich im Rahmen des Möglichen zu literarisieren" (256). Die Kultur ist „Niederschlag menschlicher Erfahrung und geistiger Entdeckungen in der Gesamtheit". Die Religion gehört dazu. Vielfach wird sie heute danach beurteilt, was sie einbringt. Lübbe hat nach der gesellschaftlichen Funktion gefragt, die sie in der nachaufklärerischen Zeit ausübt. Gössmann erinnert demgegenüber daran, daß das Christentum diese Funktion in dem Maß ausübt, als sie das Unverrechenbare und Unbegreifliche vertritt. Wenn sie Ferment der Kultur bleibt, behält es nach ihm „auch paradoxerweise die Chance, das ganz andere zu sein: Botschaft und Beheimatung eines alten unverbrauchbaren Gottesglaubens" (260).

H. Waldenfels SJ

Herzog, Urs: *Geistliche Wohlredenheit.* Die katholische Barockpredigt. München: Beck 1991. 523 S. Lw. 98,-.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten sind einige Arbeiten zur Geschichte der Predigt und Homiletik erschienen, etwa Alfred Niebergalls „Geschichte der christlichen Predigt" (Kassel 1955), Johann Baptist Schneyers „Geschichte der katholischen Predigt" (Freiburg 1969), Friedrich Wintzers „Homiletik seit Schleiermacher..." (Göttingen 1969) oder neuerdings Eberhard Winklers Beitrag „Aus der Geschichte der Predigt und der Homilektik" im neuen „Handbuch der Predigt" (Berlin 1990, 571–614), doch in all diesen Darstellungen nimmt die Predigt zur Zeit des Barocks eine untergeordnete Stellung ein oder wird gar übergangen.

Sie aus der Vergessenheit zurückzuholen, hat sich der Zürcher Ordinarius für deutsche Literatur, Urs Herzog, zur Aufgabe gemacht. Mit einem ausgereiften Werk über die katholische Barockpredigt, das eine Vielzahl gedruckter Predigten zu Sonn- und Festtagen sowie zu Kasualien analysiert und in einer eigenen Schau kommentiert, gelingt es ihm, dem Leser ein sehr lebendiges Bild der damaligen Predigtpraxis vor Augen zu führen. Sein primär literarisches und rhetorisches Erkenntnisinteresse will sowohl die theologische Innenseite der Predigt ausleuchten, ihr Wesen und ihre Wirkung bei den Zuhörern ergründen, als auch ihre äußere Form, ihren Aufbau, ihre Stilmittel und ihre besonderen Merkmale herausstellen.

Es liegt in der Sache selbst, daß die Barockpredigt in die Nähe der Dichtung zu rücken ist und auch als literarische Gattung zu verstehen ist. Denn die Predigt des Barocks gilt als „reich, wort-, farben- und bildprächtig" (313). Nicht allein, wenn auch vornehmlich, greift sie auf die Heilige Schrift zurück und schöpft aus ihr als erster Quelle; ebenso läßt sie Gedichte und Lieder, Erzählungen und theatralisch-dramatische Elemente einfließen. Die antike Rhetorik aufgreifend, unterscheidet die damalige Homiletik fünf Punkte bei der Predigtproduktion: den Grundgedanken finden (inventio, heute in etwa gleichbedeutend mit dem Predigteinfall), den Stoff strukturieren (dispositio), sprachlich ausarbeiten (elocutio), im Gedächtnis einprägen (memoria) und öffentlich vortragen (pronuntiatio).

Urs Herzog charakterisiert die katholische Barockpredigt als „ein Englisch Werck" (109), d.h. als Botendienst vom Himmel zu den Men-

schen und wieder zum Himmel empor. Der Prediger versteht sich als Herold und Diener des Evangeliums, als Werkzeug Gottes und als erster gehorsamer Predigthörer, der „contemplata aliis tradit" (155), also persönlich Erwogenes und Meditiertes aus dem Geist der Weisheit weitergibt und weder rhetorisch brillieren will noch sich selbst verkündigt oder gar vorwiegend moralisiert wie die spätere Predigt der Aufklärung. Sein Anliegen soll es sein, die Herzen der Menschen anzusprechen und zu bewegen (movere).

In origineller Weise illustriert der Autor die Barockpredigt an der Kanzel als Verkündigungsort. Bereits architektonisch ist sie hoch oben angebracht, um Gemüt und Herz zum Himmel zu bewegen. Sie hat die Form eines Kelches, aus dem der Beauftragte das Wort Gottes austeilt und als „Brandstifter der Herzen" (95) wirkt. Und auf ihr sind vielvältige Requisiten angebracht, die ein neues Pfingstgeschehen aus der Kraft des Geistes symbolisieren oder die durch biblisch-heilsgeschichtliche Darstellungen die Zuhörer in Bewegung setzen. Auf diese Zuhörer kommt das letzte Kapitel zu sprechen. Ihnen obliegt eine vorbereitende Öffnung vor der Predigt, ein gesammeltes Zuhören (Barockpredigten dauerten zwischen 30 und 60 Minuten) und schließlich das Bewahren und Bezeugen des Predigtwortes.

Die kenntnisreiche, profunde und lesefreundlich abgefaßte historisch-literarische Studie könnte nun noch durch weitere aktuelle Fragestellungen ergänzt werden, etwa von der gegenwärtigen Homiletik oder interdisziplinär von den Kommunikationswissenschaften her.

S. Leimgruber

Gesellschaft

Fest, Joachim: *Der zerstörte Traum.* Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin: Siedler 1991. 103 S. (Corso.) Lw. 20,–.

Joachim Fest, Mitherausgeber der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, will die Utopie, weil der Mensch sie eben brauche, in das Reich der Phantasie einsperren, wo sich der Mensch gefahrlos damit vergnügen kann. In ihrer Geschichte seit Thomas Morus hat die Utopie ihre „Unschuld" verloren, als sie zum politischen Handlungsmodell" wurde. Der Verfasser, Autor einer Hitler-Biographie (1973), weist ihre Wirkung ausführlich im Nationalsozialismus auf, der gerade als „Gegenutopie" zur Aufklärung selbst zur schrecklichsten Utopie wurde. Ein eigenes Kapitel schreibt Ernst Bloch ein „anachronistisches Zwischenspiel" zu, ohne auf dessen „erratische Philosophie" eingehen zu wollen. Darin zeigt sich freilich, so nachdenklich die Bloch-Zitate stimmen sollten, auch die Schwäche dieser Utopiekritik, noch mehr in der Wendung von der „christlichen Jenseitshoffnung", deren zunehmende Säkularisierung in der Tat weltliche Utopien gefördert hat, die aber unter diesem Etikett unzulänglich bezeichnet ist. Denn die christliche Hoffnung war in ihrem Anfang keine Vertröstung auf ein Jenseits, sondern die Erwartung des Reiches Gottes in der ganzen Welt. Weil der Verfasser die Parusieverzögerung nicht behandelt, entgeht ihm ein Grundmoment der abendländischen Utopiegeschichte. Auch in der Kirchengeschichte konnte diese Erwartung zu einer schrecklich aggressiven „Utopie" werden, sie blieb aber zugleich die Mahnung, daß der Mensch nicht so bleiben kann, wie er ist. Den „Bruch am Anfang aller Zeit" nennt der Verfasser einmal (95) den Impuls „aller utopischen Sehnsüchte", ein Ansatz, der später in der Fülle utopischer Greuel kaum mehr aufscheint. In der Perspektive der christlichen Hoffnung hat der jüngst gestorbene Publizist Walter Dirks seine Rede „an den Geist einer realen Utopie" 1983 bei der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises gehalten. Die Utopie ist ein zweideutiges Phänomen, auch die Kehrseite, ihr Ende, kann die „Realität" im Stich lassen. *O. Köhler*

Rupprecht, Martin: *Ich war obdachlos.* Geschichte eines Lebens und dessen seelsorgliche Begleitung. Freiburg: Lambertus 1991. 96 S. Kart. 20,–.

Die an Zahl wachsenden Obdachlosen sind der heutigen Gesellschaft aus vielen Gründen fremd: wegen ihrer Aufmachung und ihrer eher

impliziten Wertvorstellungen, aber auch aufgrund der weitgehenden Hilflosigkeit, die alle erleiden, die sich um Obdachlose zumal in unseren Großstädten mühen. Gerade deshalb ist der Bericht bedeutsam, den Martin Rupprecht über einen jungen Mann gibt, der in Wien in die Alkoholabhängigkeit geriet und durch eine zweijährige reflektierte, beziehungsintensive Begleitung zu einer Besserung seiner Gesamtsituation geführt werden konnte. Diese als pastoraltheologische Diplomarbeit im Kontext des „JUCA" in Wien entstandene Studie referiert in einem ersten großen Teil über die „Theorie der biographischen Forschung", entfaltet dann in einer exemplarischen Interpretation die Lebensgeschichte des Franz G. und schließt mit „pastoralen Impulsen", die vor allem die Lebensbegleitung als Modell einer nachgehenden Seelsorge herausheben und die Begleitung als wechselseitigen Lernprozeß enthüllen. Von außerordentlicher Bedeutung ist der Anhang des Bändchens, der die Interviews mit Franz G. dokumentiert. Diese über dreißig eng bedruckten Seiten, die durch eine sprachliche Glättung ein wenig ihre Authentizität eingebüßt haben, eröffnen Verständnis für Lebensschicksale in einer Gesellschaft, die auf Erfolg setzt und jedes Versagen durch Isolation und Diskriminierung „bestraft". Aus diesen Interviews ergibt sich die Frage: Welche Art von Prävention könnte solche Schicksale vermeiden helfen? Könnte dies eine Reform der Gesellschaft im Sinn der sozialen Gerechtigkeit erbringen? Gerade eine solche Fragestellung durch Anschaulichkeit aufgezwungen zu haben ist nicht das geringste Verdienst dieser Studie.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

In den letzten Jahren finden eine Reihe von Jesusbüchern weiten Anklang, obwohl diese im Grund nur die Thesen der Leben-Jesu-Forschung des vergangenen Jahrhunderts wiedergeben, lediglich garniert mit etwas Tiefenpsychologie und Feminismus. Wer war aber Jesus wirklich? Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, gibt einen Überblick über die Antworten der heutigen Bibelwissenschaft.

In einer Langzeitstudie über Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990 wurde vor allem die Frage erforscht, welche Wechselwirkung zwischen Religion und der modernen Alltagskultur besteht. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, analysiert die wichtigsten Ergebnisse.

Mit seiner Sozialenzyklika „Centesimus annus" nimmt Johannes Paul II. die Lehrtradition auf, die mit der vor 100 Jahren erschienenen Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum" begonnen hat, und führt sie im Blick auf die heutigen Probleme weiter. Konrad Hilpert, Professor für praktische Theologie und Sozialethik an der Universität Saarbrücken, faßt die zentralen Aussagen zusammen und kommentiert sie.

Lumko ist der Name eines inzwischen weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus bekannten südafrikanischen Missionsinstituts. Durch die Ermöglichung und Gestaltung kleiner christlicher Gemeinschaften will es zum Aufbau einer Kirche beitragen, die die Gläubigen selbst aktiv gestalten. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, schildert Konzept und Methoden und fragt, was die deutsche Pastoraltheologie davon lernen kann.

Im Blick auf die neuere Literatur stellt Stefan Leimgruber Tendenzen der evangelischen Homiletik dar. Er vergleicht sie mit dem katholischen Predigtverständnis und zeigt Impulse für eine Predigtspiritualität und eine neue „Predigthörkultur".

Adolf Kolping

Was bedeutet es für die katholische Kirche Deutschlands, daß der „Gesellenvater" Adolf Kolping den Christen als Modell eines geglückten christlichen Lebens vorgestellt wird, wenn er am 27. Oktober 1991 „seliggesprochen" wird? Bei einer Antwort wird man sich zuerst seiner Zeit vergewissern müssen, um zu erkennen, daß Kolping (1813–1865) ein Zeitgenosse von Karl Marx war und daß er ebenso wie dieser sich auf den Weg machte, die Arbeiterfrage zu lösen. 1869 schrieb Marx an Friedrich Engels, daß energisch gegen „die Pfaffen losgegangen werden muß... Die Hunde kokettieren, wo es passend erscheint, mit der Arbeiterfrage." Die wohl gegen Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler und gegen Kolping gerichtete Attacke konnte aber wenig bewirken. 1875 gab es im rheinisch-westfälischen Industriegebiet 30 sozialdemokratische Gruppen mit 2300 Mitgliedern, dagegen zählte die christlich-soziale Arbeiterbewegung im engeren Ruhrgebiet 229 Vereine mit 46 000 Mitgliedern. Ganz verschlafen hatte die katholische Kirche die soziale Frage offensichtlich nicht. Verdienste dabei fallen auch Adolf Kolping zu, der 1849 den Kölner Gesellenverein gründete und damit „die erste große geglückte katholische Sozialinitiative in großem Stil" (Klaus Schatz) auf den Weg brachte. Er veränderte die Lebenssituation der Handwerksgesellen und trug dazu bei, eine ganze soziale Schicht zu entproletarisieren, gerade jene, die damals die radikalste Schicht des Proletariats war.

Kolping ist als „Gesellenvater" unvergessen, obgleich er eher für eine Gesinnungsreform als für eine Strukturreform optiert hatte. Eine konkrete Sozialpolitik war nicht seine Sache, obgleich die Kolpingheime und Kolpingfamilien in der Praxis eminent sozialpolitisch wirksam waren. Eigentlich setzte er auch in seiner Theorie richtig an, wenn er schrieb: „Die Kirche kann und darf sich von der sozialen Frage nicht zurückziehen, sie muß ins Leben hineintreten und den Kampf mit ihren Widersachern nicht scheuen... Der unchristliche Kommunismus wäre gar nicht auf die Welt gekommen, wenn der christliche in rechter Weise wäre überall geübt worden." Diese Theorie, die die Praxis Kolpings rechtfertigte, führte ihn aber nicht in die Sozialpolitik, in der es darum gehen sollte, entfremdende Strukturen abzubauen und Recht und Würde des Arbeiters zu sichern. Dennoch: Kolping ist in der Mitte des 19. Jahrhunderts ein leuchtendes Signal sozialer Sensibilität und Tatkraft aus dem Geist des Evangeliums gewesen. Ungeachtet der Marxschen Verdächtigung, daß Religion „Opium des Volkes" sei, versuchte er die konkrete Welt der Gesellen zu verändern; er wollte die Menschen nicht mit dem Paradies der klassenlosen Gesellschaft vertrösten. Von solchen Anzahlungen hielt der ehemalige Schuhmacher nichts. Am Ende sollte er sich

mit seiner Option durchsetzen. Seine Seligsprechung bringt auch diese säkulare Grundentscheidung eines – verglichen mit Karl Marx – kleinen Mannes in Erinnerung.

Über dieses soziale Engagement hinaus war Kolping ein engagierter Publizist. Er gab 1849–1865 den „Katholischen Volkskalender" in hohen Auflagen heraus; er war 1850–1865 Schriftleiter des „Rheinischen Kirchenblatts" und dazu 1854–1865 Herausgeber der „Rheinischen Volksblätter für Haus, Familie und Handwerk". Er schrieb einen eingängigen Stil und verstand es, die Probleme der Menschen aus dem Volk aufzugreifen und zu klären. Die Gesellen wollte er ans Lesen bringen und durch seine Publikationen ihnen auch Orientierung geben, damit sie mit Unterscheidung sich der „wahren Aufklärung" im Evangelium zuwenden würden. Dieser Volksschriftsteller Kolping ist leider weithin unbekannt.

Wo liegt der Glanz des christlichen Modells mit Namen Kolping? Daß er – menschlich gesprochen – Karriere gemacht hat, vom Schuhmacher zum Generalpräses des Gesellenvereins (1858) und zum Päpstlichen Geheimkämmerer (1862)? Daß er quer durch die theologischen Wirren seiner Zeit – in München und in Bonn – unbeirrbar seinen orthodoxen Weg im Dienst der Kirche ging? Daß er zu vermitteln verstand zwischen Althergebrachtem und dem Neuen, das in Familie und Volk sich durchsetzen wollte? Daß er selbstlos sich einsetzte für jedermann, bis hin zum letzten Cholerakranken? Je mehr man die Lebensgeschichte Kolpings ungeschminkt und unbeschnitten zur Kenntnis nimmt, um so mehr muß man erkennen: Adolf Kolping hatte viele Seiten. Aber bei allen seinen Erfolgen und in allen seinen Nöten ist er ein Mensch geblieben, liebenswert in seinen Schwächen, Eigenheiten, Zielen. Vermutlich trägt gerade diese seine unprätentiöse Herzlichkeit dazu bei, daß das Programm Jesu, wie er es bis zu seinem frühen Tod mit 52 Jahren vorlebte, auch heute noch so menschenfreundlich ankommt.

Die Seligsprechung kann nicht den Sinn haben, dem Vergessen Adolf Kolpings zu wehren; denn er ist auch jenseits der Grenzen Deutschlands durch das Internationale Kolpingwerk bekannt. Sie kann aber erneut ein Licht werfen auf die soziale und politische Entwicklung der Jahre 1989/1990, in denen das 140jährige Erbe von Marx, einem geheimen Kontrahenten Kolpings, zur Disposition stand. Sie kann aber vor allem nicht in wortreichen Enzykliken, sondern im blutvollen und zugleich alltäglichen Beispiel eines geglückten Lebens die soziale Frage als bleibende Aufgabe der Christen herausstellen. Daß Kolping ausgerechnet im 100. Gedächtnisjahr der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" seliggesprochen wird, entbehrt nicht der Ironie: An sozialer Sensibilität lag der Vikar in Köln zumindest eine Nasenlänge vor Papst Leo XIII. *Roman Bleistein SJ*

Eberhard Schockenhoff

Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht

Der deutsche Einigungsvertrag schreibt in Artikel 31 Abs. 4 dem gesamtdeutschen Gesetzgeber die Aufgabe vor, „spätestens bis zum 31. Dezember 1992 eine Regelung zu treffen, die den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen vor allem durch rechtlich gesicherte Ansprüche für Frauen, insbesondere auf Beratung und soziale Hilfen, besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist". Die Umsetzung dieser Verpflichtung in konkrete rechtspolitische Maßnahmen, die einen verbesserten Schutz des ungeborenen Lebens sichern sollen, stellt einen Testfall dafür dar, ob sich die erlangte politische, staatliche und wirtschaftliche Einheit unseres Landes auch in einer demokratischen Wertegemeinschaft zeigt, die den ethischen Minimalkonsens einer pluralistischen Gesellschaft garantieren kann. Die folgenden Überlegungen wollen die Fragestellungen und Probleme skizzieren, die sich dazu aus der Sicht der theologischen Ethik ergeben.

Die ethische Bedeutung des Lebensschutzes

Die moderne Gesellschaft verhält sich zu den individuellen Lebensplänen ihrer Bürger vollkommen indifferent. Ihr Zweck liegt nicht darin, daß sie diese zu einer einheitlichen, am Gedanken des guten Lebens ausgerichteten Lebenspraxis zusammenführt. Sie besitzt ihre moralische Legitimität vielmehr allein deshalb, weil sie jedermann die äußeren Voraussetzungen dafür garantiert, daß er unbelästigt von Übergriffen anderer seine Lebensziele verfolgen kann. Die Gewährleistung dieser Rahmenbedingungen, innerhalb deren die Bürger ihre partikularen Interessen verfolgen, ist jedoch keine rein äußerliche Vermittlungsfunktion. Sie bildet vielmehr die moralische Grundlage des modernen Staates, insofern dieser auf einer gegenseitigen Anerkennung seiner Bürger beruht.

Das Postulat wechselseitiger Anerkennung tritt der Freiheit des einzelnen nicht als äußere Schranke gegenüber, sondern folgt mit Notwendigkeit aus der die Gesellschaft konstituierenden Einsicht, daß individuelle Freiheit nur zugleich mit allgemeiner Freiheit, also die Freiheit des einzelnen nur zusammen mit der Freiheit aller bestehen kann. Die Anerkennung dieser fundamentalen Gleich-

ursprünglichkeit, die wir im Gedanken der unveräußerlichen *Menschenwürde* zum Ausdruck bringen, ist die wesentliche Bedingung dafür, daß sich eine pluralе Gesellschaft zugleich als eine humane Gesellschaft denken läßt. Die tragende moralische Einsicht, die an der Wurzel unserer modernen Kultur steht, besagt, daß der Mensch nicht nur Nutzen und Wert – in der Sprache Kants: einen „Preis" –, sondern auch „Würde" besitzt. Sie kommt ihm als Subjekt, also aufgrund seiner Fähigkeit zu sittlichem Handeln und freier Selbstbestimmung zu. Die theologische Ethik erkennt im Gedanken der Menschenwürde das säkulare Gegenstück ihrer Überzeugung von der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen. Die Menschenwürde-Idee, die hinter der Rede von den unveräußerlichen Menschenrechten steht, verdankt sich also der „Wirkungsgeschichte des Evangeliums" in unserer modernen Kultur. Sie ist jedoch nicht an diese gebunden, sondern besitzt darüber hinaus allgemeinverbindliche Geltung. Sie läßt sich vernünftig nicht bestreiten, denn jedermann kann einsehen, daß er die Bedingung gegenseitiger Anerkennung beim Versuch seiner eigenen kulturellen Selbstauslegung immer schon voraussetzt. Die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde, die sich inhaltlich zu einzelnen „Menschenrechten" konkretisiert, ist deshalb die Grundlage unserer humanen Rechtsordnung.

Aus dieser weithin unbestrittenen Grundannahme ergibt sich eine unmittelbare Konsequenz, über deren praktische Tragweite gegenwärtig Unklarheiten entstehen. Menschliche Würde wird von einer demokratischen Rechtsgemeinschaft ihren Mitgliedern nicht zuerkannt, sondern als ihr vorausliegendes Fundament anerkannt. Wir sind nicht kooptierte, sondern geborene Mitglieder unserer Gesellschaft. Keiner verdankt seine fundamentalen Rechte den anderen oder einer wie auch immer zustande gekommenen gesellschaftlichen Mehrheit. Diese in der deutschen Diskussion noch weithin anerkannte Überzeugung wird heute von angelsächsischen Ethikern wie Peter Singer in Frage gestellt. Sie fordern, daß die Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt, sinnvollerweise etwa nach Ende des ersten Lebensjahrs, aus symbolischen Gründen aber auch bereits bei der Geburt, in einem Zuerkennungsurteil darüber befindet, ob sie die neuankommenden Mitglieder als solche anerkennen und ihnen den Status menschlicher Würde zusprechen soll.

Wenn menschliche Würde dem Urteil der Gesellschaft vorausliegt, dann läßt sie sich auch nicht an einen bestimmten Zustand, an ein geistig-psychisches Leistungsvermögen oder eine erforderliche Entwicklungsstufe binden. Zwar kommt dem Menschen Würde erst aufgrund seines Subjektseins und seiner Fähigkeit zur freien sittlichen Selbstbestimmung zu. Da diese jedoch dem Menschen als Naturwesen eignet, muß auch der *naturale Entwicklungsprozeß,* aus dem die Fähigkeit zur Selbstbestimmung hervorgeht, in den Schutzbereich der Menschenwürde miteinbezogen werden. Jeder Eingriff in den natürlichen Entwicklungsvorgang würde die künftigen Selbstbestimmungsmöglichkeiten eines freien Subjekts ein-

schränkenden Bedingungen unterwerfen und in seinen personalen Freiheitsraum eingreifen. Zwischen den spezifisch geistigen Vollzügen des Menschseins und seinen naturalen Mindestvoraussetzungen besteht ein unauflösbarer Zusammenhang, der dazu führt, daß wir die Freiheit und Würde der anderen nur dann achten, wenn wir sie bereits an der Untergrenze ihres konkreten Daseins, an der Integrität ihrer körperlichen Existenz respektieren.

Menschliche Würde kommt deshalb jedem schon durch seine biologische Zugehörigkeit zur Gattung Mensch zu. Die aus dieser Würde hervorgehenden Rechte sind ihm nicht aufgrund besonderer Qualitätsmerkmale, sondern allein deshalb geschuldet, weil er Mensch ist und als Mensch geboren wurde. Die Anerkennung dieses Grundsatzes stellt eine entscheidende Einsichtsschwelle dar, die unser moralisches Bewußtsein erst nach langem geschichtlichem Ringen erreichte. Die Sklavenbefreiung, die farbige Bügerrechtsbewegung und die Frauenemanzipation markierten wichtige Etappen in diesem Klärungsprozeß, denn sie schärften unser Bewußtsein dafür, daß Menschsein nicht durch sozialen Stand, Hautfarbe oder Geschlechtszugehörigkeit definiert werden kann. Der Versuch, die Menschenwürde erneut an ein biologisches Unterscheidungsmerkmal, nämlich das bloße Alter des Kindes in seiner vorgeburtlichen Lebensphase, zu binden, widerstreitet deshalb der Logik der geschichtlichen Vernunft. Diese zielt auf die Beseitigung aller Barrieren, nicht auf die Errichtung neuer Zulassungsschranken, die unsere Einsicht in die gemeinsamen natürlichen Grundlagen unseres Menschseins wieder in Frage stellen.

Der moralische Status des Embryos

Die Entscheidung darüber, von welchem Zeitpunkt der Embryonalentwicklung an wir ein menschliches Wesen vor uns haben, das Träger der Menschenwürde sein kann, ist immer auch von philosophischen Voraussetzungen abhängig. Wer den Menschen nur von seinen höchsten geistigen Vollzügen, dem Vermögen zu *Personalität* und *Rationalität* her bestimmt, der wird menschliches Leben frühestens von dem Zeitpunkt an als schutzwürdig anerkennen, an dem die organischen Voraussetzungen (Differenzierung zwischen Rückenmark und Gehirn, Vorhandensein von Gehirnströmen usw.) vorliegen. Ebenso werden Positionen, die Menschsein an Kommunikationsfähigkeit und soziale Interaktion binden, dazu neigen, erst dann von Menschenwürde zu sprechen, wenn eine *selbständige Lebensfähigkeit* ausgebildet ist, die das Ichbewußtsein und die Kommunikationsfähigkeit eines möglichen Interaktionspartners begründen. Unter dieser Voraussetzung erscheint dann die Durchtrennung der Nabelschnur bei der Geburt als der sichtbare Beginn der sozialen Existenz eines Menschen. Solche Lösungen haben zunächst das spontane moralische Empfinden auf ihrer Sei-

te, das sich beim Anblick eines neugeborenen Kindes in uns regt und die Haltung der Fürsorgebereitschaft als das Paradigma moralischer Verantwortung (Hans Jonas) hervorruft. Sie stehen aber unter einem rationalen Dilemma, weil die Einschränkungen, denen sie das vorgeburtliche Leben unterwerfen, auch nach der Geburt auftreten können. Kommunikation und Ichbewußtsein unterliegen auch beim erwachsenen Menschen zahlreichen Beeinträchtigungen; sie können zeitweilig (z. B. während des Schlafs) oder auf Dauer (durch Unfall, Behinderung und Alter) verlorengehen. Natürlich fordern nicht alle, die dem vorgeburtlichen Menschen ein eigenständiges Lebensrecht absprechen, Unfallopfer, geistig Behinderte oder auf Dauerpflege angewiesene alte Menschen zu töten. Aber sie können aufgrund ihrer eigenen Voraussetzung gegen eine solche Konsequenz nicht mehr kohärent argumentieren, nachdem sie es einmal zugelassen haben, den Lebensschutz einschränkenden Bedingungen zu unterwerfen.

Ein mittlerer Lösungsweg, der auch in der katholischen Moraltheologie noch vertreten wird und sich dabei auf die aristotelische Theorie der Sukzessivbeseelung stützen kann, vertritt den Gedanken eines *abgestuften vorgeburtlichen Lebensschutzes*. Diese Position geht davon aus, daß sich der embryonale Entwicklungsprozeß in mehreren Stufen vollzieht und von der Menschwerdung (Befruchtung) über die Individuation (Einnistung des Eies) zur Personalisation (Ausbildung des Gehirns) voranschreitet. Der vorgeburtliche Lebensschutz muß dieser Position zufolge zwar den gesamten Prozeß der Menschwerdung umfassen, aber er steht auf jeder Stufe unter einem positiven Zweifel, der es erlaubt, das Lebensrecht des Embryos gegen gleichwertige oder höherrangige Rechte der schwangeren Frau zurückzustellen. Die praktische Bedeutung dieser Überlegung ist jedoch gering, weil die geforderten Fristen für eine Lockerung des Lebensschutzes jenseits der Grenze liegen, die sich vom Datum der Nidation oder der Ausbildung der Gehirnanlage her ziehen lassen. Die Berufung auf die von der Kirche selbst jahrhundertelang gelehrte Theorie der Sukzessivbeseelung stellt zudem kein gültiges Argument dar. Sie zeigt nur die Abhängigkeit von der zeitbedingten naturwissenschaftlichen Erkenntnis, in diesem Fall von der aristotelischen Zeugungsbiologie, die eine Beseelung des Mannes am 40. Tag und eine Beseelung der Frau am 80. Tag annahm. Der Haupteinwand gegen diese epigenetische Theorie besteht denn auch darin, daß sie dem gegenwärtigen humanembryologischen Erkenntnisstand nicht mehr entspricht[1].

Nimmt man diese wissenschaftlichen Erkenntnisse ernst, so ist heute kein Zweifel mehr daran möglich, daß menschliches Leben vom Zeitpunkt seiner Befruchtung an sowohl artspezifisch als auch individualspezifisch festgelegt ist. Durch die Möglichkeiten der Reagenzglasbefruchtung wird uns dies auch anschaulich demonstriert. Das „biogenetische Grundgesetz" Ernst Haeckels, wonach die Individualentwicklung die Phylogenese rekapituliert, der Mensch also aus einem zunächst infrahumanen Zellhaufen entsteht, ist durch die moderne

Genetik endgültig widerlegt. Der Mensch entwickelt sich nicht analog zu den stammesgeschichtlichen Übergängen der Evolution zum Menschen, sondern er entwickelt sich von Anfang an als Mensch. Durch alle Stadien seiner Entwicklung hindurch bewahrt er seine konkrete Individualität, die sich nur in ihrem jeweiligen Erscheinungsbild ändert. Das bedeutet, daß es in der vorgeburtlichen Entwicklungsphase des Menschen wohl *Übergänge* und neueinsetzende *Entwicklungsschübe,* aber keine klar erkennbaren *Zäsuren* gibt, an denen sich der Anfang des Personseins und damit der Eintritt der Menschenwürde festmachen ließe. Jeder Vorschlag, schutzwürdiges Leben erst von einem bestimmten Zeitpunkt nach der Befruchtung an beginnen zu lassen, beruht auf einer letzten Endes willkürlichen Festlegung, die von den embryologischen Fakten her immer offenbleiben muß. Bei der Beratung des Embryonenschutzgesetzes hat sich der Gesetzgeber von dieser Erkenntnis leiten lassen und menschliches Leben von Anfang an dem Schutz der Menschenwürde unterstellt.

Ob man den Embryo in seinen vorgeburtlichen Lebensphasen bereits eine *Person* nennen kann, ist letzten Endes eine Frage der Sprachregelung. Versteht man den Personbegriff nicht im Sinn seines metaphysischen Gehalts, sondern zur Beschreibung empirischer Persönlichkeitsmerkmale, so müssen wir zögern, ein neugeborenes Kind Person zu nennen. Der Streit darüber, ab wann ein Embryo Individuum, Mensch oder Person genannt werden kann, trägt zur Bewertung seines Lebensanspruchs im Grund aber nichts Entscheidendes bei. Ausschlaggebend dafür ist allein die Tatsache, daß die befruchtete Eizelle schon die volle Potentialität besitzt, sich zu einem personalen Dasein und zu sittlichem Subjektsein zu entwickeln. Wir müssen deshalb die vor ihr liegende Entwicklungschance zum personalen Menschsein mit der gleichen Unbedingtheit achten, mit der wir heute wollen, daß damals unsere mögliche Menschwerdung geachtet wurde. Solcher Achtung gegenüber den unverfügbaren Lebenschancen unserer Nachkommen werden wir aber nur dann gerecht, wenn wir den ganzen naturalen Entwicklungsprozeß, aus dem ein Menschenwesen unseresgleichen hervorgeht, dem Schutz der Menschenwürde unterstellen.

Der Konflikt zwischen Lebensrecht des Kindes und Selbstbestimmungsrecht der Frau

Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um eine Neuregelung des § 218 leiden häufig darunter, daß beide Seiten jeweils die Hälfte des Problemzusammenhangs ausblenden, die ihren Argumentationsgang stört. Das moralische Problem des Schwangerschaftsabbruchs wird dann entweder ausschließlich aus der Sicht der betroffenen Frau gesehen oder die moralische Bewertung berücksichtigt ihre besondere Situation überhaupt nicht. Beide Sichtweisen bleiben abstrakt, weil sie

den Embryo losgelöst von der Selbsterfahrung der schwangeren Frau gleichsam „chirurgisch" rein betrachten oder umgekehrt deren subjektives Erleben zum alleinigen Bewertungsmaßstab machen. Sie verfehlen so auf unterschiedliche Weise den Anspruch jener unvergleichbaren Symbiose des neuen Lebens, zu der die Natur Mutter und Kind während der Schwangerschaft aneinander bindet[2].

Eine allgemeine Güterabwägung zwischen dem *Lebensrecht des Kindes* und dem *Selbstbestimmungsrecht der Frau* erscheint deshalb so schwierig, weil beide verschiedenen Wertordnungen zugehören. Die philosophische Ethik hat in der Unterscheidung von Wertfundamentalität und Werthöhe jedoch ein Kriterium entwickelt, das unter ethischem Gesichtspunkt für die Priorität des Lebensschutzes spricht. Als das fundamentalste Gut ist das Leben die Voraussetzung zur Verwirklichung aller anderen Güter; gerade eine demokratische Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Anerkennung und Realisierung höherer Werte nicht vorschreiben kann, muß ihnen um so entschiedener die fundamentalen Voraussetzungen dazu sichern. Auf dem Boden einer demokratischen Rechtsordnung kann das Selbstbestimmungsrecht der Frau deshalb nicht so verstanden werden, daß es die freie und unkontrollierte Verfügungsgewalt über das Leben des ungeborenen Kindes einschließt. Auch wenn dieser Zusammenhang oft ausgeblendet und verdrängt wird, so ist die Selbstbestimmung der schwangeren Frau doch zugleich eine definitive und irreversible Fremdbestimmung des Embryos, die dessen fundamentale Rechte mißachtet. Eine solche Mißachtung läßt sich auch nicht durch die Berufung auf das eigene Gewissen rechtfertigen, denn die Inanspruchnahme einer Gewissensposition ist nur auf der Basis gegenseitiger Anerkennung möglich. Wenn der Gedanke der Menschenrechte überhaupt einen Sinn haben soll, dann besagt er doch zumindest dies, daß die Rechte eines Menschen nicht von der Gewissensentscheidung eines anderen abhängig gemacht werden dürfen. Die inflationäre Berufung auf das eigene Gewissen ist heute zudem zu einem gängigen Stilmittel politischer Rhetorik geworden; das Gewissen droht dabei zu einer „billigen Legitimationsmünze" (Josef Isensee) zu verkommen.

Dennoch muß eine ethische Bewertung versuchen, auch der besonderen Situation der schwangeren Frau gerecht zu werden. Die Gesellschaft kann den Geburtsdienst der Frauen nicht mit gleicher Selbstverständlichkeit einfordern wie den Wehr- oder Zivildienst der Männer. Als Mutter ist die schwangere Frau für ihr Kind der wichtigste und der nächste Mensch. Die Einzigartigkeit der Mutter-Kind-Beziehung kann nicht nach der Analogie eines Besitzverhältnisses gedacht werden, das den Embryo als Sache („portio mulieris") behandelt und der rechtlichen Verfügungsgewalt der Frau unterstellt. Das Verhältnis der schwangeren Frau zu ihrem ungeborenen Kind läßt sich nur durch den Gedanken der *Fürsorge* und *Verantwortung* beschreiben, was im Grenzfall der ungewollten Schwangerschaft auch die Zumutung ungewollter Verantwortungsübernahme einschließt. Die Problemlosigkeit, mit der wir uns daran gewöhnt haben, von

„ungewollter" Schwangerschaft zu sprechen, verdeckt jedoch allzu leicht, daß das Selbstbestimmungsrecht der Frau nicht erst mit dem Eintritt der Schwangerschaft beginnt. Es gehört in allen Lebensbereichen zum Ethos der Freiheit, daß ich zu den Konsequenzen meines Verhaltens für andere auch dann stehen muß, wenn ich diese nicht gewollt oder vorausgesehen habe.

Das in der angelsächsischen Diskussion häufig genannte Beispiel eines Menschen, der eines Morgens beim Aufwachen überrascht feststellt, daß er an den Organismus eines schwer nierenkranken, doch weltberühmten Geigers angeschlossen wurde, und daß die Gesellschaft von ihm erwartet, neun Monate lang die Einschränkungen eines solchen symbiotischen Lebens zu ertragen, wird deshalb der menschlichen Situation „Schwangerschaft" nicht gerecht. Der Ausweg, das Lebensrecht des Embryos anzuerkennen und ihm zugleich ein sogenanntes Recht zum Gebrauch eines anderen Körpers abzusprechen[3], bleibt eine abstrakte Spekulation. Sie setzt voraus, daß die Schwangerschaft wie ein Naturereignis über Mutter und Kind kommt und beide in einer Weise aneinander kettet, die von der Frau nur als „Nötigung" und als unzulässiger Eingriff in ihr Selbstbestimmungsrecht erlebt werden kann. Dies trifft jedoch nur für den Fall der Vergewaltigung zu, der nicht zum Ausgangspunkt einer generellen Beurteilung des in einer Schwangerschaftssituation bestehenden Interessenkonflikts von Mutter und Kind gemacht werden kann. Geht man dagegen von einem umfassenden Begriff der Selbstbestimmung aus, der auch die Verantwortung für das eigene Sexualverhalten und die Bereitschaft zur Folgenübernahme miteinschließt, dann läßt sich das Lebensrecht des Kindes nicht mehr als eine ungerechtfertigte Einschränkung des mütterlichen Selbstbestimmungsrechts verstehen.

Diese in sich schlüssige ethische Argumentation kann jedoch eine doppelte Schwierigkeit nicht überspielen, die sich der praktischen Einforderung des Lebensschutzes stellt. Die Ethik der Folgenverantwortung, die Väter und Mütter gleichermaßen in Pflicht nimmt, wird biologisch einseitig der Frau abverlangt, während der Mann sich ihr entziehen kann, ohne unmittelbar gegen das Lebensrecht des Kindes zu verstoßen. Ein Ausweg aus diesem Dilemma kann jedoch nicht darin bestehen, daß die Gesellschaft es den Frauen erleichtert, sich unter Berufung auf ihr Gewissen Selbstdispens zu erteilen. Vielmehr muß sie im öffentlichen Meinungsklima Signale setzen, die es den Vätern erschweren, sich aus ihrer Verantwortung davonzustehlen. Eine schwangere Frau in ihrer Notlage allein zu lassen oder sie zur Abtreibung zu drängen, ist kein Kavaliersdelikt, sondern eine schwerwiegende Gefährdung menschlichen Lebens, die der Staat ebensowenig wie Fahrerflucht oder Alkoholismus im Straßenverkehr einfach tolerieren darf.

Die Analogie zur Moral im Straßenverkehr, für die unsere Gesellschaft in den vergangenen Jahren eine immer schärfere öffentliche Sensibilität entwickelte, stimmt jedoch nicht ganz. *Fürsorge* und *Obhut*, wie sie in der intimen Eltern-

Kind-Beziehung gefordert sind, lassen sich anders als die Folgenhaftung im Straßenverkehr nicht erzwingen; die Väter können zur Bewältigung einer Schwangerschaftssituation nur begrenzt und die Frauen wohl überhaupt nicht gegen ihren Willen in Pflicht genommen werden. Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit, das ungeborene Leben wirksam zu schützen. Eine humane Gesellschaft, die sich ihrer moralischen Legitimation verpflichtet weiß, darf vor ihr erst dann kapitulieren, wenn sie alle Mittel der Bewußtseinsbildung und Einsichtsstärkung zugunsten des Lebens erprobt hat.

Die Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht der Frau verdeckt zudem ein anderes Problem, auf das Psychologen im Zusammenhang mit der Schwangerschaftskonfliktberatung hinweisen. Es stellt sich die Frage, ob die Fähigkeit, Entscheidungen von großer Tragweite zu fällen, in einem psychisch so belastenden Konflikt, wie es eine Schwangerschaft darstellt, nicht prinzipiell eingeschränkt ist. Eine solche Einschränkung der Entscheidungsfähigkeit wird nicht nur durch *äußeren Druck* von seiten der Umgebung verursacht. Sie kann auch das Ergebnis *innerer Konfliktsituationen* sein, zu deren Bewältigung ein unbewußter Schwangerschaftswunsch beitragen soll (Trennungs- und Beziehungskonflikte, Ablösungskonflikt bei jungen Mädchen, Alterskonflikt bei Frauen in den Wechseljahren). Solche unbewußten Schwangerschaftswünsche werden übrigens auch als Erklärung für die merkwürdige Tatsache herangezogen, daß die weitgehende Sexualaufklärung und die kostenlose Abgabe von Verhütungsmitteln auf dem Gebiet der ehemaligen DDR die hohen Abtreibungszahlen nicht verringern konnten[4]. Für die Schwangerschaftskonfliktberatung ergibt sich aus den psychischen Einschränkungen der Entscheidungsfreiheit der Frau die Pflicht zur umfassenden Beratung und Aufklärung über alle Aspekte des Schwangerschaftskonflikts. „Die Freiheit einer Wahl besteht nicht nur in der Abwesenheit von äußerem Druck, sondern auch in der inneren Fähigkeit, die zur Wahl stehenden Möglichkeiten wirklich genügend überblicken und in ihrer Bedeutung ausloten zu können."[5] Wer die belastenden Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs aus der Beratung ausklammert, um die Schwangere zu „schonen", verhilft ihr weder zu einer kompetenten Entscheidung vor dem Abbruch noch erleichtert er seine nachträgliche Verarbeitung im emotionalen Erleben der Tat.

Zur rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs

Die gegenwärtige rechtspolitische Diskussion steht aus der Sicht der beiden christlichen Kirchen unseres Landes unter einer ungünstigen Ausgangslage. Die bestehende Indikationenregelung hat ihr ursprüngliches Ziel, einen wirksameren Schutz des ungeborenen Lebens zu gewährleisten, nicht erreicht. Wenn die Ausnahmen zur an sich nicht gewollten Regel werden, wird die Rede von der „Un-

antastbarkeit" des Lebens zu einem Feigenblatt, das die Blöße der tatsächlich praktizierten Mißachtung auf Dauer nicht bedecken kann[6]. Eine Indikationenregelung läßt sich zudem nur im Fall der medizinischen Indikation, in der es zu einer anders nicht auflösbaren Kollision gleichrangiger Rechtsgüter kommt, auch moralisch rechtfertigen. Die ethische Problematik der eugenischen und insbesondere der sozialen Indikation wird dagegen auch außerhalb der christlichen Kirchen weithin anerkannt. Viele teilen die schwerwiegenden moralischen Bedenken, die sich gegen eine Abtreibung aufgrund sozialer Notlage oder vermuteter Behinderung richten, auch wenn sie am Ende doch bereit sind, sie gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht der Frau zurückzustellen. Die bisherige Indikationenregelung stellt deshalb aus der Sicht der christlichen Kirchen keinen unbedingt erhaltenswerten Status quo dar, den gegenüber einer generellen Fristenregelung zu verteidigen bereits eine beachtliche Großtat für das Leben wäre.

Mit der Tatsache, daß die strafrechtlichen Alternativen nur geringen Einfluß auf die tatsächliche Zahl der Schwangerschaftsabbrüche haben[7], läßt sich jedoch kein genereller Verzicht auf den Einsatz strafrechtlicher Mittel begründen. Die von den Befürwortern der Reform des § 218 damals in Abrede gestellte Sogwirkung, die aus einer reinen Entpönalisierung im Urteil der Bevölkerung eine moralische Freigabe macht, ist tatsächlich eingetreten. Das Gefälle, das vom Strafverzicht des Staates über die scheinbare Legalität zur moralischen Gleichgültigkeit führt, würde durch einen strafrechtlichen Rückzieher des Gesetzgebers noch zusätzlich verstärkt. In allen anderen Bereichen des Lebensschutzes (Gentechnologie, Embryonenforschung, Vergehen gegen die natürliche Umwelt) ist die *Signalwirkung strafrechtlicher Verbote* allgemein anerkannt. Ihnen kommt eine unerläßliche Symbolfunktion zu, weil sie die in unserer Rechtsordnung geschützten Güter und Werte repräsentieren.

Die indirekte Rückwirkung auf das moralische Bewußtsein der Bevölkerung macht sich der Gesetzgeber auch in Fällen zunutze, in denen die Einhaltung noch schwerer zu kontrollieren ist als beim Schwangerschaftsabbruch. So hat er sich in dem Embryonenschutzgesetz vom 13. Dezember 1990 für einen umfassenden strafrechtlichen Schutz des embryonalen Lebens entschieden. Schon aus Gründen der inneren Kohärenz des Rechtssystems erscheint es wenig plausibel, diesen Schutz in einer späteren Entwicklungsphase des Embryos wieder zur Disposition zu stellen. Ob es aus rechtssystematischen Gründen ratsam erscheint, den bisherigen § 218 aus dem Kreis der „Straftaten gegen das Leben", also dem 16. Abschnitt des StGB herauszunehmen und in einem Sondergesetz („Lebensschutzgesetz") zusammenzufassen, müssen Juristen entscheiden[8]. Die Bestimmung von § 3 Abs. 1 des Süssmuth-Entwurfs zum geplanten Lebensschutzgesetz, wonach Schwangerschaftsabbruch im Fall einer Notlage und nach vorangegangener Beratung durch einen Arzt „zulässig" sein soll, impliziert jedenfalls ein unannehmbares moralisches Urteil, das über den Strafverzicht des Staates hinaus

auch eine ethische Freigabe der Abtreibung impliziert. Als ein symbolisches Signal in die falsche Richtung wäre dies für beide christliche Kirchen unannehmbar. Auch die bayerische evangelische Landeskirche, die sich mit knapper Mehrheit für einen Verzicht auf strafrechtliche Sanktionen ausgesprochen hat, hält an der prinzipiellen Einschränkung fest, daß Abtreibung, außer im Fall der medizinischen Indikation, ethisch nicht gerechtfertigt werden kann[9].

Dennoch läuft die Diskussion um den Stellenwert des strafrechtlichen Lebensschutzes Gefahr, von den *sozialpolitischen* und *sozialrechtlichen* Maßnahmen abzulenken, die im Interesse eines neuen gesellschaftlichen Bewußtseins zugunsten des ungeborenen Lebens dringend geboten sind. Ein langfristiges gesellschaftliches Konzept, das einen wirksamen Lebensschutz zu erreichen sucht, sollte sich hier keinen Stellvertreterkrieg um das Strafrecht aufzwingen lassen. Wenn man bisher von der sozialrechtlichen Seite als von *flankierenden Maßnahmen* gesprochen hat, so legt sich heute ein Prioritätenwechsel nahe. Der strafrechtliche Schutz erscheint dann als die „flankierende" Maßnahme, die symbolisch auf die Ernsthaftigkeit unseres Willens zu einem wirksamen Lebensschutz verweist. Daß strafrechtlicher Schutz allein wirkungslos bleibt, besagt noch nicht, daß er als unerläßlicher Flankenschutz sozialpolitischer Maßnahmen nicht dennoch seine Bedeutung hat. Aber das rechtliche Verbot löst auf sich allein gestellt noch keine einzige der Konfliktlagen, die Frauen zum Schwangerschaftsabbruch drängen. Wer die Abtreibung verbietet, aber die bestehenden Notlagen nicht ändern will, macht es sich auf seine Art zu billig mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs. Hinter einem nur plakativ vorangetragenen Lebensschutz kann sich sogar eine besonders zynische Form der Gleichgültigkeit verbergen, die für die menschliche Not blind bleibt, in die Frauen durch eine Schwangerschaft geraten können.

Ein neues Bewußtsein zugunsten des Lebens

Die Aufgabe, ein neues gesellschaftliches Bewußtsein zugunsten des ungeborenen Lebens zu fördern, wird mit der Einsicht Ernst machen müssen, daß ein wirksamer Lebensschutz nicht ohne die unmittelbar betroffenen Frauen und erst recht nicht gegen sie zu erreichen ist. Ein vorrangiges Ziel wird darüber hinaus sein, auch die Väter in die Verantwortung für das ungeborene Leben einzubeziehen. Das Bild vom ausgeschlossenen Dritten, der abseits von der isolierten Zweierbeziehung zwischen Mutter und Kind steht, bedarf einer öffentlichen Korrektur. Diese muß sowohl bei den Frauen als auch bei den Männern das Bewußtsein dafür schärfen, daß es sich bei Schwangerschaftskonflikten immer um ein *Dreiecksverhältnis* handelt, bei dem in der Regel der Mann der stärkste Partner und das ungeborene Kind das schwächste Glied ist. Der Vorschlag des Süssmuth-

Entwurfs, auch die Väter ungeborener Kinder in die Schwangerschaftsberatung miteinzubeziehen, verweist dabei in die richtige Richtung. Darüber hinaus ist zu prüfen, ob nicht wenigstens in schwerwiegenden Fällen der Versuch unter Strafandrohung gestellt werden kann, eine schwangere Frau gegen ihren Willen zur Abtreibung zu drängen und ihr diese als einzige von ihrer familiären Umgebung akzeptierte „Lösung" aufzuzwingen.

Erst recht gilt diese Zustimmung einer anderen Sorge, die in diesem Entwurf zum Ausdruck kommt: Schwangerschaftsabbruch ist keine Methode der Geburtenregelung. Bei der Empfängnisverhütung wird nicht in ein bereits existierendes individuelles Leben eingegriffen; es wird nicht über das Lebensrecht eines ungeborenen Menschen verfügt. Geburtenregelung steht diesseits der prinzipiellen Schranke des Tötungsverbots, während die Abtreibung zur Tötung ungeborenen Lebens führt. Das ist ein fundamentaler Unterschied, der im Bewußtsein der Bevölkerung nicht verwischt werden darf. Hier müssen auch sprachlich deutliche Unterschiede gesetzt werden. Eine soziologische Untersuchung der Universität Wien sprach vor einigen Jahren vom Schwangerschaftsabbruch als einer „nachsteuernden Geburtenkontrolle" [10]. Das ist der vorerst letzte Akt sprachlicher Verharmlosung, die von dem ablenkt, worum es in der Abtreibungsdebatte geht: um das Lebensrecht ungeborener Kinder.

Ein neues Bewußtsein zugunsten des Lebens muß auch zu einer Änderung unserer gesellschaftlichen Einstellung gegenüber der *Adoptionsfreigabe* führen. Einem Kind das Leben zu schenken und es dann der Fürsorge anderer Eltern anzuvertrauen, stößt bei vielen schwangeren Frauen auf unüberwindliche emotionale Barrieren. Sie fürchten, sich nach dem Erlebnis des intensiven Lebensaustauschs während der Schwangerschaft nicht mehr von ihrem Kind trennen zu können und es dann doch behalten zu müssen. Der Gedanke, das eigene Kind zur Adoption freizugeben, wird zudem häufig durch die gesellschaftliche Diskriminierung blockiert, die eine Mutter, die ihr Kind nach der Geburt „weggibt", härter trifft als eine andere, die es in den ersten Schwangerschaftswochen „wegmacht". Es entspricht der Mentalität der Lebensverachtung, daß in unserer Gesellschaft Abtreibung eher toleriert wird als das Austragen einer Schwangerschaft mit anschließender Adoptionsfreigabe. Diese Scheinlogik des Todes entbehrt jeder rationalen Basis; es ist kein Grund zu erkennen, warum es für das Kind besser sein sollte, nicht geboren, als adoptiert zu werden. Daß für die Mutter ein Abbruch leichter zu verkraften ist als die spätere Trennung von ihrem Kind, bleibt eine unbewiesene Behauptung, die in vielen Fällen durch die weithin tabuisierten psychischen Spätfolgen der Abtreibung widerlegt wird. Dagegen könnte ein Wandel unserer gesellschaftlichen Einstellung gegenüber der Adoptionsfreigabe in vielen Schwangerschaftskonflikten einen Ausweg erleichtern, wenn alle anderen verschlossen scheinen. Eine junge Frau, die ihr Kind austrägt, um es der Fürsorgebereitschaft und Liebesfähigkeit anderer Menschen anzuvertrauen, ist keine ge-

fühllose „Rabenmutter". Ihre Entscheidung verdient vielmehr in hohem Maß Respekt, weil sie sich der Alternative des Tötens verweigert und innerhalb ihrer engen Grenzen noch immer Ehrfurcht vor den unverfügbaren Lebenschancen ihres Kindes bekundet.

Änderungen gesellschaftlicher Einstellungen lassen sich nicht durch gesetzliche oder sozialpolitische Maßnahmen dekretieren. Alles, was unsere Gesellschaft für einen verbesserten Lebensschutz tun kann, bleibt ohne ein neues Bewußtsein für den Wert des Lebens wirkungslos. Sexuelle Aufklärung, verantwortliche Empfängnisregelung, ein familiengerechter und lebensförderlicher Umbau unserer Gesellschaft durch sozialrechtliche Hilfestellungen können ohne die Einsicht der betroffenen Frauen und Männer den Schutz des ungeborenen Lebens nicht garantieren. Aber sie dokumentieren die Ernsthaftigkeit unseres gemeinsamen Willens, dem bedrohten Leben auch dort zu Hilfe zu kommen, wo es dem herrschenden Ideal gesellschaftlicher Leistungsfähigkeit noch nicht entspricht. Es ist wahr, daß es zu allen Zeiten und unter allen Gesellschaftssystemen eine erschreckend hohe Zahl von Abtreibungen gegeben hat und wohl auch in Zukunft geben wird. Eine freiheitliche Gesellschaft, die auf die Anerkennung der Menschenrechte jedes einzelnen ihrer Mitglieder gegründet ist, kann sich damit jedoch nicht abfinden, ohne den einzigen Anspruch zu verraten, den sie gegenüber jedermann und jederfrau zur Geltung zu bringen hat: das Recht und die Freiheit aller zu schützen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu J. T. Noonan, An Almost Absolute Value in History, in: ders., The Morality of Abortion Legal and Historical Perspectives (Cambridge 1970) 1–59; R. Bruch, Der Schutz des vorgeburtlichen personalen Lebens im Mutterleib in moraltheologischer Sicht, in: ders., Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen (Düsseldorf 1981) 258–283.

[2] J. u. D. Mieth, Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung und die Alternativen (Freiburg 1991) 63.

[3] J. J. Thomson, Eine Verteidigung der Abtreibung, in: Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, Künstliche Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, hrsg. v. A. Leist (Frankfurt 1990) 117.

[4] P. Goebel, Abbruch der ungewollten Schwangerschaft. Ein Konfliktlösungsversuch? (Berlin 1984) 42–76.

[5] M. Merz, a. a. O. 128. [6] D. u. J. Mieth, a. a. O. 20–24. [7] Vgl. die Untersuchung von Eser und Koch.

[8] U. Steiner, Pflicht zur Nachbesserung – das geltende Abtreibungsrecht auf dem verfassungsgerichtlichen Prüfstand, in: Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, hrsg. v. E. Hoffacker u. a. (Bergisch-Gladbach 1991) 158.

[9] SZ, 20. 4. 1991.

[10] Zit. n. P. Petersen, Schwangerschaftsabbruch – unser Bewußtsein vom Tod im Leben. Tiefenpsychologische und anthropologische Aspekte der Verarbeitung (Stuttgart 1986) 96.

Georg Schwaiger

Die Jesuiten im alten Bayern

An einem späten Abend des Jahres 1769 fand in einer bescheidenen Dachkammer Münchens, auf der Hundskugel in der Hackengasse, ein denkwürdiges Gespräch statt[1]. Ein armer Dorfschuster aus der Schrobenhausener Gegend besprach mit seinem achtzehnjährigen Sohn die Zukunftspläne. Der junge Mensch stand kurz vor dem Abschluß seiner Studien am Jesuitengymnasium bei St. Michael in der Haupt- und Residenzstadt München. Der Sohn erinnert sich sechs Jahrzehnte später:

„Als ich in der zweiten Humanitätsklasse war, kam mein Vater einst zu mir, mich zu besuchen. Ich wohnte bei braven Holzhackersleuten in einem kleinen Kämmerlein. Mein Vater teilte mein Bett mit mir, und es entspann sich zwischen uns beiden folgendes Bettgespräch: Du hast mir gesagt, Hansmichel, daß Du nun bald geistlich zu studieren anfängst. – Ja, Vater, und das will ich bei den Jesuiten tun. – Bei den Jesuiten? Willst doch nicht gar ein Jesuit werden? – Ja, Vater, das will ich. – Um Gotteswillen, ein Jesuit! Die Leute sagen ja, daß der Teufel den Jesuiten das Geld ins Haus trägt. – Ach, das sind böser Leute Reden. Die Jesuiten sind halt fromm, verständig, und so vermehren sich ihre Güter; denn Gott segnet sie. – Aber warum denn gerade ein Jesuit? Schau, Hansmichel, du könntest ja einmal Pfarrer werden und dann deinen armen Verwandten viel Gutes tun, oder könntest ja auch in eine Prälatur gehen. – Ach, Vater, wenn ich die Weltgeistlichen betrachte, wenn ich die andern Orden betrachte, so gefällt mir halt doch nichts so sehr wie die Jesuiten. Da hört und sieht man nichts Böses, lauter Gutes; sie studieren so fleißig, predigen so eifrig, halten so schönen Gottesdienst und Schule – kurz, meine ganze Freude ist, ein Jesuit zu werden, und ich bin gewiß, daß Gott es von mir haben will. – Nun, wenn es so ist, so werde halt in Gottes Namen ein Jesuit." [2]

Als alter Mann hat diese Jugenderinnerung Johann Michael Sailer (1751–1832), damals Bischof in Regensburg, seinem vertrauten Schüler Melchior von Diepenbrock erzählt, dem späteren Fürstbischof und Kardinal von Breslau. Der junge Hansmichel Sailer trat 1770 in die Gesellschaft Jesu ein und empfing im zweijährigen Noviziat in Landsberg am Lech die geistliche Bildung des Ordens. An einen seiner Freunde schrieb er in späteren Jahren:

„Ich habe im Noviziate zu Landsberg ein fast paradiesisches Leben gelebt. Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen und eine Andacht, die sich in diesem Doppelelemente bewegte, dies wahrhaft höhere Leben des Geistes war der Gewinn dieser Jahre." [3]

Nur drei Jahre der Vorbereitungszeit gehörte Sailer dem Orden an. Denn schon 1773 wurde die Gesellschaft Jesu unter dem harten politischen Druck der bourbonischen Höfe, Frankreich und Spanien an der Spitze, durch Papst Clemens XIV. aufgehoben. Im Kurfürstentum Bayern wurde die Aufhebung auf Weisung des Kurfürsten Max III. Joseph mit größter Rücksicht vollzogen. In der damaligen bayerischen Ordensprovinz besaßen die Jesuiten zwölf Niederlassungen, darunter die neun Kollegien in München, Ingolstadt, Burghausen, Lands-

berg, Landshut, Mindelheim, Regensburg, Straubing und Amberg mit 546 Mitgliedern, von denen 229 Priester waren, und über hundert Novizen. Zu den Glanzzeiten der Gesellschaft Jesu hatte das 18. Jahrhundert mit seinen schweren Auseinandersetzungen nicht mehr gehört. Doch wurde gerade in Bayern von Jesuiten der Universität Ingolstadt und in den Gymnasien und Lyzeen bis zuletzt – und auch über die Aufhebung hinaus – redliche Arbeit geleistet[4]. Drei Jahrzehnte später war im Säkularisationssturm und in den grundstürzenden politischen Umbrüchen der von Frankreich ausgehenden revolutionären Welle auch das alte, geistlich geprägte Bayern zerbrochen. Erst 1814 wurde die Gesellschaft Jesu durch Papst Pius VII. allgemein wiederhergestellt.

Anfänge der Jesuiten im Herzogtum Bayern

Die Jesuiten im alten Bayern: Dies meint zeitlich die gut 200 Jahre von 1549 bis 1773. Und die Region: Das Herzogtum Bayern umfaßte im 16. Jahrhundert das Land zwischen Donau und Alpen, zwischen Lech und Salzach, dazu noch das Innviertel im heutigen Oberösterreich über den Unterlauf des Inns hinaus. In den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges erhielt Herzog Maximilian von Bayern (1597–1651) mit der Kurwürde des rebellierenden, der kaiserlichen Acht verfallenen Pfälzer Vetters auch die Obere Pfalz mit der Grafschaft Cham. Dieses Kurbayern des 17. und 18. Jahrhunderts umfaßte im wesentlichen also die heutigen altbayerischen Regierungsbezirke Oberbayern, Niederbayern und die Oberpfalz.

Martin Luthers öffentliches Hervortreten seit dem Spätjahr 1517 fand zunächst auch in Bayern, wie überall in Deutschland, erheblichen Anklang. Der frühe reformatorische Aufbruch muß etwas ungeheuer Begeisterndes, Befreiendes gehabt haben für Menschen, die etwas nicht mehr müssen wollten. Nur so erklärt sich der große Anklang in allen Schichten mit ihren vielgestaltigen Sehnsüchten, Hoffnungen und Erwartungen, auch bei vielen Weltpriestern und Ordensleuten. Die Ernüchterung kam bald. Die protestantische Reformation hat sich in Deutschland – staatsrechtlich umfassender im Heiligen Römischen Reich – vor allem an zwei Tatsachen gebrochen: an der Entscheidung des habsburgischen Kaisers Karl V. gegen Luther 1521 und am konsequenten Festhalten der wittelsbachischen Herzöge von Bayern an der katholischen Kirche, an ihrer entschlossenen Abwehr reformatorischer Einflüsse schon seit 1522.

Im Herzogtum Bayern machte sich die evangelische Bewegung in zwei Wellen bemerkbar, in den zwanziger und in den fünfziger und frühen sechziger Jahren. Tiefere Wurzel konnte sie nicht fassen. Aber trotz aller landesherrlichen Bemühungen geriet die bayerische Kirche gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts in schwere Bedrängnis. Die jahrzehntelangen Angriffe auf die alte Kirche hatten zu

schweren Verstörungen geführt, Unsicherheit und Entmutigung hatten sich ausgebreitet. Professor Johannes Eck an der Landesuniversität Ingolstadt ist dafür kompetentester Zeuge. Bei Weltpriestern und Ordensleuten zeigten sich vielfach Niedergangserscheinungen. Manche Klöster gerieten auch in Bayern an den Rand der Auflösung, einige sind erloschen. Am besten gehalten haben sich wirtschaftlich gut fundierte, volkreiche Klöster, zum Beispiel die Benediktinerabteien St. Emmeram in Regensburg, Niederaltaich, Tegernsee und Benediktbeuern, das Augustinerchorherrenstift Rohr. Die Weihekandidaten waren oft roh und ungebildet. Vor pauschalen Urteilen sollte man sich dennoch hüten. Auch in diesen schweren Jahrzehnten wurden die bayerischen Bistümer stets ordentlich verwaltet[5].

Zu Lebzeiten schon hart bekämpft, selber mit Härte angreifend und wieder scharf zurückschlagend, ist Dr. Eck umstritten gewesen und umstritten geblieben. Dennoch: Johannes Eck (1486–1543)[6] hatte der theologischen Fakultät und der ganzen Universität Ingolstadt, bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die einzige Universität in Bayern, auf zweihundert Jahre den Weg gewiesen, feste Bastion der katholischen Kirche im Reich zu sein und Vorort der allmählich sich formierenden Gegenreformation. Aber zunächst brach mit dem Tod Ecks 1543 der längst fahl gewordene Glanz der theologischen Fakultät jäh zusammen. In ganz Deutschland begann jetzt erst das Ausmaß des Zusammenbruchs innerhalb der katholischen Kirche sichtbar zu werden. Im Reichsepiskopat fehlte in den Jahrzehnten höchster Krise das Profil. Mittelmaß bestimmte die Szene. Mittelmaß wird aber in Zeiten tödlicher Bedrohung zur tödlichen Gefahr. Der Mangel an tüchtigen, gebildeten Priestern und Bischöfen wurde mit jedem Jahr fühlbarer. Wie schon am Beginn der reformatorischen Wirren lag auch jetzt die entscheidende Initiative zur Konsolidierung und Erneuerung der Kirche Bayerns und seiner Universität Ingolstadt beim Landesherrn. Die eigenen Kräfte lagen weithin erschöpft darnieder. Bayerns Kirche brauchte Hilfe von außen. Man begann durchaus richtig und sehr zielstrebig bei der Heranbildung einer neuen Führungsschicht, bei der Erziehung einer treu katholischen Elite in der ständisch gegliederten Gesellschaft.

Nach langen, zähen Verhandlungen gelang es Herzog Wilhem IV., mit Hilfe des Heiligen Stuhls für seine Universität einige Mitglieder der jungen, noch wenig zahlreichen Gesellschaft Jesu zu gewinnen. Am 13. November 1549 kamen die drei vom Ordensgeneral Ignatius von Loyola[7] bestimmten Jesuiten in Ingolstadt an: der Niederländer Petrus Canisius, der Spanier Alfons Salmerón und der Savoyarde Claudius Jajus. Auf der Anreise hatten sie im päpstlichen Bologna die theologische Doktorwürde erhalten. Die Professoren und Doktoren Ingolstadts holten die neuen Kollegen in feierlichem Zug ein, luden sie zu festlicher Tafel und boten ihnen vorläufiges Quartier im Universitätsgebäude. Der Regens des Georgianums, eines 1494 an der Universität gestifteten herzoglichen Priesterse-

minars, schickte den Vätern in den ersten Wochen zweimal am Tag die Verköstigung aus der Küche seines Hauses. Nach dem klaren Zeugnis der Quellen wurden die ersten Jesuiten an der Universität mit großer Herzlichkeit aufgenommen. Auch der Eichstätter Fürstbischof Moritz von Hutten (1539–1552), traditionell Kanzler der Universität, erwies ihnen alle Gunst und Förderung[8].

Jesuiten an der Universität Ingolstadt[9]

Es spricht keine Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich die Jesuiten von sich aus an die Universität gedrängt hätten. Entscheidend für ihre Berufung waren der Reformeifer Herzog Wilhelms IV. (1508–1550), später seines Sohnes und Nachfolgers Albrecht V. (1550–1579), auf dem Hintergrund der schwierigen Verhältnisse. Es ist zudem vielfach bezeugt, daß die ersten Mitglieder der Gesellschaft Jesu wegen ihres feinen, gebildeten Auftretens, wegen ihres überzeugenden Glaubenseifers und ihrer Sittenreinheit bei kirchlichen und weltlichen Großen des Reichs den besten Eindruck hinterlassen haben. Die Ankunft der Jesuiten in Ingolstadt mochte nach außen hin unbedeutend erscheinen. In Wirklichkeit war sie ein tief einschneidendes Ereignis nicht nur in der Geschichte der theologischen Fakultät und der ganzen Universität, sondern darüber hinaus in der bayerischen und deutschen Kirchengeschichte. Mit Petrus Canisius (1521–1597) war der Mann nach Deutschland zurückgekehrt, der in den folgenden Jahrzehnten eine der wichtigsten Gestalten der katholischen Reform im Reich wurde, eng verbunden mit den katholisch gebliebenen politischen Mächten. Nach Jahrzehnten schwerer Verstörung und Mutlosigkeit gewann die alte Kirche, neu gefestigt durch das Konzil von Trient (1545–1563), allmählich wieder Selbstvertrauen.

Nach einigen Schwierigkeiten des Anfangs und vorübergehender Abberufung wirkten die Jesuiten seit 1556 dauernd an der Universität Ingolstadt, bis zur Aufhebung des Ordens. Die Universität Ingolstadt-Landshut-München sowie bayerisch Land und Volk sollten nie vergessen, daß ihnen die Gesellschaft Jesu in der Zeit schwerer Bedrängnis ihre beste Kraft zur Verfügung gestellt hat. Herzog Albrecht V. errichtete den Jesuiten in Ingolstadt ein prächtiges Kolleg und übertrug ihnen auch die Leitung des Albertinums, des neuen Seminars für künftige Weltpriester neben dem Jesuitengymnasium in Ingolstadt. Die Rechte der Jesuiten gingen ursprünglich nur auf zwei Professuren an der ganzen Universität und auf Gymnasialunterricht in ihrem Kolleg. Frühzeitig treten aber Bestrebungen hervor, diese Position zu erweitern und – wie an der benachbarten kleinen fürstbischöflich-augsburgischen Universität Dillingen – die ganze philosophische und theologische Fakultät in die Hand zu bekommen. Daraus erwuchs viel Ärger und immer wieder ausbrechender Streit. Herzog Wilhelm V. (1579–1598) übertrug 1588 den Jesuiten die ganze philosophische Fakultät; außerdem erhielten sie

schließlich drei der fünf Lehrstühle der theologischen Fakultät, 1675 dazu den kanonistischen Lehrstuhl.

Die Streitigkeiten mit den Jesuiten gehörten zu den ärgerlichsten Erscheinungen der älteren Universitätsgeschichte. Die Jesuitenprofessoren betonten stets ihre Sonderrechte, beriefen sich auf Weisungen ihrer Oberen (der Jesuitenprovinzial saß in Augsburg) und wollten sich nie richtig in das Gesamt der Universität einfügen. Von einsichtigen Leuten innerhalb des Ordens wurde offen ausgesprochen, daß die eigentliche Schuld bei den Jesuiten lag. Selbst der Ordensgeneral Acquaviva mußte seine Patres ernst verweisen, und die Jurastudenten warfen den Vätern immer wieder nach altem studentischen Brauch, wie ihn auch Goethe für seine Leipziger Zeit anschaulich schildert, nachts die Fenster ein. Als Pater Sebastian Heiß die Jurastudenten öffentlich, wenn auch lateinisch, mit Schweinen und Hornochsen verglich, als Pater Mayrhofer in einer lateinischen Predigt sie „filios perditionis et diaboli" (Söhne des Verderbens und des Teufels) nannte, bekamen die braven Glasermeister der Universitätsstadt erneute, langandauernde Konjunktur. Die Väter klagten, selbst in den protestantischen Städten Deutschlands geschehe ihnen nicht derartige Unbill wie im katholischen Ingolstadt[10].

Und dennoch waren diese Dinge nur ein Thema am Rand. Denn die letzten Jahrzehnte des 16. und die ersten des 17. Jahrhunderts bedeuteten eine große Epoche der theologischen Fakultät und der gesamten Universität. Sie markieren auch die Glanzzeit der Jesuiten an der Universität, in ganz Bayern und vielleicht im Orden überhaupt. Es ist eine auffallende Tatsache der Geschichte, daß neue Ordensimpulse nur etwa hundert Jahre lang ihre ganz große, charismatische Dynamik bewahren können, dann beginnt das Überwiegen der Institution, der Beharrung, aber auch des geistigen Erlahmens. Dies gilt deutlich im Mittelalter schon für die Reformanstöße aus Cluny und Lothringen, für die Chorherrnbewegung und die Zisterzienser, ganz deutlich auch für den neuen Ordenstyp der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert.

Neben hochgebildeten, vorbildlichen Weltpriestern lehrten jetzt Jesuiten in Ingolstadt, die zu den ersten Theologen ihrer Zeit zählten, der Spanier Gregor von Valencia an der Spitze. Als gefeierter Lehrer, als theologischer und kanonistischer Gutachter, als hervorragender Systematiker der Theologie hat er vornehmlich die große theologische Reform von Salamanca in Deutschland fruchtbar werden lassen und eine neue Generation von Lehrern der Philosophie und Theologie herangebildet, auf der Grundlage des christlichen Aristotelismus und des heiligen Thomas von Aquin. Rasch rückte eine deutsche Gelehrtengeneration nach. In Ingolstadt gehörten die großen Jesuitenprofessoren Jakob Gretser und Adam Tanner zu seinen bedeutendsten Schülern. Aus dieser Schule wuchs auch eine frühe theologische Begrenzung des fürchterlichen Hexenwahns dieser Zeit, die in der Cautio Criminalis des Jesuiten und Hexenbeichtvaters Friedrich von Spee (1631/32) ihren wichtigsten Ausdruck fand[11].

Umfassende Wirksamkeit im Bund mit den Landesherrn[12]

Den Jesuiten ging es in Deutschland um feste Kollegien und um eine gesicherte Aufbauarbeit von den Gymnasialklassen her. Die Gründung des Kollegs in Ingolstadt 1556 war die dritte auf dem Boden des Reichs, nach Köln und Wien. In Bayern wurden ihnen von den Landesherrn bald weitere Kollegien in den alten Residenzstätten eingerichtet, zuerst in München (1559), dann unter Maximilian I. in Landshut und Burghausen 1629, in Straubing 1631. Dazu kamen Kollegien im fürstbischöflich-augsburgischen Dillingen, wo sie 1563 die kleine Universität übernahmen, mit Hilfe der Fugger in Augsburg selbst 1580, in Regensburg 1589, im fürstbischöflichen Passau 1612 und in Eichstätt 1614, in den Bayern benachbarten Territorien zu Mindelheim und Neuburg 1618, im Zug der Rekatholisierung der Oberpfalz in Neumarkt 1624 und Amberg 1626.

In eigener Absicht und nach dem Willen der Landesherrn gingen die Jesuiten überall daran, eine neue geistliche und weltliche Elite heranzubilden. Das gesamte höhere Bildungswesen wurde ihre eigentliche Domäne – Gymnasien, Lyzeen und Universitäten –, dazu stets die Seelsorge zur religiösen Erneuerung im tridentinischen, ignatianischen Geist. Dazu gehörten als besondere jesuitische Bildungs- und Andachtsformen die gestuften Marianischen Kongregationen, lange Zeit nicht die Ignatianischen großen Exerzitien – sie waren ja vorrangig zur Entscheidungsfindung für Anwärter und Mitglieder des eigenen Ordens gedacht. Durch die Gesellschaft Jesu erfuhren zunächst auch die bayerischen Prälatenklöster der Benediktiner, Augustinerchorherren, Prämonstratenser und Zisterzienser vielfache Kräftigung. Im späten 16. und 17. Jahrhundert erhielten viele junge Mönche und künftige Kanoniker ihre geistliche Bildung in den Jesuitenschulen, vornehmlich an den Universitäten Ingolstadt und Dillingen. Seit dem frühen 17. Jahrhundert wurden für Bayern – außer den Jesuiten – die Kapuziner und Franziskaner-Reformaten bedeutsam. Allmählich gewannen jetzt auch die alten Prälatenklöster ihre Stoßkraft wieder, endgültig nach dem Einbruch und den Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges, an der Spitze die Benediktiner. Die aufblühende Benediktineruniversität Salzburg und vor allem die nun einsetzenden baulichen Neugestaltungen der Kirchen und Klöster im machtvoll aufbrechenden Barock sind heute noch eindrucksvolle Zeugen einer neugewonnenen religiösen Vitalität.

Der Arbeitsbereich der Jesuiten kannte in der alten Zeit so wenig wie in der Gegenwart enge Grenzen. Zur Oberdeutschen Provinz, wie sie noch Ignatius 1556 von der Niederdeutschen, Laynez 1563 von der Österreichischen geschieden hat, gehörten zunächst nicht nur die bayerischen Lande, sondern auch Tirol, Oberschwaben, die Schweiz und Vorderösterreich mit Freiburg im Breisgau. In diesem weiten süddeutschen Bereich, von Wien über München, Ingolstadt und Innsbruck bis Freiburg in der Schweiz, wirken schon Petrus Canisius und seine

Helfer. Die Patres bauen und halten ihre Vorposten, von den katholischen Fürsten umworben, vom Pöbel oft geschmäht. Es sind Männer aus verschiedensten Nationen, oft hochbegabt und durchaus eigenwillig, keineswegs immer leicht im Gehorsam zu leiten. Gerade in der Gestalt, im Leben und in der Frömmigkeit eines Petrus Canisius wird dies deutlich, auch das starke Einwirken der Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters, etwa im Exerzitienbüchlein, in der Verehrung der Fünf Wunden Christi. Schon von den Mitgliedern der frühen Kollegien her wird der Einfluß aus Spanien und Italien im 16. und 17. Jahrhundert überaus mächtig. Unter Petrus Canisius zählte die Oberdeutsche Provinz etwa 170 Mitglieder, im Jahr 1600 waren es bereits 340. Die Ordensleitung war darauf bedacht, daß ein Kolleg nach dem anderen Rektoren aus der eigenen Provinz erhielt. Petrus Canisius durfte noch als Greis von Freiburg in der Schweiz aus erleben, wie Herzog Wilhelm V. von Bayern die Jesuitengründungen seiner Lande ausbaute und wirtschaftlich sicherte. Mehrere darniederliegende alte Klöster wurden den Jesuiten übergeben, Ebersberg, Biburg, Münchsmünster, Mittelmünster-St. Paul in Regensburg, später auch die ehedem benediktinische Klosterburg Kastl in der Oberpfalz. 1591 übergab Wilhelm V. den Jesuiten auch die Wallfahrtsseelsorge im wieder aufblühenden Altötting.

Alle Pracht aber sammelte Herzog Wilhelm V. am Münchener Kolleg und seiner Kirche St. Michael. Als im Bau ein Turm einstürzte und schweren Schaden im Chorteil verursachte, sah der fromme Herzog darin einen Fingerzeig des Erzengels Michael, dem der frühere Plan nicht prächtig genug gewesen sei. Wilhelm V. wurde einer der eifrigsten Förderer der Jesuiten. Die Bürger Münchens haben damals gesagt, es sei gefährlicher, über den Pfortenbruder der Jesuiten zu spotten als über den Landesherrn selbst. Das Münchener Kolleg galt als das prächtigste in der ganzen katholischen Christenheit: sichtbares Wahrzeichen katholischer Erneuerung und gegenreformatorischer Präsenz. Der majestätische Riesenbau der Michaelskirche war schon nach dem Urteil kundiger Zeigenossen „in italienischer Manier" aufgeführt, vereinigte in sich aber auch viel latente Gotik und einen Hauch antiken Geistes zur „deutschen Renaissance". St. Michael in München und seine Stuckdekoration bedeutete für viele Kirchen und Kirchenausstattungen Süddeutschlands eine Epoche[13].

Von ihrer ersten Aufgabe her, Gewinnen und Formen der katholischen Oberschicht, wäre es in dieser Zeit des konfessionellen Absolutismus gar nicht möglich gewesen, daß die Jesuiten den Fürstenhöfen ferngeblieben wären. Die Väter haben dieses allzeit gefährliche Pflaster mit Klugheit, Vorsicht und zumindest anfänglich durchaus mit Vorbehalten betreten, als Hofbeichtväter, Gewissensräte, Hofprediger und Prinzenerzieher. „In der inneren Entwicklung ist es auch hier ein Ansteigen von Albrecht V. über Wilhelm V. hin zu Maximilian, zu dem Männer gehören wie P. Andreas Brunner, P. Jakob Balde oder P. Johann Vervaux. 1620, auf dem Prager Feldzug, begleiteten ihn P. Jeremias Drexel und P.

Johannes Buslidius, und bald steht der eine, der Hofprediger, in den schrecklich verwahrlosten böhmischen Feldspitälern, der andere, der Hofbeichtvater, im Kugelregen der Schlacht am Weißen Berg." [14]

Die enge Verbundenheit des Herzogs und Kurfürsten Maximilian I. fand zur selben Zeit auch in der von „religiösem Patriotismus" getragenen „Bavaria Sancta" literarischen Ausdruck. Auf Anregung des Landesherrn brachte der gelehrte Jesuit Matthäus Rader (1561–1634) in den Jahren 1615 bis 1628 sein großangelegtes lateinisches Sammelwerk über das Leben, das Wirken und die Verehrung heiliger, seliger und gottseliger Männer und Frauen heraus, die in irgendeiner Beziehung zu Bayern gestanden waren. Der anspruchsvolle Titel „Bavaria Sancta" darf keinesfalls als fromme, barock übertreibende Floskel mißdeutet werden. Rader versteht sein Werk als Lobpreis der ungezählten frommen, heiligen Männer und Frauen Bayerns, an ihrer Spitze Maria, die Mutter des Herrn und „Patrona Boiariae". Aber das Werk will auch ein Hymnus sein auf das bayerische Land selbst, das überall die leuchtenden Spuren des katholischen Glaubens zeigt und auch im Zeitalter der Glaubenskämpfe sichtbar die Hilfe der Heiligen erfahren wird. Raders „Bavaria Sancta" ist aus dem Geist der katholischen Reform und der Gegenreformation erwachsen. Hundert Jahre später, am Ende des Spanischen Erbfolgekriegs, hat der Jesuit Maximilian Rassler eine deutsche Übersetzung und Umarbeitung unter dem Titel „Heiliges Bayer-Land" in drei Teilen vorgelegt (Augsburg 1714)[15].

Bezeichnend ist, daß derselbe Ordensgeneral Claudius Acquaviva, der die grundlegende Instruktion für die Hofbeichtväter und das Direktorium für die Exerzitienleiter ausarbeitete, auch 1599 die berühmte „Ratio studiorum" erläßt, die Studien- und Erziehungsvorschriften mit ihrem beträchtlichen Einfluß auf die europäische Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts. Das jesuitische Schulsystem war im ersten Jahrhundert des Ordens ohne Beispiel, so daß in manchen konfessionell gemischten Reichsstädten auch protestantische Bürger manchmal ihre Knaben aufs Jesuitengymnasium schickten. Über allem bewußten Wirken der Jesuiten in der Welt stand das „Omnia ad maiorem Dei gloriam" des heiligen Ignatius. Man suchte in den Schulen nicht nur einen religiös ausgerichteten Humanismus der Ratio studiorum zu vermitteln, auch mit den Mitteln des berühmten religiösen Jesuitentheaters: Man wollte die Herzen aufreißen, für Gott und Kirche begeistern und einen Vortrupp religiöser Aktivisten bilden.

Dieser Aufgabe sollten vor allem die Marianischen Kongregationen dienen, wie sie 1563 in Rom entstanden waren, durch den ehrwürdigen P. Jakob Rem 1574 in Dillingen gegründet, und durch den Ordensgeneral Acquaviva als fester Auftrag für die Rektoren der Kollegien in die Studienordnung kamen. Die Aufnahme in die Marianischen Kongregationen erfolgte unter strengem Auslesever-fahren. Es ging bewußt um eine Elite. Selbstheiligung und apostolisches Wirken waren hier vereint. Das Ingolstädter Beispiel des 17. Jahrhunderts kann als Regel

gelten: Es gab eine Congregatio maior für Akademiker, eine Congregatio minor für Gymnasiasten, eine deutsche Bürgerkongregation für Handwerker und Handelsleute. Kaiser Ferdinand II. und Kurfürst Maximilian I. von Bayern, General Tilly, große Fürstbischöfe dieser Epoche wurden maßgeblich durch die Marianische Kongragation geprägt.

Über der Kongregationsarbeit traten die Ignatianischen Exerzitien nach außen stark zurück. Teilnahme bedeutender Persönlichkeiten an den großen Exerzitien war selten und wird als etwas Besonderes vermerkt. So etwa in München, als 1609 nach der berühmten, mehrtägigen Cenodoxus-Aufführung des Jesuiten Jacob Bidermann vierzehn Vornehme der Stadt vom Platz weg zu den Jesuiten eilten und tief zerknirscht um die Zulassung zu den Ignatianischen Exerzitien baten. 1750 stiftete die Kaiserin Amalie, die Witwe des wittelsbachischen Kaisers Karl VII., in München das erste Exerzitienhaus auf deutschem Boden, gleich beim Bürgersaal der Kongregation. Etwa seit 1700 wurden die Jesuiten Bayerns auf Wunsch der Bischöfe stärker in den Volksmissionen eingesetzt.

Religiöse Innerlichkeit, religiöse Spiritualität pflegte der Orden in hohem Maß, in Erziehung, Unterricht, Predigt und Seelenführung, auch in einem umfangreichen religiösen Schrifttum. Aber man wünschte nicht eigentlich den Mystiker – mehrere Ordensgeneräle wirkten dem entgegen –, sondern den innerlich frommen, aber stets einsatzfähigen Asketen. Dazu brachten die Väter der Gesellschaft Jesu bald neue heilige Vorbilder und hilfreiche Patrone in den bayerischen Heiligenhimmel ein: Ignatius von Loyola und Franz Xaver, Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka als Jugendpatrone, den heiligen Ordensgeneral Franz Borgia, der mit seinem Glanz so manches Dunkel seiner Sippe überstrahlen konnte. Vornamen und Familiennamen der Jesuitenheiligen, Ignatius und Franz Xaver an der Spitze, wurden rasch volkstümlich, so volkstümlich, daß die bayerische Umgangssprache auf dem Land noch heute ein halbes Dutzend Abwandlungen allein des Familiennamens Xaver als Vornamen kennt. Der kleine Katechismus des Petrus Canisius ging als „der Canisi" für fast dreihundert Jahre in den bayerischen Sprachschatz ein. Es gab auch nicht wenige verehrungswürdige Jesuiten im eigenen Land, so die vier Patres in Ebersberg, die beim Einfall der Schweden 1632 umgebracht wurden; den Pater Rektor hat man, nach dem Tagebuch der Äbtissin von Frauenchiemsee, an eine Tür geschlagen und erbärmlich hingerichtet. Dann gab es die vielen Patres und Laienbrüder aus Bayern, die im 17. und 18. Jahrhundert in die Missionen in Asien und Lateinamerika gingen.

Ein Zugang zur Frömmigkeit der alten Zeit

Auch wenn man kunstgeschichtlich nicht von einem eigenen Jesuitenstil sprechen kann, ist ein Hauch der Frömmigkeitshaltung des Ordens noch heute in

den unversehrten alten Jesuitenkirchen zu spüren: etwa in der Schutzengelkirche in Eichstätt, in St. Michael in Passau, St. Georg in Amberg und Heilig-Kreuz über Landsberg am Lech, gewiß auch in dieser nach schwerster Zerstörung wunderbar wiedererstandenen Kirche St. Michael. Viele haben gewiß in den vergangenen Wochen die Ausstellung „Die Jesuiten in Bayern" in den Räumen des Bayerischen Hauptstaatsarchivs gesehen[16]. Die bildenden Künste und die Musik, die in St. Michael traditionell so hervorragend gepflegt werden, können den Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts wohl am ehesten noch einen ersten Zugang zur religiösen Welt des 17. und 18. Jahrhunderts erschließen. Für den altbayerischen Menschen, und solches gilt ebenso für die katholischen Gebiete in Franken und Schwaben, für ganz Österreich, sind die Gotteshäuser dieser Jahrhunderte stets die „schönen Kirchen" geblieben, auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert, als von der gelehrten Welt dem weiten Umkreis barocker Geistigkeit nur Unverständnis und Verachtung entgegengebracht wurden, bis zur radikalen Zerstörung. In dem ersten Abglanz himmlischer Herrlichkeit und damit endgültiger Erlösung, den diese prächtigen Kirchenräume ahnen lassen wollen, ist stets auch die Majestät des Todes gegenwärtig. In alle unleugbare soziale Not, in alles Erdenleid, auch in alle ständig erfahrene menschliche Schuld und Sünde leuchtet bereits die im verklärten Kreuz Christi angebrochene Erlösung herein, die Herrlichkeit Gottes, das ewige Leben, in erster Ahnung dem Gläubigen schon erfahrbar in dieser Welt, die tröstende Gemeinschaft der Heiligen auch, die alle durch Christi Kreuzestod Geretteten umfängt. Der gläubige Mensch der alten Zeit wußte sich mit all seinen Lebensäußerungen, mit allen Bereichen seines vielfach armen Lebens in seiner Kirche geborgen. – Was haben wir verloren? – Was haben wir mit allem Fortschritt gewonnen? – Es ist dies die Frage nach dem alten Glauben in der neuen Zeit, die Frage nach dem Sinn unseres Lebens: Christ sein hier und heute.

Es ist dies zu allen Zeiten die ganz persönliche Frage an den Menschen, der Gott begegnet. Dafür – zum Schluß – ein Beispiel aus der Reihe der Jesuiten im alten Bayern. Die Geschichte christlicher Frömmigkeit kennt sowohl den plötzlichen Einbruch Gottes in das Leben eines Menschen, eine Art Damaskus-Erlebnis, wie auch das leise Anklopfen und lange Werben, die Hingabe an Gott in immer neuen Anfängen. Gerade aus der Barockzeit ist uns die plötzliche Wende vielfach bezeugt. Legende und Wirklichkeit mögen sich darin begegnen, so auch im Bekehrungserlebnis des jungen Jacob Balde (1604–1668) – er gehört gewiß zu den genialsten dichterischen Begabungen unseres Vaterlandes, nur deswegen so wenig bekannt und so wenig gelesen, weil er seine großartig-frommen Werke in neoklassischem Latein verfaßt hat. Nur ein einziges Gedicht in deutscher Sprache ist von ihm überliefert. Man muß seine Geschichte, sein Schicksal kennen. Als Kind hatte er in der elsässischen Heimat erfahren müssen, daß man die Großmutter als Hexe auf dem Scheiterhaufen verbrannt hat. 1621, am Beginn

des Dreißigjährigen Krieges, muß der siebzehnjährige Student nach Bayern fliehen. Er studiert an der Juristischen Fakultät der Universität Ingolstadt. Das Einleben fällt ihm nicht leicht. In dem sensiblen jungen Menschen steigt Lebensüberdruß auf. Da steht er in einer kühlen Maiennacht des Jahres 1623 vor dem Haus des Bäckers Dolnhover und singt dem Töchterlein ein Lied zur Laute. Aber das Fenster bleibt verschlossen. Statt einer Antwort aus geliebtem Munde schlägt es die Mitternacht von den Türmen, und im nahen Kloster Gnadenthal beginnen die Nonnen feierlich die Matutin zu singen, den nächtlichen Lobpreis Gottes. Ein Gefühl des Elends, der Zerknirschung überfällt den leicht bewegbaren jungen Menschen. Wie von Sinnen zerschlägt er die Laute: „Cantatum satis est – frangito barbiton!" (Gesungen ist genug – zerbrich das Lautenspiel!) Am anderen Morgen klopft er bei den Jesuiten an und bittet um Aufnahme[17]. Die jungen Leute unter meinen Zuhörern sollen nun nicht meinen, daß ich sie auffordern will, morgen ins Kloster zu gehen. Nur: Gott begegnet einem jeden von uns. Christus, die Mitte unseres Glaubens, kann auch heute die Mitte unseres Lebens sein. Und dieses ehrwürdige Gotteshaus, die vierhundert Jahre alte Jesuitenkirche St. Michael, sei dem bedrängten, gehetzten, manchmal auch mutlosen Menschen des späten 20. Jahrhunderts, wie den ungezählten Betern vergangener Zeiten, ein Ort der Zuflucht, schützender Geborgenheit, rettender Hilfe und liebreichen Trostes.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag in der Jesuitenkirche St. Michael zu München am 13. 6. 1991, anläßlich des Jubiläums der Gesellschaft Jesu. Die Vortragsform wurde bewußt beibehalten, Nachweise sind auf das Notwendigste beschränkt.

[2] H. Schiel, Johann Michael Sailer, Leben und Briefe, Bd. 1 (Regensburg 1948) 31; G. Schwaiger, Johann Michael Sailer, Der bayerische Kirchenvater (München 1982) 13. [3] Schiel I 34.

[4] G. Schwaiger, Die Theol. Fakultät der Universität Ingolstadt (1472–1800), in: Die Ludwig-Maximilians-Universität in ihren Fakultäten, hrsg. v. L. Boehm u. J. Spörl, Bd. 1 (Berlin 1972) 13–126; hier 89–126; Schwaiger, Sailer 17–20; W. Müller, Die Aufhebung des Jesuitenordens in Bayern. Vorgeschichte, Durchführung, Administrative Bewältigung, in: Zschr. f. bayer. Landesgesch. 48 (1985) 285–352; R. A. Müller, Akademische Ausbildung zwischen Staat und Kirche. Das bayerische Lyzealwesen 1773–1849, 2 Teile (Paderborn 1986), bes. I 37–90.

[5] A. Kraus, Geschichte Bayerns (München ^{2}1987); K. Hausberger, B. Hubensteiner, Bayer. Kirchengesch. (München ^{2}1987) 173–227; Hb. d. Bayer. Gesch., Bd. 2 (München ^{2}1988) 322–457 (H. Lutz, W. Ziegler, D. Albrecht); Das Bistum Freising in der Neuzeit, hrsg. v. G. Schwaiger (München 1989), bes. 29–288 (G. Schwaiger, B. M. Hoppe, A. Landersdorfer, R. Ebersberger, L. Weber); Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hrsg. v. A. Schindling u. W. Ziegler, Bd. 1: Der Südosten (Münster 1989), bes. 56–70 (W. Ziegler, Bayern), 72–85 (E. W. Zeeden, Salzburg); A. Landersdorfer, Das Bistum Freising in der bayer. Visitation des Jahres 1560 (St. Ottilien 1986); R. Braun, Die bayerischen Teile des Erzb. Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558 (St. Ottilien 1991); M. Heim, Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Stuttgart 1992).

[6] Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte, hrsg. v. E. Iserloh (Münster 1988).

[7] Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556, hrsg. v. A. Falkner u. P. Imhof (Würzburg 1990), dazu Lit. in Anm. 16.

[8] E. M. Buxbaum, Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern 1549–1556 (Rom 1971); Schwaiger, Theol. Fakultät Ingolstadt 34–68.

[9] J. N. Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae I–IV (Ingolstadt 1782); C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, Bd. 1–2 (München 1872, Neudr. Aalen 1968); B. Duhr, Gesch. d. Jesuiten in den Ländern dt. Zunge, Bd. 1–2 (Freiburg 1907–1913), Bd. 3–4 (Regensburg 1921–1928); H. Becher, Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens (München 1951); Schwaiger, Theol. Fakultät Ingolstadt 51–126; W. Kausch, Gesch. d. Theol. Fakultät Ingolstadt im 15. u. 16. Jh. 1472–1605 (Berlin 1977); G. Schwaiger, Ingolstadt, Universität, in: Theol. Realenzykl. (Berlin 1987) 154–156.

[10] Prantl I 353–374, 383–391.

[11] Teufelsglaube und Hexenprozesse, hrsg. v. G. Schwaiger (München ^{3}1991).

[12] B. Hubensteiner, Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern (München ^{2}1978) 65–80; Schwaiger, Bistum Freising in der Neuzeit 39–53, 495–527.

[13] N. Lieb, H. J. Sauermost, Münchens Kirchen (München 1973) 87–100; St. Michael in München. Festschrift zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluß des Wiederaufbaus, hrsg. v. K. Wagner u. A. Keller (München 1983); N. Huse, Kleine Kunstgesch. Münchens (München 1990) 18–32.

[14] Hubensteiner, Geist des Barock 71.

[15] G. Schwaiger, Bavaria Sancta. Zeugen christl. Glaubens in Bayern, Bd. 1 (Regensburg 1970) 11–37.

[16] 5. April – 2. Juni 1991. Katalog: Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellung des Bayer. Hauptstaatsarchivs und der Oberdt. Provinz der Gesellschaft Jesu (Weißenhorn 1991), darin abschließend ein Überblick von R. Bleistein: Die Gesellschaft Jesu seit ihrer Neugründung 1814 (295–298), und reiches Schrifttum von S. Detterbeck (302–329).

[17] J. Balde, Dichtungen. Lat. u. dt. in Auswahl, hrsg. u. übers. v. M. Wehrli (Köln 1963); zur Biographie Baldes und zu den Textausgaben: Hubensteiner, Geist des Barock 159–172, 265–269; H. Pörnbacher, Die Literatur des Barock (München 1986) 129–199, 1234–1236; in diesem Bd. reiche Auswahl der jesuitischen Dichtung in Altbayern, Schwaben und Franken.

Meinrad Bumiller

Europa, die Kirche und die Jugend

Reflexionen eines Jugendseelsorgers

Im Juni 1992 findet der 91. Deutsche Katholikentag in Karlsruhe statt. Der Ort wurde dem Thema entsprechend gewählt: Europa. Wer derzeit am Karlsruher Autobahndreieck unterwegs ist, erfährt Europa: Lastwagen mit den Kennzeichen sämtlicher europäischer Länder, Touristen aus dem Norden, der Sonne im Süden entgegenfahrend, Arbeitnehmer aus der Heimat im Süden, unterwegs in die Industriezentren Mitteleuropas, erste Neugierige, aber auch Aussiedler und Flüchtlinge aus den problembeladenen osteuropäischen Staaten. Europa ist in Bewegung.

Wenige Kilometer südlich von Karlsruhe, bei Baden-Baden, provoziert die Autobahnkirche manchen zur Unterbrechung. Der Künstler Emil Wachter hat vor die Kirche einen Noah-Turm aus Beton gegossen. Darauf ist ein Riese inmitten modernster High-Tech-Geräte dargestellt. Ein Auto ersetzt seinen Kopf. Er selbst steht auf einem Autotransporter und wird abtransportiert. Vision von Europa 92? 30 Prozent mehr Lkw-Verkehr ist die Prognose für den europäischen Binnenmarkt.

Wer in den Sommermonaten am Karlsruher Bahnhof umsteigt, erlebt ein anderes, ungleich fröhlicheres Bild. Junge Menschen in Turnschuhen, bepackt mit schweren Rucksäcken, das Tramper-Ticket um den Hals baumelnd, bevölkern die Halle. Ihre Vision von Europa heißt grenzenlose Freiheit. Sie nehmen sie bereits vorweg und genießen es. Dazu werden jetzt noch abertausende Jugendliche aus Osteuropa stoßen, nachholend, was ihnen bisher verwehrt wurde: freies Reisen. Es ist merkwürdig: Europa ist kein wichtiges Gesprächsthema junger Menschen. Dabei trifft es sie am meisten – Sprachen lernen, reisen, Auslandsstudien oder Auslandspraktika, Arbeitssuche weit weg von der Heimat. Vielleicht ist es für sie einfach selbstverständlich – Europa ist im Kommen, so wie die Computerwelle kam. Da mußt du mitschwimmen und versuchen oben zu bleiben – keine Zeit für Reflexionen. Faszination Europa – die jungen Rucksackreisenden lachen in den überfüllten Gängen der Euro-City-Züge und tauschen ihre Abenteuer aus: Mit dem TGV Paris–Marseille, mit der Reichsbahn nach Berlin, hoch zum Nordkap und hinunter bis Kap Sunion in Griechenland.

Zwei große Bewegungen kennzeichnen derzeit den europäischen Kontinent: Europa 92 und Europa 89. Der europäische Binnenmarkt, der am letzten Tag des

Jahres 1992 in Kraft tritt, ist Ausdruck europäischer industrieller Revolution. Was im 19. Jahrhundert begann, Unmögliches möglich machte, Wirtschaftswunder und Krisen bewirkte, entfaltet jetzt noch einmal eine neue Dynamik. Die reichen Länder Europas bilden eine einzige Wirtschaftszone. Die Erwartungen sind hoch: größeres Wachstum, Beschäftigungsimpulse, überstaatliche Umweltpolitik etc. Dementsprechend groß sind die Ängste: mehr Arbeitslosigkeit an der Peripherie und wirtschaftliche Konzentration auf das Zentrum, kleinster gemeinsamer Nenner in der Umweltgesetzgebung, Verkehrschaos. Am wenigsten zur Sprache kommen die Ängste, die am tiefsten sitzen: Angst vor noch mehr Beschleunigung im Alltag, noch höherem Konkurrenzkampf, zunehmendem Streß in Ausbildung und Beruf; letztlich ist es die Angst vor der Freiheit. Europa wird zum riesigen, nicht mehr überschaubaren Supermarkt – für die Unerschrockenen ein Eldorado, für die Unsicheren ein Alptraum.

1989 geschah in einer fast friedlichen Revolution, was sich viele ersehnten und nur wenige erwarteten: Der unmenschliche zentralistische Sozialismus in Osteuropa brach zusammen, das Volk vertrieb die alten Herren und erprobte seine Kraft in demokratischen Gehversuchen. Der Götterfunke Freiheit blitzte auf und wurde begeistert gefeiert. Strahlende Gesichter, Tränen der Freude, Umarmungen, Hochrufe, Hilfsbereitschaft – jeder Fernsehabend wurde zum Fest. Das Jahr 1990 stabilisierte die Revolutionen durch demokratische Wahlen und erste juristische, wirtschaftliche und politische Reformen. Auch dieses „Fest der Freiheit" hat seine Kehrseite: Die katastrophale ökologische und wirtschaftliche Lage der Länder des zusammengebrochenen Sozialismus wurde nach und nach offenbar: Armut, Arbeitslosigkeit, Inflation, Schuldenberge und – wahrscheinlich viel schlimmer – Resignation, Lethargie, Neid.

Beide großen Bewegungen spiegeln das Gesicht Europas wider: Dynamische Industriekultur und Ringen um Freiheit. Unter dem im vergangenen Jahr häufig zitierten Mantel der Geschichte verbergen sich noch andere Strömungen, weniger lautstark, aber doch wirksam in ihrer verändernden Kraft: Bedrohungen und Herausforderungen mit dringendem Handlungsbedarf: Waldsterben, Klimaveränderung, Ozonloch, Wasserverschmutzung, Gentechnologie; eine neue Rollenverteilung der Geschlechter; Zunahme der Massenkommunikationsmittel mit noch völlig ungewissen Auswirkungen auf die Menschen; geistig-geistliche Aufbrüche, vorbei an den europäischen Großkirchen, diffus beschrieben als New Age; Fundamentalismus – religiös und politisch – als Reaktion auf rasendes Fortschrittstempo und die freiheitlich-pluralistische Gesellschaftsverfassung.

Der alte Kontinent Europa ist in Bewegung geraten. In den Brennpunkten dieser Beben sind besonders junge Menschen betroffen. Sie sind sensibel für alles Neue. Ihre Zukunft steht auf dem Spiel. Dabei scheinen sie weniger bestimmen zu können, als vielmehr bestimmt zu werden. Schwimme mit, ist deshalb auch die verbreitete Devise und nicht: Gestalte mit.

Die Kirchen in Europa

Was tun die Christen in Europa? Was bringen die Kirchen mit auf das europäische Forum? Gibt es sie überhaupt noch?, würden wahrscheinlich viele Jugendliche fragen. Zwar sind religiöse Aufbrüche im Europa der 80er und 90er Jahre nicht zu übersehen. Eine klare Trendwende gegenüber den 60er Jahren mit der Faszination des (Neo-)Marxismus. Auch Jesus und sein Evangelium sind in, das zeigt schon ein Blick auf den Büchermarkt, auch in die jugendliche Musikszene. Aber Kirche – Kirche ist out. Das Gros der Jugend erlebt Kirche bestenfalls als ein Museum mit seltsamen Dingen, schlimmstenfalls als das letzte totalitäre Regime, das den revolutionären Sturm von 1989 überlebt hat. Es gibt Einwände gegen solche Aussagen: Kirchliche Großtreffen ziehen scharenweise Jugendliche an, zum Beispiel Kirchentage, Katholikentage. Die Anziehungskraft von Taizé ist ungebrochen (auf Einladung der Brüder von Taizé trafen sich über den Jahreswechsel 1990/91 in Prag 80000 Jugendliche). Der vom Papst ausgerufene Weltjugendtag (im Sommer 1991 in Tschenstochau) versammelt allemal so viel Jugendliche wie ein Popfestival. Das stimmt. Der Vergleich mit dem Popfestival trifft allerdings nicht nur, was die Zahlen angeht. Gemeinschaftsfeeling, Stars und Idole, Musik und Feier, dabeisein in der großen Welle (sie wogt ja durch jedes Stadion, egal ob Maradona, Madonna oder Johannes Paul II. auftreten), das ist das Eigentliche.

Und die vielen engagierten und aktiven Jugendlichen in kirchlichen Gruppen und Verbänden, in Pfarreien und Bildungshäusern? Sie leben den Glauben, manchmal so, daß die Erwachsenenkirche vor Neid erblassen sollte – aber sie selbst erleben sich als kleine Minderheit unter ihren Altersgenossen, nicht ernstgenommen und exotisch. Die westeuropäischen Länder scheint dies zu kennzeichnen von Norwegen bis Sizilien: Religiöse Sehnsüchte sind virulent, der Mann aus Nazareth fasziniert wie eh und je, aber die Großkirchen als religiöse und jesuanische Bewegungen strahlen keine Kraft mehr aus. Die Wirtschaft Europas vermittelt Dynamik, die Kirche höchstens Erinnerungen an dynamische Zeiten. Die alten Kirchen stehen versteinert entlang der Autobahnen und Schienenstränge eines pulsierenden Europas – gerade noch interessant genug für fünf Minuten Pause und ein Erinnerungsfoto.

In Osteuropa ist das alles ganz anders. Das Christentum hat über den Kommunismus gesiegt, die Kirchen waren die Bastion des Widerstands, je stärker der Druck der atheistischen Diktaturen wurde, um so lebendiger ihre Glaubenskraft. Junge Christen und Christinnen waren die Avantgarde in der demokratischen Revolution. Also muß aus dem Osten das Licht der Erneuerung kommen für die müden Westchristen. So tönt es häufig. Die Christen Osteuropas können tatsächlich mit Stolz in das europäische Haus einziehen. Sie haben gekämpft und gelitten, ihr Glaubensleben ist glaub-würdig. Wir im Westen werden uns auch

die Frage gefallen lassen müssen, ob wir den Schwestern und Brüdern hinter dem Eisernen Vorhang genügend beigestanden sind. War uns nicht der eigene Wohlstand wichtiger als der zähe Kampf für die Menschenwürde? Andererseits werden sich die osteuropäischen Kirchen schwertun, ihre im Umgang mit dem Kommunismus gestärkte Identität zu erhalten im Umgang mit dem demokratisch-pluralen Kapitalismus. Der starke äußere Feind – der totalitäre Staat – hat innerkirchlich über die Generationen hinweg den Zusammenhalt gefördert. Laien und Priester, Frauen und Männer, Junge und Alte kämpften zusammen. Das ist vorbei. Freiheit, Demokratie, Pluralismus verlangen von der Kirche ein anderes Zeugnis im gesellschaftlichen Wirken. Geschlossenheit ist hier nur glaubwürdig, wenn sie in einer öffentlichen Debatte gründet.

Das gemeinsame Haus Europa, an dem viele derzeit bauen, gibt den Kirchen zwar die Chance, ihre Räume frei und ohne staatliche Bevormundung einzurichten, aber das Entwerfen der Baupläne wird deshalb noch lange nicht den Kirchen übertragen. Im Bild des Hausbaus gesprochen: Europa wird nicht von einem visionären Architekten konzipiert. Viele bauen an allen Seiten mit unterschiedlichen Auffassungen und Konzepten: pluralistische Architektur. Dort, wo die Gebäudeteile zueinander passen müssen, wird im Streit, im Disput und auch im Machtkampf entschieden werden. Das ist nun einmal demokratische Praxis. Dabei zeichnet sich jetzt schon ab, daß die schnellsten Bauleute aus der Wirtschaft kommen. Es besteht die Gefahr, daß die vom Volk gewählten „politischen Architekten" nur noch nachträglich sanktionieren, was multinationale Konzerne längst installierten. Oder schlimmer noch: Sie müssen sanieren, was fehlerhaft, weil überstürzt und gierig gebaut wurde.

Kirchliche Bauleute treten bisher kaum auf. Von ferne – aus philosophisch-theologischer Perspektive – beobachten sie das Ganze, um die Ergebnisse dann in ihren Akademien zu diskutieren. Als ob die Bauleute sich davon beeindrucken lassen würden. Dann gibt es noch diejenigen, die von der Kanzel den europäischen Hausbau mit moralischen Appellen begleiten. Junge Erwachsene auf der europäischen Baustelle quittieren das so: Niemand fragt – Prediger antwortet! Weiterhin sind da die Nostalgiker. Das europäische Haus kann für sie nur eine gotische Kathedrale sein; ihr Bauplan heißt christliches Abendland und ist unkorrigiert aus den Museen entnommen. Obwohl sie sich in jüngster Zeit häufiger zu Wort melden, ist ihre Wirkung gleich Null. Mit päpstlichem Segen gibt es ein Zauberwort, das die Christen motivieren soll: Neuevangelisierung Europas. So modern das klingt, aus Rom kam dazu wenig Neues – Restauration statt Renovation.

Wenn Christen Einfluß gewinnen wollen auf der Baustelle Europa, pluralistisch und demokratisch, wie sie nun einmal ist, werden sie nicht umhinkommen, sich die Hände schmutzig zu machen. Mit großen Worten allein ist nichts zu machen. Die Kirche kann nur mitbauen, wenn sie Arbeiter stellt, die kompe-

tent sind, die sagen, was sie wollen, und die zupacken. Das ist zugleich die Frage nach den jungen Christen, nach ihren Visionen und nach ihrem Elan. Nun gibt es nicht die katholische Jugend. Aber es gibt – immer noch – junge Katholiken, organisiert in der kirchlichen Jugendarbeit, besonders in den Jugendverbänden. Vieles spricht dafür, daß gerade sie das Zeug haben, am europäischen Haus mitzubauen als christliche Pressure-group. Sicher, ihre Zahl ist geringer geworden, ihre Entwürfe sind nicht einheitlich und ihre Beziehungen zum „katholischen Architekturbüro" in Rom sind nicht frei von Störungen. Doch ohne sie wird nichts gehen. Nachdem die Erwachsenenverbände träge geworden sind, tun Papst und Bischöfe gut daran, junge Christen nicht nur als Arbeitstrupps zu sehen, sondern als Mitarbeiter. Nicht nur ihre Begeisterungsfähigkeit ist wichtig, auch ihre Ideen. Nur wenn diese Gewicht in der Kirche bekommen, werden sie motiviert sein, hinzulangen. Zwei Ideen, in der kirchlichen Jugendarbeit sehr diskutiert, sind hilfreich, um das große Wort von der (Neu-)Evangelisierung Europas inhaltlich zu füllen – im Sinn einer „Umwandlung der Bereiche der Menschheit" (Evangelii nuntiandi): Gerechtigkeit und demokratische Kultur.

Gerechtigkeit

1989 feierte ganz Europa das Ende des Kalten Krieges. 1990 beendete ein größenwahnsinniger orientalischer Diktator das große Freudenfest. Als Saddam Hussein in Kuwait einmarschierte, wurde schlagartig klar, daß es nicht nur um seine Machtgelüste, um Öl und um Israel, sondern auch um den Nord-Süd-Konflikt geht. Schon lange hatte er sich abgezeichnet. Doch die europäischen Politiker, gerade die Christdemokraten, waren zu sehr fixiert auf den Ost-West-Konflikt, später dann fasziniert vom Untergang des Sozialismus. Nord-Süd oder besser das Thema Eine Welt war ein Randthema, in Wahlkämpfen leicht zu vernachlässigen. Dabei hatten seit Jahrzehnten gerade Gruppen aus der kirchlichen Jugendarbeit wieder und wieder auf dieses Thema aufmerksam gemacht. Mit vielfältigen Aktivitäten zieht sich dies wie ein roter Faden durch die Jugendarbeit: Eine-Welt-Gruppen, der Kampf gegen Rüstungsexport, Partnerschaften mit Ländern Afrikas, Asiens, Lateinamerikas, Arbeitskreise zur Schuldenkrise und zur weltwirtschaftlichen Gerechtigkeit, Dritte-Welt-Läden, Hungermärsche, Aktionen am Misereor-Sonntag etc. Mit den Päpsten und ihren Enzykliken waren die Jugendlichen dabei durchaus im Einklang – nicht aber mit den großen Parteien, nicht mit vielen Pfarreien und nicht mit vielen Vertretern kirchlicher Laienarbeit.

Natürlich ist niemand in der Kirche gegen Gerechtigkeit als zentrales christliches Anliegen, auch nicht gegen wirtschaftliche Gerechtigkeit zwischen Industrieländern und der sogenannten Dritten Welt. Aber Energie, Kreativität und

Phantasie – das zeichnet ja die freie Marktwirtschaft gegenüber dem Sozialismus zu Recht aus – wurden nicht freigesetzt. Christliche Politiker und Erwachsene in der Kirche gingen den Nord-Süd-Konflikt lediglich verbal an. Die jungen engagierten Schüler und Studenten empfanden sich als Störenfriede der Sonntagsruhe, wurden als Utopisten ins linke Eck gesteckt. Die wenigsten Theologen und Politiker bemerkten, daß sie viel mehr von Jesus als von Marx inspiriert waren, daß sie nie das Kapital, wohl aber die Bergpredigt gelesen hatten. Es geht nicht um eine unkritische Heiligsprechung kirchlicher Jugendarbeit. Natürlich war in den Aktivitäten der Jugendgruppen und Verbände ein Schuß Utopismus, manchmal wenig ökonomischer Sachverstand. Doch das ist allemal die geringere Schuld gegenüber dem weitverbreiteten, spießigen Sonntagschristentum mit seiner Beschränkung auf Caritasspenden, Experten und Apparate. Daß Männer und Frauen, aus der kirchlichen Jugendarbeit herausgewachsen, kaum in Pfarreien, gar nicht in Erwachsenenverbänden, eher am kirchlichen Rand oder bei Amnesty, Greenpeace, den Grünen eine Heimat finden, ist da nur die logische Konsequenz. Dabei fehlt es der Kirche hierzulande ja nicht an Geld, nicht an Personal und nicht an einer entsprechenden theologischen Aufarbeitung. Es fehlt ihr an Phantasie, an Ideen, an Führung und vor allem am Mut, politisch tätig zu werden und dabei auch Fehler zu riskieren.

Durch den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist in der evangelischen und katholischen Kirche der Impuls aus der Jugendarbeit hoffähig geworden. Eine-Welt-Arbeit wurde, wenn auch zögerlich, befreit aus den Nischen kleiner Aktivistenkreise. Zumindest nach der ökumenischen Versammlung von Basel schien das so. Nach dem Scheitern von Seoul ist es bereits wieder still geworden im konziliaren Prozeß. Dabei wurde hier das spezifisch christliche Profil der Kirchen beim Aufbau des europäischen Hauses entfaltet. Dem Stichwort Gerechtigkeit kommt dabei ein Vorrang zu. Einsatz für Frieden ist durch die Ost-West-Entspannung weitgehend aufgehoben, Ökologie ist wenigstens prinzipiell in allen demokratischen Parteien ein zentraler Bestandteil des Programms geworden. Gerechtigkeit ist die Basis für Frieden als biblischer Shalom und hat im von der Wirtschaft dominierten Europa keine Lobby – es sei denn, die Kirchen nehmen sie wahr. Gerade demokratische Politiker sind ihren Wählern verpflichtet und tun sich deshalb schwer, weltweite Solidarität zu einem programmatischen Schwerpunkt zu machen.

Kirche Jesu Christi ist Anwalt der Armen. Im Kontext der Einen Welt heißt das, Anwalt der armen Länder des Südens in den wirtschaftlichen und politischen Entscheidungszentren des Nordens zu werden. Eine konsequente und ideenreiche vorrangige Option für weltwirtschaftliche Gerechtigkeit (und nicht nur Caritas, Katastrophen- und Entwicklungshilfe) ist für eine europäische Kirche die Entsprechung zur vorrangigen Option für die Armen in der lateinamerikanischen Kirche. Die europäische Freiheitsgeschichte hat bei allen faszinieren-

den Erfolgen für die Würde des einzelnen auch eine große Schattenseite: ein ungeheurer Individualisierungsschub. Dementsprechend unterentwickelt ist eine Ethik der Solidarität im europäischen Einigungsprozeß. Die Festung Europa mit ihren Bastionen des Protektionismus fürchten die Länder der südlichen Erdhälfte zu Recht. Europäisches Christentum darf nicht mehr die Weltkirche dominieren; 500 Jahre Kolonisierung Lateinamerikas 1992 erinnern daran eindrücklich. In einer geschwisterlichen Kirche werden europäische Christen den Schrei ihrer Schwestern und Brüder im Süden hören und ihre Stimmen einsetzen in den Demokratien des Nordens gegen die einseitige Betonung von Kapital und Profit. Gerechtigkeit und Solidarität sind die Ergänzung zur Freiheit – diese Lektion muß die politische Kultur Europas lernen. Fraternité, nicht nur Liberté und Egalité! Sie kann es lernen, wenn sie Maß nimmt an dem Mann aus Nazareth. Das Pathos der Freiheit schafft aus sich heraus nicht den Geist sozialer Gerechtigkeit. Die Kirchen tragen dafür Verantwortung.

Demokratische Kultur in der Kirche

Demokratie ist die politische Lebensform unserer Gesellschaft. Politisch meint hier nicht nur die staatliche Gesetzgebung, sondern das Gesamt von Meinungsbildung, Entscheidungsfindung sowie den Umgang von Gruppen und einzelnen in der Gesellschaft. In Westeuropa ist solche demokratische Kultur nach 200 Jahren schwieriger und schmerzvoller Lernprozesse ausgereift, was Fehler und Rückschläge nicht ausschließt. Junge Menschen wachsen in dieser Kultur auf und üben sie ein. Das prägt Familie und Schule, Jugendarbeit und Freizeit, Freundschaften und Vereine, Ausbildung und Beruf, staatliche Machtausübung, mehr und mehr auch die Wirtschaft, sogar das Militär – aber nicht die katholische Kirche. Genau hier beginnt die Beziehung junger Erwachsener zu ihrer Kirche zum Problem zu werden. All das, was sie seit frühester Jugend gelernt haben – diskutieren und abstimmen, Kritik üben und wählen –, was sie in ihrem Alltag gewöhnt sind – Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Transparenz von Entscheidungsprozessen – zählen in der Kirche wenig. Wen wundert es, daß sie ganz einfach fragen: Warum ist die Kirche nicht demokratisch?

Je nach Gesprächspartner ist die Antwort darauf eine mehr oder weniger heftige Apologie überkommener Kirchenstrukturen. Die simpelste Antwort heißt: Die Kirche ist eine Hierarchie und keine Demokratie, basta. Man sollte junge Menschen nicht für dumm verkaufen. Sie wissen ganz genau, daß Kirche von Gott her lebt und nicht von dem, was die Mehrheit will, daß Entscheidungen in der Kirche sich vor dem Evangelium rechtfertigen müssen und nicht vor Wählerstimmen, daß ein Bischof dem Willen Gottes zu entsprechen hat und nicht den Interessen seiner Diözesanen – ja, daß er unter Umständen das Wort Gottes ge-

gen modische Trends und Mehrheitsmeinungen verkünden muß. Hierarchie als „Herrschaft ausgehend von Gott" steht nicht zur Debatte, wohl aber die Formen, wie diese alltäglich wird im Leben der Kirche. Dabei hat die Kirche immer auf weltliche Formen von Machtausübung zurückgegriffen. Was moderne Menschen heute so aufregt, ist, wieviel monarchistische, absolutistische, feudale und zentralistische Elemente die Kirche prägen, während demokratische und partizipative Konzepte von der Leitung vehement kritisiert werden.

Daß in Demokratien nicht alles Gold ist, was glänzt, heißt ein anderes Argument. Wer will denn schon die Exzesse politischer Wahlkämpfe in der Kirche? Niemand. Demokratie ist keine Religion. Solches Verständnis hatten einige der Revolutionäre von 1789, wogegen sich die Kirche mit Recht wehrte. Junge Menschen heute sehen Demokratie pragmatisch und ideologiefrei als einen Prozeß des Miteinander-Ringens: „Was alle angeht, können nur alle lösen" (Friedrich Dürrenmatt). Daß eine demokratische Kultur der Kirche anders aussehen muß als die staatliche (wobei es ja auch da verschiedene Formen gibt), daß Partizipation in der Kirche nicht am Reißbrett entworfen werden kann, sondern im Miteinander erprobt werden muß, daß dabei spezifische Elemente aus der Bibel einfließen sollten – Charismenlehre des Paulus, Herrschaftskritik Jesu, die Idee des Dienens etc. –, das alles ist keine Frage. Daß aber momentan demokratische Prozesse gebremst und abgeblockt werden, führt dazu, daß viele (junge) Erwachsene sich fragen: Was hält mich in dieser Kirche?

Wer nur ein bißchen im Gespräch ist mit 20- bis 40jährigen Katholiken, der weiß, wie stark verbreitet die aktive Verweigerung gegenüber der Autorität von Papst und Bischöfen ist. Kirchenaustritt ist nur die einfachste Form, innere Emigration und Resignation die verbreitetste; Kritik, Protest und Entwicklung neuer Lebensweisen von Kirche die anstrengendste. Eine Rezeption dessen, was die Kirchenleitung vertritt, findet praktisch nicht mehr statt. Bischöfe und Theologen scheinen dies zunehmend zu spüren. Sie begegnen dem Protest von unten mit einem neuen Zauberwort: Communio. Damit versuchen sie, hierarchischer Einseitigkeit, aus der Kirchengeschichte kommend, auf der einen Seite und dem demokratischen Virus, der durch die zeitgenössische europäische Kultur einsikkert, auf der anderen Seite zu begegnen. Die Absicht ist edel – die Wirkung gering. Eine Communio-Ekklesiologie mag Theologen faszinieren; der Mehrheit der jungen Getauften und Gefirmten erscheint sie wie eine abstrakte Verschleierung ihrer ganz konkreten Anfragen: Warum können wir Bischöfe und Pfarrer nicht wählen, pastorale Programme nicht mitbestimmen, Frauen nicht in Leitungsämter berufen? Partizipation in der Kirche wird nur verbalisiert. Katholiken, die mehr oder weniger passiv in der Kirche mitleben, mag dies genügen; aktiven und wachen Menschen mit Zivilcourage ist dies zu wenig.

Was die demokratische Kultur betrifft, hat die europäische Kirche einen Nachholbedarf. Sie muß lernen, von der gesellschaftlichen Entwicklung der letz-

ten 200 Jahre, durchaus in kritischer Auseinandersetzung mit ihr. Bis vor kurzem mag dies das Problem der jungen Christen in Westeuropa gewesen sein – von jetzt an wird es auch in Osteuropa auftreten. Die europäische Kirche ist nicht die Weltkirche, aber junge europäische Christen haben ein Recht darauf, ihre Werte und Anliegen in ihrer Kirche zu beheimaten, sofern sie nicht dem Evangelium widersprechen. Geschieht dies nicht konkret und greifbar, ist ihre Kirche für sie nicht länger Heimat. Wenn demokratisch geprägte Menschen eine demokratische Kultur für die Kirche fordern, wollen sie nicht die Kirche demokratisieren, sondern die Communio-Ekklesiologie vom Kopf auf die Füße stellen. Einseitigkeiten und Übersteigerungen mögen dabei eine Rolle spielen. Bischöfe und Theologen können sie auffangen, wenn sie sich auf den Dialog einlassen, nicht aber wenn sie Entscheidungen weiterhin zentralistisch treffen oder den Dialog nur spirituell und abstrakt theologisch wagen.

Gottesgedächtnis für moderne Menschen

Wer Gerechtigkeit und demokratische Kultur in der Kirche als Themen auf der pastoralen Tagesordnung ganz oben ansiedelt, muß sicher mit wenigstens einer Anfrage rechnen. In Kurzform heißt sie meistens: Wo bleibt das Eigentliche? Das Eigentliche im kirchlichen Handeln ist der lebendige Gott. Von ihm reden, wirksamer: ihn durch das eigene Leben bezeugen, darum geht es in der Tat. Gottesgedächtnis für moderne Menschen sollte die Kirche sein. Dies geht nur, wenn diese angenommen werden, wie sie sind. Konkreter, wenn ihre Sprache gesprochen wird, ihre Lebensgewohnheiten berücksichtigt, ihre Lebensorte und Freizeiten gesucht, ihr Lebensrhythmus und Lebensstil nicht von vornherein madig gemacht, ihr Erleben und Erfahren aufgegriffen und gedeutet werden, kurz: wenn ihre Lebenskultur aufgehoben (im mehrfachen Wortsinn) ist. Missionstheologen sprechen von Inkulturation und denken an Afrika, Asien und Lateinamerika. Haben junge Europäer kein Recht darauf, daß sich Theologen und Bischöfe um eine europäische Inkulturation des Evangeliums bemühen?

Sobald wir versuchen, im europäischen Kontext der 90er Jahre vom Gott Jesu Christi zu sprechen, stoßen wir auf die Wörter Gerechtigkeit und demokratische Kultur. Der Nord-Süd-Gegensatz verlangt nach einem gerechten Ausgleich, das hat jeder Tag seit dem Golfkrieg verdeutlicht. Ein junger, politisch interessierter Europäer fragt nicht nach Gott, ohne nicht auch zu fragen, welche Konsequenzen der Gottesglaube für die Gerechtigkeit in der Einen Welt hat. Und umgekehrt: Ein Gott, der uns Europäer nicht provoziert, nach Gerechtigkeit zu hungern und zu dürsten, ist ein pflegeleichter Kuschelgott, selbstgemacht aus unseren Bedürfnissen nach Sicherheit und Wohlstand, ohne Kraft und Saft, wirkungslos – ein Götze. „Nur aus der Praxis der Gerechtigkeit kann man das Heil verkünden" (Gustavo Gutiérrez). Der Weg zwischen Aggiornamento im Sinn

des Konzils und billiger Anpassung an den Zeitgeist verweist auf das Gottesgedächtnis der Propheten: Der Gott des Lebens, der Gerechtigkeit will (z. B. Jesaja 1,17). Diese Rede von Gott antwortet auf die Sehnsüchte junger Menschen, befriedigt sie aber nicht billig, sondern fordert zur Wandlung heraus.

Die europäische Geschichte der letzten 200 Jahre ist eine Freiheitsgeschichte. Freiheit wurde kultiviert in der Demokratie, was weit mehr ist als wählen und abstimmen. Die Kirche wird den Gott, von dem sie sagt, er sei Communio und wolle Communio mit uns, nur bezeugen können, wenn sie nicht weit hinter den demokratischen Gesellschaften zurückbleibt, was Teilnahme und Teilhabe aller betrifft. Eine demokratische Kultur in der Kirche – nicht als Kopie staatlicher Demokratien, sondern als deren Weiterentwicklung im Geist Jesu – ist die Herausforderung für eine glaubwürdige Gottesverkündigung in Europa. Wie das im einzelnen konkret wird, darüber muß man ausgiebig streiten. Vielleicht müssen wir in der Jugendarbeit dabei manche Utopien begraben. Solange dieser Streit nicht stattfindet, ist Kirche zunehmend weniger attraktiv für junge Menschen.

Gerechtigkeit und demokratische Kultur sind zwei Schwerpunkte, die nicht einfach auf der gleichen Ebene liegen. Kampf für Gerechtigkeit ist eine *vorrangige Option*. Sie fordert uns auf, von Selbstfixierung abzulassen, die anderen wahrzunehmen, unser Handeln von ihnen, den Armen, her zu bestimmen. Europa hat den anderen Kontinenten lange genug seine Weltsicht aufgezwungen. Jetzt ist die Zeit gekommen, daß es lernt, aus dem Blickwinkel der anderen Kontinente die Welt neu zu gestalten. Eine Weltkirche kann dafür Zeuge sein.

Demokratische Kultur in der Kirche ist keine Option, sondern *Voraussetzung* für glaubwürdige Verkündigung in Europa. Junge Europäer werden die Botschaft vom befreienden Gott nur annehmen von einer Kirche, die mit ihnen zusammen demokratische Kultur in der Orientierung am Evangelium versucht. Deshalb kann man auch die Option für Gerechtigkeit und eine demokratische Kultur in der Kirche nicht gegeneinander ausspielen. Die europäische Kirche kann die demokratische Kultur in den eigenen Reihen nicht zurückstellen mit der Begründung, dies sei zu sehr Selbstbeschäftigung, es käme vielmehr auf den Weltdienst an. *Gleichzeitig* wird sie beides versuchen müssen, dann sind junge Menschen mit von der Partie. Konkrete Schritte sollten drei unterschiedliche Dimensionen enthalten: Es braucht neue persönliche Haltungen bei Christen, veränderte kirchliche Strukturen und eine entsprechende Kultur in der Kirche.

Was die *Haltungen* betrifft, so braucht es heute mutige Christen – Männer und Frauen mit Christenmut. Unter der Überschrift Kampf für Gerechtigkeit bedeutet dies: Mut zu öffentlichem Christsein mitten in der Gesellschaft, Kompetenz, sich in die demokratische Debatte um politische Entscheidungen kreativ einzumischen in Parteien, Initiativen und Verbänden. Innerkirchlich geht es darum, Zivilcourage zu praktizieren bei Entscheidungsprozessen. Das verlangt Kritikfähigkeit, faires Streiten, Mitarbeit in synodalen Prozessen, Dialogbereitschaft

gepaart mit dem Hinterfragen von Autoritäten. Noch immer erscheinen junge Katholiken im Vergleich eher angepaßt als widerständig. In einer pluralistischen Demokratie braucht die Kirche aber andere Haltungen, denn nur was ihre Mitglieder in die Gesellschaft hineintragen, wird wirksam. Bischofsworte hängen in der Luft ohne eine Pressure-group, die sie in der öffentlichen Debatte mitträgt.

Gerechtigkeit ist mehr als Caritas und Hilfsbereitschaft. Deshalb gilt es, die *Strukturen* einer entstehenden Weltwirtschaftsordnung zu verändern. Die Kirche steht vorbildhaft da im Einsatz für Entwicklungs- und Katastrophenhilfe. Die eindeutige und wirkmächtige Option gegen Protektionismus und Handelshemmnisse, für gerechte Rohstoffpreise und Entschuldung als politische Ziele wird aber zu wenig vorgetragen. Dabei geht es nicht um bischöfliche Erklärungen, sondern um ein entsprechendes Wirken katholischer Erwachsenenverbände. Diese haben ihre große sozialpolitische Tradition weitgehend vergessen. Partizipation in der Kirche geschieht nicht durch ständige Appelle an die Gläubigen, sich zu engagieren und mitzumachen. Es braucht dazu Foren, Statuten, Wahlen. Vor allem braucht es nicht nur beratende, sondern entscheidende Gremien. Anders ausgedrückt: Die dogmatische und pastoraltheologische Entfaltung der Communio-Ekklesiologie muß auch kirchenrechtlich ergänzt werden.

Schließlich braucht es eine *Kultur des Teilens* als Entfaltung von Gerechtigkeit und demokratischer Partizipation. Lernen, den persönlichen Glauben und die eigenen Zweifel einander mitzuteilen, Besitz und Vermögen teilen, mit den eigenen Talenten und Charismen teil-nehmen, das ist die Herausforderung für Gruppen, Gemeinden und Verbände in der Kirche. Dies ist ein langer und mühseliger Weg. Es geht dabei eher um das Wachsen als um das Machen. Die Entdeckung der Langsamkeit in diesem Sinn darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es im Bereich der Strukturen sehr wohl um ein schnelles Handeln geht.

Es mag wichtige Themen und Aufgaben für die europäischen Christen geben, die sich unter den Begriffen Gerechtigkeit und demokratische Kultur nicht so leicht unterbringen lassen. Weltweites und weltoffenes kirchliches Handeln wird sich mit zwei Stichworten allein nicht kennzeichnen lassen. Das sei gerne eingeräumt. Doch eine Kirche im zusammenwachsenden Europa, die nicht oder zu wenig das Thema Gerechtigkeit einklagt und demokratische Kultur nicht oder nur zaghaft und verbal wagt, wird bei jungen Menschen keinen Stich mehr machen und die ureigene Botschaft nicht mehr verkünden. Positiv ausgedrückt: Kämpfen für Gerechtigkeit und demokratische Kultur in der Kirche gibt unzählige Möglichkeiten, tätig zu werden, Profil zu gewinnen und dadurch glaubwürdig und anziehend zu sein. Die Ideen der Gerechtigkeit und der Demokratie wirken so oder so in Europa. Eine Kirche mit mutigen Gläubigen kann da Zeugin sein anstatt altgewordene Zuschauerin, die von einem längst vergangenen christlichen Abendland träumt.

Mariano Delgado

„Wir waren es nicht, sondern die anderen"

Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas

„Conquista espiritual", geistige Eroberung, nannten die Akteure des 16. und 17. Jahrhunderts jenes epochale Ereignis, das wir heute – ein wenig euphemistisch – lieber als Inkulturationsprozeß des Christentums in Lateinamerika bezeichnen. Der historische Ausdruck deutet darauf hin, daß die Evangelisierung vielfach parallel zur politischen Eroberung geschah und oft nur deren Weiterführung mit anderen Mitteln war. Eine unglückliche Verstrickung, die damals schon sehr umstritten war und vielfältige Reaktionen hervorrief: Von der schier bedingungslosen Unterstützung durch Kronjuristen, Hoftheologen und Hofchronisten (Palacios Rubios, López de Gómara, Fernández de Oviedo, Ginés de Sepúlveda, Solórzano Pereyra u. a.) bis zu verschiedenen Graden der Ablehnung durch Las Casas und viele andere im Namen des christlichen Gewissens wie des allgemeinen Menschenverstands. Daran hat sich bis heute nichts geändert: An der Beurteilung der sogenannten Entdeckung und politischen wie geistigen Eroberung jenes Erdkreises, den wir fortan als Amerika bezeichnen sollten, durch die Europäer unter besonderem Protagonismus der iberischen Völker und der katholischen Kirche scheiden sich die Geister, werden Emotionen wach wie sonst bei keinem anderen geschichtlichen Ereignis der Neuzeit. Selbst die binneneuropäischen Kontroversen anläßlich der abendländischen Kirchen- und Reichsspaltung im Zug von Reformation und Gegenreformation treten zurück angesichts der Fülle von Aufgaben, die die neuere historische Forschung im Zusammenhang mit der außereuropäischen Expansion der neuzeitlichen Nationalstaaten unseres Kontinents zunehmend entdeckt und aufgreift.

Was Lateinamerika angeht, so stößt man zwar weiterhin in vielen Kreisen der iberischen Völker auf die providentialistische eurozentrische Sicht der Hoftheologen des 16. Jahrhunderts, wonach es für die Indios gut war, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die urbane Kultur des Abendlandes eingegliedert: „Así que [los indios mexicanos] libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos", folgert der Militärkaplan *Francisco López de Gómara* nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés und seine Leute den Mexikanern beibrachten. Der prominenteste Vertreter dieser Geisteshaltung in der jüngsten Vergangenheit ist wohl *Ramón Menéndez Pidal* mit seinem umstrittenen Anti-Las-Ca-

sas-Buch. Das weitverbreitete Lehrbuch von *Francisco Morales Padrón* vertritt auch diese These. All das, was sich damit nicht einverstanden zeigt, hält dieser Autor für „Geschichtswerke des 19. Jahrhunderts, antihispanistische Ausländer und schwärmerische Indigenisten" [1].

Aber im allgemeinen werden auch in Spanien und Portugal die geschichtlichen Fakten „sine ira et cum studio", ohne plumpen Patriotismus und mit viel Sachkenntnis untersucht. Dazu beizutragen ist auch die Absicht dieses kritischen Blicks auf die schier unübersehbare Flut von theologischer Literatur, die im Sog des Quinto Centenario den deutschen Buchmarkt überschwemmt. Es gibt ja nur wenige engagierte Theologen, die ihre Einschätzung dieses Ereignisses nicht schriftlich festgehalten hätten. Beim genaueren Hinsehen lassen sich aber die wichtigsten Stellungnahmen einem dreifachen Schema zuordnen. Merkwürdig ist dabei die Tatsache, daß trotz der inhaltlichen Differenzen eine gemeinsame Denkform allemal vorhanden ist, nämlich ein subtiler Entschuldigungsmechanismus nach dem alten Muster: Nicht wir waren es, sondern „die anderen"!

Viel Licht und wenig Schatten?

„Hier wurde unter Schwierigkeiten und Opfern Schönes erreicht, wenn auch nicht frei von Schatten." Diese offizielle Interpretationslinie skizzierte Johannes Paul II. bereits bei seiner ersten Lateinamerika-Reise im Januar 1979, als er, dem Weg der ersten Glaubensapostel folgend, den Boden der Dominikanischen Republik betrat, die Stelle also, wo für Amerika „zu Gottes Ruhm und Ehre die Zeit des Heils begonnen hat". Waren die Missionare des 16. Jahrhunderts weiter als die modernen Glaubensboten, als sie verzweifelt nach „vestigia dei" in den autochthonen Religionen suchten und an der Thomas-Legende (Urevangelisierung der altamerikanischen Kulturen durch den Apostel Thomas) hartnäckig festhielten, um die vorchristlichen Religionen in die christliche Heilsgeschichte sinnvoll einordnen zu können? Alsdann wird die verhältnismäßig kurze Zeit gewürdigt, in der die Glaubensboten ganz Santo Domingo und dazu den Kontinent erfaßt und die Grundlagen zu jener Lebensvielfalt der sogenannten Neuen Welt gelegt haben. Die Kirche wird als die erste Instanz betrachtet, „die sich für Gerechtigkeit einsetzte und die Rechte der Menschen überall, wo sich die Länder der Evangelisierung öffneten, verteidigte", wie die lange Reihe einzelner Glaubenszeugen – Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Manoel da Nóbrega und viele andere – beweist. Immerhin: das Postulat einer Neuevangelisierung – neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise – Lateinamerikas 500 Jahre nach der Entdeckung[2] läßt auch viele Defizite bei der ersten Evangelisierung ahnen.

Dieser hermeneutische Raster begegnet uns bei allen Lateinamerikareisen des Papstes und ist auch deutlich erkennbar im Schlußdokument der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Auch hier ist davon die Rede, daß die Entstehung von Völkern und Kulturen stets eine dramatische Entwicklung „voller Licht- und Schattenseiten" ist. Auch hier werden die einzelnen furchtlosen Kämpfer für die Gerechtigkeit namentlich genannt, die den Frieden predigten und die Indios gegen die Conquistadoren und Encomenderos sogar bis zum Tod verteidigten. Auch hier wird eine Neuevangelisierung verlangt, eine Wiederaufnahme des pädagogischen Dialogs mit den vielfältigen kulturellen Symbolen des Volkes, „damit es gelingt, in einem kraftvollen Dialog die frohe Botschaft durch einen Vorgang katechetischer Neuunterrichtung mitzuteilen". Immerhin: Die lateinamerikanischen Bischöfe haben den Mut, wenn auch sehr vage, Gott, die Brüder im Glauben und in der Menschengemeinschaft um Vergebung dafür zu bitten, daß das Christentum, dessen Merkmal die Liebe ist, durch die Christen nicht immer in seiner ganzen Fülle praktiziert wird[3].

Hierzulande findet man auch diese Licht-Schatten-Hermeneutik in zahlreichen Publikationen. Paradigmatisch sei hier nur verwiesen auf das Werk „Zeugen des Glaubens in Lateinamerika – Von der Entdeckung bis zur Gegenwart", das Emil L. Stehle herausgegeben hat (Mainz 1980, 8ff.). Der darin enthaltene Entschuldigungsmechanismus lautet: Liebe Indios und Afroamerikaner, nicht wir, die kirchlichen Amtsträger, sondern die bösen Conquistadoren und Encomenderos waren schuld. Läuft eine solche Interpretation aber nicht Gefahr, im Glanz des beispielhaften Eintretens einzelner Glaubenszeugen für die Menschenwürde der Indios schließlich die eingangs angemahnten Schattenseiten und damit die historische Verstrickung von Theologie und Kirche als bloße Schönheitsfehler zu verharmlosen?

Iberisch-katholische Kriminalgeschichte?

Einen ganz anderen Interpretationsraster bieten uns zahlreiche Autoren aus den Reihen der Befreiungstheologie, die zuerst kämpferisch die „Sicht der Beherrschten, aber niemals (wirklich) Besiegten" einnehmen wollten und neuerdings, theologisch präziser ausgedrückt, die „Opferperspektive"[4] betonen. Hier begegnet uns oft ein moderner Nominalismus, eine „Rhetorik von unten", die den diplomatischen Floskeln der päpstlichen Ansprachen bei den Pastoralreisen formal gesehen in nichts nachsteht. Die „Invasion" Lateinamerikas durch die katholischen Iberer ist für diese Autoren mit verschiedenen Nuancen schlichtweg verantwortlich für „den schlimmsten Genozid in der Geschichte der Menschheit". Als geistiger Beleg für den intendierten Perspektivenwechsel wird zumeist eine unter Ethnologen und Religionswissenschaftlern aus verschiedenen Grün-

den sehr geschätzte Maya-Handschrift aus der Kolonialzeit zitiert, von der diese Theologen erst seit wenigen Jahren Kenntnis zu haben scheinen:

„Einzig durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester gelangte zu uns die Traurigkeit, gelangte zu uns das Christentum. Denn die ‚guten Christen' kamen hierher mit dem wahren Gott, doch das war der Anfang unseres Elends, der Anfang der Besteuerung, der Anfang des Almosens, die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging, der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen, der Anfang der Zusammenstöße, der Anfang der Beraubung von allem, der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden, der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden, der Anfang des Sterbens durch das Schwert, der Anfang des beständigen Streits, der Anfang des Leidens. Es war der Anfang des Werks der Spanier und der Patres, der Anfang davon, daß man sich der Häuptlinge, der Schulmeister und der Finanzbeamten bediente (sie manipulierte)... Die Ärmsten protestierten nicht gegen den, der sie nach ihrem Empfinden versklavte, gegen den Antichristen auf Erden, den Völkertiger, die Völkerwildkatze, den Aussauger der armen Indios. Doch der Tag wird kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Welt herniedersenken wird."[5]

Dieser Text, der einen sorgfältigen hermeneutischen Umgang erfordert und verschiedene Interpretationsspuren – Vorwurf an die eigene Maya-Priesterschaft wegen Versagens bei der Deutung der Zeichen in der Conquistazeit, Synkretismus, Chiliasmus und Esoterik – nahelegt und dessen Autor bzw. Autoren unzweideutig in den Reihen der unterlegenen Maya-Priesterschaft zu vermuten sind, gilt nun für Priester und Theologen der neuen Religion – Nietzsche läßt grüßen – als Beweis für deren offenkundige Perversität! Wird hier nicht aus der programmatischen Opferperspektive ein undifferenzierter „Besiegtenkult", der uns nachdenklich stimmen müßte? Man könnte versucht sein, darin einen extremen Fall neurotischer Selbstbezichtigung zu sehen, der eher etwas für die Psychoanalyse als für den theologischen Disput wäre. Aber beim genaueren Hinsehen zeigt sich, daß wir es nicht mit einem theologischen Disput zu tun haben, sondern vielmehr mit einer modernen Version dessen, was man den „kreolischen Trick" nennen könnte: In Amerika geborene Nachfahren der christlichen und europäischen „Invasoren", also der wahren Täter, tauchen im „Wir-Bewußtsein" der Opfer und Besiegten unter und entledigen sich somit der eigenen historischen Verstrickung.

Der darin enthaltene Entschuldigungsmechanismus lautet folglich: Liebe Indios und Afroamerikaner, nicht wir oder unsere Väter waren es, sondern die bösen europäischen – vor allem iberischen – Christen, die uns alle auch heute noch mit Hilfe der (nord-)amerikanischen Imperialisten unterdrücken. Die voreuropäische Geschichte der Neuen Welt stellt aber keinen semipelagianischen Sonderfall in der Universalgeschichte der Menschheit dar, sondern nimmt an ihrer allgemeinen Beschaffenheit teil. Man kann und soll dem abendländischen Christentum und den Christen – und aufgrund des historischen Protagonismus besonders den iberischen Vertretern – in Lateinamerika seit 1492 vieles vorwerfen, aber der Verwesungsprozeß des Adamsapfels im vermeintlichen vorchristlichen Paradies fing nicht erst an, als diese dort ankamen: Der Wurm war schon drin.

Griechische Beherrschungshermeneutik versus biblische Anerkennungshermeneutik?

Dies eingesehen zu haben, ist das Verdienst eines dritten Typus von theologischer Lateinamerika-Hermeneutik am Vorabend des Quinto Centenario, der von der politischen Theologie mitteleuropäischer Prägung vertreten wird. Im Anschluß an die phänomenologischen Analysen von Tzvetan Todorov wird hier nach den Gründen für den schnellen Sieg des kleinen europäischen Haufens gefragt, „wo doch die Bewohner Amerikas ihren Gegner zahlenmäßig so weit überlegen sind und auf ihrem eigenen Boden kämpfen“[6]. Die Antwort findet Todorov selbst in dem hermeneutischen Vorsprung der Europäer, also in deren Fähigkeit, die mythische Denkform und die sozialen Verhältnisse der Ureinwohner Amerikas zu durchschauen und sich gefügig zu machen, während die Indios die bärtigen Fremden nur im Zusammenhang mit ihrer eigenen kreisförmigen naturmagischen Weltanschauung zu deuten vermochten. Doch Todorov – obschon kein Theologe – ist quellenkundig genug, um den Interpretationsfehler zu vermeiden, den neuzeitlichen Machiavellismus eines Cortés von der jüdisch-christlichen Wurzel lösen zu wollen, hatte dieser doch schriftlich für die Nachwelt festgehalten, woraus er seine Inspiration schöpfte: „Ich erinnerte mich an jenes Wort aus dem Evangelium, das da lautet: ‚Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur.‘ Ich verhandelte also mit beiden Parteien, dankte jeder von ihnen im geheimen für ihre guten Ratschläge und versicherte beide meiner Freundschaft.“[7]

Anders die Vertreter der politischen Theologie. Diese sehen in der Conquista einen „Aufbruch zur Moderne“, in dem sich jene verhängnisvolle „instrumentelle Vernunft“ durchsetzt, deren Ursprung eindeutig in der griechischen Metaphysik liegen soll. Ein Ausweg aus den tödlichen Fängen dieser Dialektik der Moderne liege in der „anamnetischen Vernunft“ der jüdisch-christlichen Überlieferung, zu der die Erinnerung des Leidens konstitutiv gehöre. So hätten wir es bei der Conquista wie in der ganzen Moderne mit einem quasidualistischen Kampf zu tun: auf der einen Seite die griechische Angleichungs- bzw. Beherrschungshermeneutik, die uns dazu verleitet, die anderen zu instrumentalisieren, statt in ihnen die „Nächsten“ zu sehen; auf der anderen Seite die biblische Anerkennungshermeneutik, die den Weg zur Anerkennung der anderen in ihrem Andersein freimacht[8].

Hier begegnet uns die subtilste Variante aller Entschuldigungsmechanismen, eine zutiefst apologetisch-dualistische Halbierung des europäischen Geistes, die da lautet: Liebe Lateinamerikaner insgesamt, wir Europäer waren es zwar, aber nicht die Bibel war daran schuld, sondern die griechische Metaphysik. Als ob man beides im abendländischen Bewußtsein so genau voneinander trennen könnte, oder die Kampagnen zur Ausrottung des vorchristlichen „Götzendienstes“

bei den autochthonen Kulturen Lateinamerikas im Namen des antiken Polytheismus geführt worden wären! So nutzt schließlich das postulierte Abschiednehmen der Theologie von ihrer dreifachen – gesellschaftlichen, geschichtlichen und ethnisch-kulturellen – Unschuld letztlich wenig, wenn es mit einer theologischen Denkform verbunden ist, die die Ursachen für die historischen Fehlentwicklungen primär bei griechisch-metaphysischen Fremdanleihen und nicht in der eigenen biblischen Überlieferung sucht.

Vom Gott Josuas zum Gott Jesu

Angesichts dieser subtilen Entschuldigungsmechanismen haben es die Theologen nicht leicht, die einen Perspektivenwechsel zugunsten der wahren Opfer ohne falschen „Victimismo" (Opfer- und Besiegtenkult) erreichen wollen – wie etwa Gustavo Gutiérrez und viele andere ethnologisch und religionswissenschaftlich kundige Vertreter oder Sympathisanten der Befreiungstheologie (Manuel M. Marzal zu den Ketschua, Xavier Albó und Diego Irarrázaval zu den Aymara, Bartolomé Meliá zu den Guaraní, Günter P. Süss zu den Amazonas-Indianern) –, oder nach einem gangbaren Weg zwischen der Skylla schuldbewußter europäischer Selbstbezichtigung und der Charybdis einer Überlegenheitspose im Sinn einer nachträglichen Rechtfertigung kolonialer Eroberungspraxis suchen wie etwa Michael Sievernich hierzulande.

Die hier aufgezeigten Entschuldigungsmechanismen stehen nämlich in einer sehr alten Tradition und stellen wahrscheinlich die älteste theologische Versuchung im Monotheismus dar: die Versuchung der Anthropodizee. Hatte Adam angesichts der Schuld, die er auf sich geladen hatte, nicht schon auf die Frau und diese auf die Schlange verwiesen? Müssen wir nach fast dreitausendjähriger Wirkung biblischen Monotheismus das Fazit ziehen, wir seien in der Denkform nicht weiter als in den alten Zeiten der Schöpfungstheologie? Und ist das Christentum nicht – mehr Eschatologie als Ethik – vor allem Umkehr, also Ermutigung zum Schuldbekenntnis im Vertrauen auf den gnädigen Gott Jesu?

Was hindert uns also daran, nach dem Schuldanteil zu fragen, den die abendländischen Kirchen und Christen im Zusammenhang mit der außereuropäischen Expansion unserer neuzeitlichen Nationalstaaten aufgrund einer – vorsichtig ausgedrückt – „fundamentalistischen" Hermeneutik des altisraelitischen Exodusparadigmas zu verantworten haben, ohne der Versuchung der Ekklesiodizee, Iberodizee, Europadizee oder gar Theodizee zu erliegen?

Die sozialdarwinistische Expansion der europäischen Nationalstaaten seit dem 15. Jahrhundert mit der dazugehörigen rücksichtslosen kolonialen Ausbeutung von Menschen und Natur ist mit rein wirtschaftlichen oder metaphysischen Kriterien – also ohne das ihr zugrundeliegende pseudomessianische Sendungsbe-

wußtsein – nicht hinreichend erklärbar. In der praktischen Durchführung haben wir es freilich mit einer kaum lösbaren Verstrickung der verschiedenen Motivationen zu tun. Der Theologe – will er nicht dilettantische Exkurse zu den von gewissenhaften Historikern, Geschichtsphilosophen, Politik- und Wirtschaftswissenschaftlern geleisteten Forschungen liefern – sollte allerdings primär der Frage nachgehen, inwieweit die religiöse Überlieferung des Abendlands direkt oder indirekt dazu beigetragen hat.

Bei der Untersuchung dieser Frage könnte sich zeigen, daß die religionsgeschichtliche Entwicklung des jüdisch-christlichen Monotheismus – von dem eifersüchtigen Jahwe, der kriegerischen Stammesgottheit der hebräischen Heerscharen Josuas, bis hin zum universalen Vater Jesu Christi – die Christen nicht davor bewahrt hat, der Verführung zur „innerweltlichen Intoleranz" nach der Denkform der altisraelitischen Landnahme zu erliegen.

Im Jahr 1640 soll eine puritanische Versammlung in Neu-England folgende Beschlüsse verabschiedet haben: 1. Die Erde ist des Herrn; 2. der Herr kann die Erde oder einen Teil davon seinem auserwählten Volk schenken; 3. wir sind sein auserwähltes Volk[9]. Wenn diese Beschlüsse wirklich gefaßt wurden, so zeigen sie in Kurzform den wahren pseudoreligiösen Charakter der außereuropäischen Expansion über alle nationalen und konfessionellen Unterschiede hinweg: ein aus dem altisraelitischen Exodusparadigma gewonnenes religiöses Sendungsbewußtsein, verbunden mit dem abendländischen Zivilisationspathos der verschiedenen europäischen Nationen. Dieses Sendungsbewußtsein, das sich mehr an dem nationalen Monotheismus des altisraelitischen Exodusparadigmas denn an der Exodushermeneutik des Neuen Testaments, mehr an dem Gott Josuas denn an dem Gott Jesu orientierte, bestimmte schließlich die Haltung der abendländischen Nationalstaaten und Kirchen gegenüber den außereuropäischen Menschen und Kulturen, der Natur und den Religionen.

Der sogenannte Inkulturationsprozeß des Christentums in den autochthonen Kulturen Lateinamerikas zeigt sich uns in diesem Licht als ein doppelter religionsgeschichtlicher Läuterungsprozeß: einerseits als „Kampf" des jüdisch-christlichen Monotheismus gegen den vorgefundenen Polytheismus, ein Kampf, der in einer Mischung aus echter christlicher Apologetik vorkonstantinischer Zeit und massiven Druckmitteln des nachkonstantinischen Christentums ausgetragen wurde; aber andererseits auch als binnenmonotheistischer Kampf des Gottes Jesu und seiner wahren Jünger – um dieses Gottes und des Menschen willen – gegen den von den Christen selbst mitgebrachten Gott Josuas. Den autochthonen Völkern Lateinamerikas ist, so scheint es, durch die fünfzehnhundertjährige Vorgeschichte abendländischen Christentums bis zu deren „Entdekkung" nichts erspart geblieben: Auch sie wurden dazu verurteilt, den in der Bibel dokumentierten mühsamen Läuterungsprozeß des monotheistischen Gottesgedankens unverkürzt mitzumachen.

Dies – als Europäer (auch und vor allem als in Amerika angesiedelte Europäer) und Christen, als Staaten und als Kirchen – einzusehen und die Mitverantwortung für die damit ausgelöste Leidensgeschichte und die noch wirksamen Spätfolgen zu übernehmen, ist das mindeste, das wir dem mißbrauchten Vater Jesu Christi, den Opfern auf beiden Seiten und schließlich uns selbst schulden. Dies zu tun, wäre schon viel, aber noch immer nicht genug; denn Christentumsgeschichte als Religionsgeschichte läßt sich nicht historisieren. Die theologische Beschäftigung mit der Vergangenheit basiert nämlich auf der Überzeugung, daß wir es in ihr nicht bloß mit Geschehenem zu tun haben, zu dem wir uns nachträglich in schuldbewußter Demut oder unverbesserlichem Hochmut bekennen können, sondern mit einer lebendigen Überlieferung, aus der wir – Einsicht in vorhandene Fehlentwicklungen vorausgesetzt – wertvolle Anstöße für die Gestaltung der Gegenwart gewinnen können.

„Die Versuchung zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt" [10], hat das Christentum, jedenfalls was die großen Konfessionen angeht, wirklich überwunden. Absolutheitsanspruch, darin ist sich christliche Theologie einig, ist eine eschatologische Größe, die nur dem unbedingten Wahrheitsanspruch religiöser Gottesrede zukommt, nicht den Kirchen und Staaten.

Aber ist nicht dieser innerweltliche Absolutheitsanspruch in manchen theologischen Hegelianismen der Gegenwart, die das christlich-abendländische Sendungsbewußtsein „zeitgemäß" argumentativ begründen wollen, subtil weiterhin vorhanden? Auf dem Weg in die abendländische wissenschaftlich-technische Moderne werden alle Völker und Kulturen dieser Welt früher oder später auf den jüdisch-christlichen Monotheismus hinsteuern, lautet nun die theologische Prognose. Angesichts dieser subtilen Übertragungen des eschatologischen Sendungsbewußtseins von Deuterojesaia auf das postmoderne Abendland ist es wohl verständlich, warum Muslime, Hinduisten, Buddhisten und Anhänger schwarzafrikanischer oder indianischer Naturreligionen unsere Moderne nur „halbiert" rezipieren wollen: Sie sind bereit, die positiven Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation anzunehmen, wollen aber von der instrumentellen Säkularreligion des Abendlands, die ihr zugrunde liegt, nicht angesteckt werden. Gewiß, man könnte darin eine Berührungsangst von einst weltoffenen Hochreligionen sehen, die inzwischen aber hoffnungslos fundamentalistisch unterwandert sind. Aber könnten wir nicht genausogut darin eine verständliche Abwehrmaßnahme gegen den „abendländischen Fundamentalismus der instrumentellen Vernunft" sehen, dessen Wurzel sowohl im griechischen Logos wie in einer falsch verstandenen jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie zu finden sind und mit dem die außereuropäischen Völker im Zug der kolonialen Expansion des Abendlands nicht nur positive Erfahrungen machen durften?

Dennoch nimmt das interkulturelle theologische Gespräch mit den Hochreli-

gionen allmählich Gestalt an. Auch ist die langsame Hinwendung zum Prinzip der Religionsfreiheit selbst aus dem katholischen Bewußtsein nicht mehr wegzudenken. Aber wird dies zuweilen nicht unterschiedlich gehandhabt, je nachdem nämlich, ob Kirchen religionssoziologisch die Mehrheit haben oder nicht? Und ist unsere Haltung gegenüber den sogenannten Naturreligionen, deren wichtigste Impulse vielfach in der Form eines intelligenten und sinnvollen Synkretismus die „geistige Eroberung" des neuzeitlichen Christentums überlebt haben, nicht von einer theologischen Arroganz der westlich-wissenschaftlichen Synthese zwischen Glaube und Vernunft geprägt, die dafür wenig Verständnis hat? Könnten wir von diesen Naturreligionen, die uns das religiöse Empfinden einer magisch-mythischen Welt überliefern, nicht lernen, die Einseitigkeiten des neuzeitlichen Christentums zu korrigieren? Ist die biblische Entsakralisierung des Kosmos und die damit einhergehende Ermutigung zur Naturbeherrschung im Verlauf der kolonialen Expansion nicht auch im Sinn einer rücksichtslosen wissenschaftlich-technischen Ausbeutung von Menschen und Natur mißverstanden worden? Auch hierbei ginge es darum, das Erbe von Las Casas weiterzuführen, der dank seiner maßlosen advokatorischen „Leidenschaft für die anderen" in den Religionen des alten Amerikas nicht nur einen Missionsgegenstand, sondern auch eine Bereicherungsmöglichkeit unseres abendländischen Christentums sah[11].

ANMERKUNGEN

[1] F. López de Gómara, La conquista de México, hrsg. v. J. Luis de Rojas (Madrid 1987) 483; R. Menéndez Pidal, El padre Las Casas. Su doble personalidad (Madrid 1963); F. Morales Padrón, Historia del descubrimiento y conquista de América (Madrid 1971) 22.

[2] Verlautb. d. Ap. Stuhls 5 (Bonn 1979) 11, 18, 15; 46 (Bonn 1983) 120.

[3] Stimmen der Weltkirche 8 (Bonn 1979) Nr. 6, 8, 457, S. 7.

[4] Declaración de la I conferencia general de Historia de la Iglesia en América latina, in: Raíces de la teología latinoamericana, hrsg. v. P. Richard (San José, Costa Rica 1987) XX f.; vgl. auch Concilium 26 (1990) H. 6.

[5] Chilam Balam de Chumayel, hrsg. v. M. Rivera (Madrid 1986) 68. Diese Handschrift wird als Thesenbeleg zitiert von P. Richard, L. Boff, V. Elizondo, E. Dussel, J. O. Beozzo und M. Salinas in: Conc. (s. Anm. 4). Ähnlich ist auch der Tenor bei den Analysen von F. Mires.

[6] T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt 1985) 69.

[7] Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Kaiser Karl V., hrsg. v. C. Litterscheid (Frankfurt 1980) 37.

[8] P. Rottländer, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne, in: Orientierung 54 (1990) 223–227; J. B. Metz, Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs"?, ebd. 245–250; ders., Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen, in: Conc. 26 (1990) 519–523; ders., So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen, in: J. B. Metz, H.-E. Bahr, Augen für die Anderen (München 1991) 11–61, besond. 55–60.

[9] L. Hanke, El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica (Mexico 1974) 164.

[10] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 372.

[11] Eine ausführlichere Entfaltung dieser Überlegungen findet sich in meinem demnächst erscheinenden Buch: Gott in Lateinamerika. Ein Lesebuch mit Texten aus fünf Jahrhunderten (Düsseldorf 1991).

Heike Baranzke

Ökologie – Natur – Schöpfung

Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik

„Bewahrung der Schöpfung" heißt die Zauberformel im Zeitalter ökologischer Katastrophen, und dies bemerkenswerterweise nicht nur aus Theologenmund. Wenn sich dann aber ökologisch engagierte Theologen oftmals gerade anderer Termini wie „Natur" oder „Ökologie" statt „Schöpfung" bedienen, dann spätestens stellt sich die Frage, ob die verwendeten Begriffe austauschbare Synonyme darstellen. Und kann diese Liste scheinbarer Synonyme gemäß der Parole „Für mich ist Feminismus Ökologie und ist Ökologie Feminismus. Sie sind eine holistische Art die Dinge zu betrachten" (Zitat von Petra Kelly, Halkes 139) erweitert werden? Eine solch zweifelhafte Gleichsetzung birgt die Gefahr, ein begriffliches Instrumentarium zur Differenzierung verschiedener Inhalte zu verlieren. Komplizierte Probleme verlangen jedoch nach einem differenzierten Instrumentarium. Sind alle Werkzeuge durch unsachgemäßen Gebrauch gleich stumpf geworden, dann sind sie zum Zeitpunkt ihres Bedarfs nicht mehr einsatzfähig. Daher erscheint es als ein Gebot vorsichtiger Klugheit, seine Werkzeuge zu pflegen. Da die aufgeführten Begrifflichkeiten keineswegs synonym sind, sondern vielmehr über ein je eigenes kritisches Potential verfügen, sollte jenes auch nicht zu einem unkritischen „begrifflichen Einheitsbrei" abgeschliffen werden.

Als erstes soll daher die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Begriffe Ökologie, Natur und Feminismus voneinander sowie von demjenigen der Schöpfung aufgezeigt werden. Dieser analytische Teil schließt mit einigen Überlegungen zur Ortsbestimmung der Schöpfungstheologie in der Gegenwart. In einem zweiten Teil erfolgt ein biblischer Streifzug durch schöpfungstheologisch relevante Texte, die helfen könnten, „dem Wesen wirklicher Geschöpflichkeit und Geschaffen-Seins wieder auf die Spur zu kommen" (Jäger 175).

Ökologische Theologie – ein modernes Synonym für Schöpfungstheologie?

„Ökologie" begegnet bereits in einer doppelten Belegung. Der Begriff wurde ursprünglich 1866 von dem Biologen Ernst Haeckel als Bezeichnung für eine biologische Teildisziplin geprägt, die sich mit den vielfältigen Beziehungen von Lebewesen zu ihrer belebten und unbelebten Umwelt beschäftigt. Die Bezeich-

nung dieser naturwissenschaftlichen Disziplin ist von der Verwendung des Begriffs Ökologie in der Ökologiebewegung zu unterscheiden, wo er meist in weltanschaulicher Weise die Beziehung zwischen Mensch und Natur problematisiert (vgl. Trepl 11ff.). „Schöpfung" sollte mit keiner der beiden Ökologieverständnisse identifiziert werden, da die Bedeutungsgehalte einander in wesentlichen Punkten nicht entsprechen.

1. Die wissenschaftliche Ökologie beschäftigt sich – wie jede Naturwissenschaft – mit natürlichen Gegenständen unter einer bestimmten partikularen, nicht von Sinnaspekten geleiteten Fragehinsicht. Schöpfung ist dagegen ein theologischer Totalbegriff, der die gesamte Welt in ihrem Gegenüber zu ihrem transzendenten Schöpfer sinnhaft deutet. Diese Verschiedenheit in der Vorgehensweise ist Ausdruck von verschiedenen, nicht deckungsgleichen Wirklichkeitskonzepten, die gerade das Spezifikum der beiden angesprochenen Wissenschaften betreffen. Es macht den Anspruch einer neuzeitlichen, abendländischen Naturwissenschaft aus, die Eigenart ihre Gegenstände zu beschreiben (Was ist das?) und in Form mathematischer Beziehungen zu „deuten" (Wie funktioniert es?), und zwar zum Zweck der immanenten (ohne Gott) Erklärung sowie der eventuellen Prognose von Ereignissen bei Kenntnis der jeweiligen Ausgangsbedingungen. Die Theologie bzw. die in unserem speziellen Interesse stehende Schöpfungstheologie steht keinesfalls in Widerspruch zu immanenten wissenschaftlichen Ergebnissen, hat aber den Anspruch, über sie hinauszugehen, indem sie – vermittelt durch Naturphilosophie – versucht, diese Ergebnisse von Gott her für das Leben zu deuten. Hieraus wird deutlich, daß die Begriffe Schöpfung und Ökologie auf verschiedenen Erklärungsebenen liegen, die einander zwar nicht widersprechen, aber doch einen anderen Geltungsbereich beanspruchen.

2. Die Ökologiebewegung setzt ein Mensch-Natur-Problemverhältnis voraus, das hinsichtlich der Reichweiteerfahrung naturmanipulierenden menschlichen Handelns in der Bibel nicht vorausgesetzt werden kann. Die naive Projektion neuzeitlicher Probleme auf die jahrtausendealten Texte produziert Anachronismen, die einen sinnvollen Dialog gegenwärtig fragender Menschen mit den biblischen Schriftstellern unmöglich machen. Die Herstellung eines förderlichen Gesprächs zwischen beiden Parteien bedarf einer methodischen Vermittlung, die unter Wahrnehmung der grundsätzlichen Verschiedenheiten eine mögliche gemeinsame Gesprächsebene erst sucht.

3. Die Identifizierung der Begriffe würde die Schöpfungstheologie auf das Thema des neuzeitlichen Mensch-Natur-Problemverhältnisses (als Thema der Ökologiebewegung) reduzieren. Im Rahmen der Schöpfungstheologie werden seit jeher aber auch die theologische Anthropologie, das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung oder das Schöpferlob behandelt.

4. Der Anspruch der Ökologiebewegung ist gegenüber der theologischen Schöpfungslehre wegen ihres fehlenden Transzendenzbezugs partikular. Wo dies

durch ein mystisches Ganzheitlichkeitsbestreben geleugnet wird, liegen monistische Ideologien spiritualistischer oder physikalistisch-materialistischer Spielart vor, die mit einer christlichen Theologie grundsätzlich unvereinbar sind (vgl. dazu Mutschler). Die spiritualistische Variante, die alle Wirklichkeitserfahrung auf geistige Prozesse reduziert, kann letztlich körperliches Leiden individuellen Lebens nicht wirklich ernst nehmen und steht damit in Gefahr, einen grausamen Zynismus zu lehren. Der physikalistisch-materialistische Ansatz leugnet im Gegensatz dazu ein im Körperlichen nicht aufgehendes geistiges Prinzip und mündet letztlich in einem atheistischen Determinismus, der die totale Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen zur Folge hat.

„Schöpfung" ist anderer Natur als „Natur"

„Natur" wiederum ist kein Gegenstandsbegriff aus dem sinnlich wahrnehmbaren Alltagsbereich und daher auch kein direkter Gegenstand der Naturwissenschaften, sondern „ein umfassendes Konzept zur Deutung von Kenntnissen, mittels deren wir uns als Menschen im Verhältnis zu und mit Beziehung auf die uns bestimmende, nichtmenschliche (Um-)Welt verstehen" (Baumgartner 30). Daher finden sich in der Naturphilosophie verschieden akzentuierte Naturbegriffe. Naturphilosophische Erörterungen ökologischer Problemstellungen erfordern deshalb eine explizite Klärung ihres zugrunde liegenden Naturbegriffs und damit gleichzeitig ihrer Argumentationsbasis.

In Differenz zur philosopischen Natur, die meist – zum Beispiel als Gegensatz zu den Begriffen Kunst/Technik oder Kultur – verstanden wird als das aus sich selbst Gewordene und nicht vom Menschen Gemachte, bezeichnet Schöpfung das von Gott Hervorgebrachte und umfaßt als theologischer Begriff den Menschen sowie alle außermenschlichen Geschöpfe und Schöpfungen. Diese grundsätzlich von der Naturphilosophie verschiedene Deutungsperspektive des theozentrischen (auf Gott hin) und relationalen (von Gott her) Begriffs Schöpfung erklärt, warum es in der Bibel das Wort Natur nicht gibt; denn alles wird als Schöpfung von Gott, dem Schöpfer, her verstanden.

Eine Identifizierung der Schöpfung mit (bedrohter) Natur sollte nicht stattfinden:

– weil die verschiedenen Deutehorizonte von Theologie und Philosophie nicht identisch sind. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß sie nicht aufeinander bezogen werden können. Schöpfung muß sogar auf einen wissenschaftlich verantworteten philosophischen Naturbegriff bezogen werden, wenn nicht ein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft heraufbeschworen werden soll, der im Menschen einen Selbstwiderspruch erzeugen würde. Der theologische Schöpfungsbegriff baut demnach auf dem philosophischen Naturbegriff auf, übersteigt

diesen jedoch, indem er einen im Glauben erfaßten Sinnhorizont eröffnet (vgl. Mutschler 41 f. u. ö.);

– weil bereits die oft verwendete, sprachlich umständliche Formulierung „außermenschliche Schöpfung" eine den Menschen in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung integrierende, theozentrische Perspektive und damit eine einen anthropozentrischen Standpunkt relativierende Kraft verrät. Der Mensch ist eben Geschöpf unter anderen Geschöpfen, wenn auch ein durch den *Anspruch* der Gottebenbildlichkeit hervorgehobenes (vgl. Baranzke 129 f.). Der Begriff Natur scheint dagegen eine dem Menschen entgegengesetzte Tendenz zu besitzen, so daß bei seiner Verwendung sprachlich umständlich darauf hingewiesen werden muß, wenn der Mensch mitgemeint sein soll;

– weil Schöpfung im Kontext der ökologischen Krise dann nicht mehr göttlicher Ort des Vertrauens angesichts der Erfahrung von Bedrohung und Untergang sein kann, sondern sich verkehrt zu einem „Ort von Auslegung und Verstärkung apokalyptischer Ängste" (Graf 220);

– weil folglich mit der Natur auch die Schöpfung vom Menschen bedroht und zerstört werden könnte. Dann aber würde die Schöpfungstheologie, die den Menschen durch Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung im Gegenüber zum transzendenten Schöpfer gerade relativiert, ein Menschenbild entwerfen, „das sich theologisch gar nicht titanischer denken läßt" (Graf 220 f.; vgl. auch Link 465).

Die vermeintliche Weiblichkeit der Natur

Der oft hergestellte Zusammenhang von Frauenbewegung und Ökologiebewegung besitzt im Konvergenzpunkt der Herrschaftskritik eine gewisse Berechtigung. Das heißt, der Aspekt Herrschaft rechtfertigt durchaus die Konstruktion einer Analogie, die die auf biologistischer bzw. auf ideologischer Verfälschung biblischer Traditionen beruhende Beherrschung der Frau durch den Mann einerseits (Sexismuskritik) und die Beherrschung der „Natur" durch den Menschen andererseits miteinander in Beziehung setzt. Eine Gleichsetzung von ökologischen (im Sinn der Ökologiebewegung) und feministischen Anliegen ist jedoch aus mehreren Gründen für keine der beiden Seiten förderlich:

1. Die Identifizierung von Frau und Natur berücksichtigt als fundamentalen Unterschied nicht die moralische Subjekthaftigkeit der Frau. Sofern dieses Spezifikum des Menschen auch der Natur zugeschrieben wird, berühren wir den Problemkreis eines ethischen Naturalismus, der eigens erörtert werden müßte. Aber auch die unkritische Frau-Natur-Parallelisierung unter dem Aspekt der Herrschaftskritik als heuristisch wertvolle Hypothese birgt eine Reihe von Gefahren, die für beide Anliegen abträglich sind.

2. Eine naturromantische Identifizierung von Frau und Natur seitens der Frauen kommt einer sexistischen Vereinnahmung von Natur gleich, insofern Frauen sich selbst eine wesensmäßig größere Naturnähe im Unterschied zu Männern zuschreiben. Diese Art geschlechtermetaphysischer Rollenfixierung, die zudem die tatsächliche Ambivalenz von Natur unterschlägt, birgt die sicherlich unerwünschte Möglichkeit männlicher Bestätigung eines „naturnahen" Mütterlichkeitskults. Wird dagegen die größere weibliche Naturnähe als patriarchales Sozialisationsprodukt gewürdigt, so gerät diese Argumentation zu der gerade nicht beabsichtigten indirekten Zementierung patriarchaler Ordnung. Daraus folgt, daß es geraten erscheint, im Rahmen der Ökologiediskussion von einer gleichartigen Verantwortung und Kompetenz beider Geschlechter auszugehen.

3. In der Gleichsetzung kommt eine Vereinnahmung ökologischer Anliegen durch feministische Interessen zum Ausdruck, bei der die verschiedenartigen Ursachen ökologischer Probleme nicht mehr wahrgenommen werden können, weil sie alle auf das historische Phänomen der Unterdrückung der Frau durch den Mann reduziert werden und so eine differenzierte geistesgeschichtliche Analyse unterdrückt wird.

Das Versagen der Schöpfungstheologie

Kann denn nun, nach aller Differenzierung, die Schöpfungstheologie überhaupt auf die ökologische Krise der Gegenwart angemessen reagieren? Gegenwärtig muß diese Frage wohl verneint werden, da die Unterwanderung der Ökologiebewegung sowie ökologisch engagierter Theologen (sowie der feministischen Bewegung/Theologie) durch New-Age-Surrogate auf „das Versagen der Schöpfungstheologie" (Frey 217) hindeutet. Dies sollte jedoch keineswegs zur Diskreditierung ökologischer (wie feministischer) Anliegen führen, sondern vielmehr die Dringlichkeit einer Fortentwicklung der Schöpfungstheologie angesichts der ökologischen Bedrohungen unserer Tage vor Augen führen, wenn Theologie nicht ihre „universale Auslegungskompetenz für den Gesamtzusammenhang des Wirklichen ... nur noch postulatorisch zur Geltung bringen" (Graf 213) will und damit letztlich diesen Kompetenzbereich Kurzschlußideologien wie New-Age überlassen würde.

Die oben skizzierte Begriffsverwirrung als Zeichen einer „herrschenden Sprachlosigkeit zwischen Wissenschaft und Glaube" (Mutschler 158) deutet auf eine Krise der Schöpfungstheologie, die im „Kern eine Folge des Plausibilitätsverlustes der sie einst fundierenden teleologischen Metaphysik" (Graf 212) ist. Entsprechend sieht Mutschler die Notwendigkeit der Entwicklung einer Naturphilosophie, die sich der Frage nach der Bedeutung (natur-)wissenschaftlicher Erkenntnisse für das menschliche Selbstverständnis im Sinn einer vor der Ver-

nunft verantworteten Sinnerschließung stellt. Darauf aufbauend sei die Theologie mit der Weiterentwicklung der Schöpfungstheologie gefordert. Religiöse Naturdeutungen sind jedoch auf keinen Fall aus naturwissenschaftlichen Ergebnissen deduzierbar, schon gar nicht mit logisch zwingender Stringenz. Versuche solcher Art werden den Phänomenen menschlicher Freiheit und Geschichtlichkeit nicht gerecht. Die Folgen wären die Naturalisierung des Menschen wie der Ethik.

Biblische Bausteine für eine Schöpfungstheologie

Diese ernüchternden Erörterungen zur Situation der christlichen Schöpfungstheologie sollen nicht ohne den momentan wohl nur postulatorischen Versuch stehen bleiben, ein biblisches Fundament wenigstens zu skizzieren, welches von vielen ökologisch engagierten Theologen in den letzten Jahren erarbeitet worden ist. Dieses Fundament darf nicht geringgeschätzt werden, wenn auch eine sachgemäße Vermittlung mit den heutigen Herausforderungen aus den oben angedeuteten Gründen noch aussteht. Die biblische und kirchliche Schöpfungstheologie hat ihre Form stets in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Entwürfen gewonnen. Da diese Auseinandersetzung aber in der Neuzeit abgebrochen wurde, ist bereits die sprachliche Form der Schöpfungstheologie heute kaum noch verständlich. Statt dessen sind traditionelle schöpfungstheologische Formulierungen, wie etwa die Formel vom „Untertanmachen der Erde" (Gen 1, 28) oder die anthropozentrische Rede vom Menschen als „Krone der Schöpfung", ins Kreuzfeuer berechtigter Kritik der Ökologiebewegung geraten (vgl. dazu die differenzierte Erörterung von Groh u. Groh). Diese Kritik wird im folgenden vorausgesetzt, wenn die bekannten, in Mißkredit geratenen Bibeltexte neu gelesen und daneben weniger bekannte, aber nicht weniger wertvolle Texte einer breiteren Öffentlichkeit für den angesprochenen Problemkontext entdeckt werden sollen.

Ist die Bibel anthropozentrisch?

Die Bibel ist anthropozentrisch insofern, als sie quantitativ gesehen weitaus mehr Texte enthält, in der das Heilshandeln Gottes an seinem Volk im Mittelpunkt steht, als Texte, die auch die außermenschliche Schöpfung zur Sprache bringen. Da aber das weniger oft Gesagte in der Bibel die gleiche Kanonizität beanspruchen darf wie das oft Wiederholte, und da man zudem gerade in der seltener vertretenen Textkategorie eine starke Relativierung der menschlichen Sonderstellung durch Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung be-

merken kann, wird deutlich, daß die Bibel eigentlich nicht anthropozentrisch, sondern vielmehr *theozentrisch* ist. Mensch und Natur werden biblisch von der Kategorie des Geschaffenen vor Gott umgriffen. Die auf der Gottebenbildlichkeit basierende Unterschiedenheit des Menschen von der Natur schmilzt auf ein irrelevantes Maß vor den Augen des Schöpfers dahin gemäß Ijob 42, 6: „Deshalb schmelze ich dahin und (folglich) finde ich den Frieden gemäß (meinem) Staub und Asche(-Sein)" (Lemper 37). Durch die Brille der Gottebenbildlichkeit betrachtet wird diese Unterschiedenheit jedoch zu einer breiten Kluft. Die christliche Tradition hat stets alle biblischen Texte durch eben jene „Gottebenbildlichkeitsbrille" betrachtet (vgl. Bartelmus 13). Daher ist ihr wohl im Hinblick auf den theozentrischen Gesichtspunkt zumindest im Bereich der Wahrnehmung der nichtmenschlichen Schöpfung mit Recht ein blinder Fleck vorzuwerfen, der eine neue Lesart altbekannter Texte notwendig macht.

Die theozentrische Option: Der gottebenbildliche Mensch als Teil der geschöpflichen Solidargemeinschaft

Die schon klassisch zu nennende Textstelle im Kontext ökologisch-schöpfungstheologischer Auseinandersetzung ist das „Dominium terrae" (Gen 1, 28), ein Vers des ersten biblischen Schöpfungsberichts Gen 1–2, 4 a. Zwar steht dieser sogenannte *priesterliche* Schöpfungsbericht am Anfang der Bibel; eigentlich muß er aber von den priesterlichen Teilen der Sintfluterzählung (Gen 6–9) her, also in umgedrehter Leserichtung, gelesen werden. Die Erzählergegenwart war bestimmt von der Erfahrung einer politischen Katastrophe, dem Abbruch der israelitischen Volksgeschichte im babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. Daher wurde eine Trostschrift verfaßt, die bis in ihre stilistische Form verkündete, daß man sich auf Gott verlassen könne und nicht verzweifeln müsse: „Gott sprach – und Gott machte – und es war gut"; so zieht es sich in Variationen durch den gesamten Text, der daher als eine Utopie, als Ausdruck einer „erhofften Vergangenheit" (Ebach 10) gelesen werden muß. Demgegenüber stellt Gen 9 die von der Ambivalenz des Lebens geprägte Erfahrungsperspektive dar.

Ein genaues Nachlesen des sogenannten Herrschaftsauftrags (Gen 1, 28) an die Menschen eröffnet den Blick für den rahmenden Segensspruch. Der Segen wirkt sich in Fruchtbarkeit, Vermehrung und Erfüllung des Lebensraums aus. Derselbe dreigliedrige Segensspruch ergeht auch an die Seetiere und die Vögel (Gen 1, 22). Daß auch die Landtiere nicht vom Segen ausgeschlossen sind, zeigt ein Blick auf Gen 8, 17, wo ihre Fruchtbarkeit durch „Bodenkontakt" nach Auszug aus der Arche wieder gewährleistet ist. Ihre Bestandsgarantie ist wie diejenige der Pflanzen (Gen 1, 11 f.) an die Erde delegiert worden.

Die Art und Weise, wie das in seiner Grundbedeutung eigentlich aggressive

„untertan machen der Erde" (hebr. „kabasch") in Gen 1, 28 verwendet wird, nimmt ihm jede feindliche Bedeutung. Hier wird ausgedrückt, daß der Lebensraum von Gott geschenkt ist und nicht erkämpft zu werden braucht. Die Verwendung eines anderen Verbs für die Herrschaft über die Tiere (hebr. „radah") erinnert im Vergleich mit dem zeitgenössischen Sprachgebrauch in der Hirtenallegorie Ez 34 an die Forderung einer „Gute-Hirte-Herrschaft". Die Erneuerung des Schöpfungssegens nach der Sintflut (Gen 9, 1) zeigt aber, daß sich die ideale Friedensherrschaft über die Tiere wegen der Gewalttätigkeit der Menschen (Gen 6, 13) in eine Schreckensherrschaft (Gen 9, 2) verwandelt hat. Dies ist jedoch nichts weniger als die Legitimierung des Mißbrauchs, sondern vielmehr der Versuch Gottes, durch Verordnung einer Fluchtdistanz zwischen Mensch und Tier eine Eskalation des Blutvergießens zu verhindern. Übergriffe müssen wohl in Kauf genommen werden, wie die Modifizierung des ehemals vegetarischen Speisegebots (Gen 1, 29) zur Freigabe der Tiere zur menschlichen Nahrung (Gen 9, 3) verdeutlicht. Die gegenwärtige, nachsintflutliche Welt wird nur noch als die zweitbeste aller möglichen Welten erfahren. Der schmerzvoll erlebte Verlust der ehemals friedlichen Harmonie wird jedoch umfangen von dem Bundesschluß des Schöpfergottes mit der Solidargemeinschaft aller Lebewesen in dieser Welt (Gen 9, 8–17). Dieser Gott stellt seinen Kriegsbogen in die Wolken, um trotz allem machtvoll über das Leben aller zu wachen, weil er das Leben will. Das unzerstörbare Schöpfungsversprechen schimmert auch durch eine gebrochene Welterfahrung durch.

Die personale Selbstbindung Gottes im Bundesschluß mit all seinen Geschöpfen war nötig geworden, weil die Menschen trotz unverlierbarer göttlicher Befähigung (Gen 5, 3) ihrem Auftrag, als Gottebenbildliche die Welt zu verwalten (Gen 1, 27), nicht nachgekommen sind; die Auftragserfüllung in gottebenbildlicher Entsprechung unterliegt offensichtlich der Entscheidungsfreiheit der Menschen. Die *Befähigung* zu diesem Auftrag – ursprünglich im Alten Orient in Form der Gottebenbildlichkeitaussage nur von Königen und Pharaonen ausgesagt – macht nun in der Bibel die Sonderstellung aller Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen aus. In dieser Aussage spiegelt sich die Kritik an den eigenen Königen, die durch ihre falsche Politik in die Katastrophe geführt haben; die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung" will daher im Kontext der Priesterschrift nicht recht angemessen erscheinen. Eine königliche Anthropologie liegt vielmehr in Ps 8 vor. Gott erhöht den bedürftigen, glanzlosen Menschen zu einem königlichen Herrscher. Das rahmende Gotteslob (Ps 8, 2.10) zeigt, daß diese Auszeichnung des Menschen jedoch nur aus seiner Gottesbeziehung heraus Bestand hat.

Die Anthropologie der *Priesterschrift* fällt aufgrund der politischen Erfahrung skeptischer aus als die des Psalmdichters. Modellhaft erzählt sie – auf dem Hintergrund einer patriarchalen Gesellschaft – von einem einzigen sich gottebenbild-

lich verhaltenden männlichen Menschen: Es ist Noah. Gen 6, 9 sagt es ausdrücklich: Noah wandelt mit Gott. Noah erweist sich als guter Hirte, indem er gemäß Gottes Anweisung eine Arche baut. Er sorgt im Sinn Gottes für den Fortbestand der Schöpfung (Gen 6, 22). Hier wird deutlich, daß die Auszeichnung, zu einem gottebenbildlichen Wesen befähigt zu sein, mit der Aufgabe verknüpft ist, ein solches auch zu werden. Werde, der du bist!

Die andere große Quellenschrift des Pentateuch, der sogenannte *Jahwist,* entstand wahrscheinlich zur Zeit des Königs Salomo in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts v. Chr. Eine zentrale Aussage der jahwistischen Schöpfungserzählung Gen 2–3 ist die enge Zusammengehörigkeit von Mensch und Erde, was sich in dem hebräischen Wortspiel „adam" (Mensch) – „adamah" (Erdboden) niederschlägt. Der Mensch ist ein irdenes Wesen und wird zum Erdboden zurückkehren (Gen 3, 19). Der Tod ist keine Sündenstrafe, sondern ist eine Wesenseigenschaft aller Geschöpfe. Nur der Schöpfer ist ewig, alles Geschaffene dagegen endlich. Auch Arbeit gehört zum Wesen des Menschen und ist nicht als Strafe zu interpretieren. Die enge Beziehung zum Erdboden wird jedoch durch die Sündengeschichte des Menschen zunehmend gestört. Das mühelose Gärtnerdasein verkehrt sich in das mühsame Leben des Bauern, dem der Acker Dornen und Disteln wachsen läßt (Gen 3, 18), Kain wird nach dem Brudermord vom Erdboden vertrieben (Gen 4), schließlich wird alles Leben um der Bosheit der Menschen willen vom Erdboden vertilgt (Gen 6) – auch hier zeigt sich ein Wissen um die Solidargemeinschaft von Mensch und Tier. Der sich steigernden universalen Fluchgeschichte wird in Gen 12 mit Abraham allein aufgrund der Gnade Gottes eine Segensgeschichte des Volkes Israel entgegengesetzt. Die Botschaft des Erzählers an den überaus mächtigen und reichen Salomo scheint zu lauten: Leben, Lebensraum und Volkswerdung verdanken sich allein der unverdienten Gnade Gottes und sind keineswegs Frucht des eigenen Schaffens. Die Gottesbeziehung trägt die gesamte Existenz.

Das Verhältnis Mensch-Tier bestimmt der Jahwist in Gen 2 folgendermaßen: Beide sind Geschöpfe Gottes, die durch den Atem/Geist Gottes zu lebendigen Wesen werden. Aufgrund dieser Aussage sinniert in viel späterer Zeit der Prediger (Koh 3, 19–21) darüber, ob Mensch und Tier wegen des gleichen Ursprungs ihrer Lebendigkeit vielleicht auch das gleiche Schicksal nach dem Tod haben werden. Aber trotz ihrer Verwandtschaft sieht der Jahwist, daß das Tier dem sozialen Bedürfnis des Menschen nicht voll entsprechen kann. Volle Gemeinschaft erfährt ein Mensch nur im menschlichen Gegenüber. Er setzt die von Gott ihm zugeführten Tiere durch deren Benennung zu sich in ein Verhältnis, welches die Wesensverschiedenheit reflektiert. Die Rolle der Schlange disqualifiziert die Mensch-Tier-Beziehung in keiner Weise, da sie als Märchenmotiv (sprechendes Tier, vgl. auch die sprechende Eselin in Num 22) lediglich zur Verrätselung des Ursprungs des Bösen in der Welt dient. Die Schlange ist keine göttliche Gegen-

macht, sondern nach Aussage des Textes ein Geschöpf Gottes wie alle anderen Tiere und der Mensch auch (Gen 3, 1).

Ps 104 ist ein beredtes Zeugnis für das Bewußtsein beständiger Fürsorge des Schöpfergottes für Menschen und Tiere (V. 29f.). Aufgrund seiner weisen Weltordnung wird auch der mögliche Konflikt zwischen Mensch und Wildtieren entschärft. Wenn der Mensch bei Tagesanbruch an die Arbeit geht, verbergen die Raubtiere sich in ihren Höhlen (V. 22f.). Ex 23, 10–12 und Lev 25, 7 machen deutlich, daß auch die Tiere Anteil haben sollen an der segenreichen Sabbatgesetzgebung Gottes. Den wilden Tieren steht nach den Armen des Volkes der im Sabbatjahr brachliegende Acker zur Verfügung, die Haustiere sind in die wöchentliche Sabbatruhe eingeschlossen.

Dieser kursorische Blick in die Bibel zeigt, daß der Eigenwert aller Kreatur und die dadurch begründete geschöpfliche Solidargemeinschaft zwischen Menschen und Tieren bezeugt wird; gleichzeitig wird aber auch die besondere gottebenbildliche Verantwortlichkeit der Menschen für die gesamte Schöpfung betont (vgl. dazu Gen 1, 4.10.12.18.21.25.31: Jedes Schöpfungswerk wird von Gott unabhängig vom Menschen gutgeheißen; aber erst die Gesamtheit der Schöpfung ist „sehr gut"). Dabei wird keineswegs immer eine Schöpfungstheologie systematisch entfaltet; vielmehr bildet der Schöpfungsglaube den selbstverständlichen Hintergrund biblischer Texte. Die Verbindung von Gottesbeziehung, Sozialbeziehung sowie Verhältnis zur Schöpfung in Abhängigkeit vom Tun des Menschen illustriert auch ein Spruch des Propheten Hosea (4, 1–3) aus der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. Im mythischen Tat-Folge-Zusammenhang wirkt sich das schuldhafte „kein Wissen um Gott" im Verderben der Beziehung zwischen den Menschen sowie im „Trauern des Landes" und im „Dahinschwinden der Tiere" aus. Gerade dieser Text verdeutlicht den inneren Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Der „Bund Gottes" eröffnet „den Raum des Shalom" für „ein Leben in der rechten Beziehung zu Gott, ein Leben mit erfüllten Beziehungen zwischen den Menschen und Gemeinschaften und ein Leben in harmonischer Beziehung zur ganzen Schöpfung" (Reiser 85, 90).

Christliche Hoffnung zwischen regressiver Sehnsucht und apokalyptischer Flucht

Die Zuordnung von Schöpfungs- und Geschichtshandeln Gottes wird in der Bibel allerdings nicht einlinig formuliert. Wurde Gen 1 als Utopie im Sinn einer „erhofften Vergangenheit" verstanden, als ein vor aller Geschichte liegender, jedoch auf Geschichte hin offener idealtypischer Entwurf, so muß man Jes 11, 6–9 und Jes 65, 17 als Utopie im Sinn einer „erinnerten Zukunft" (Ebach 10) lesen. Die durch die Verfehlung des Menschen verdorbene Schöpfung wird vom Heils-

handeln Gottes umgriffen und einst in ursprünglicher Harmonie jenseits aller Geschichte neu geschaffen werden, denn in der Geschichte können Wolf und Lamm ihrer Natur nach nicht beisammen wohnen.

Diese apokalyptische Flucht nach vorn ist jedoch nicht das einzige Modell für eine Formulierung menschlicher Hoffnung angesichts einer problematischen Welt. Die gegenwartsbezogene Eschatologie Deuterojesajas (Jes 40–55) bereitet einer innergeschichtlichen Hoffnung den Boden, indem Jahwe als schöpferischer Geschichtsgott bzw. geschichtlicher Schöpfergott, der „Licht und Finsternis", „Heil und Unheil" schafft (Jes 45, 7), bekannt wird. Hier liegt die Wurzel eschatologischer Heilshoffnung von Juden und Christen, das Fundament für die Wahrnehmung einer Weltverantwortung unter gleichzeitiger Absage an technokratischen Selbsterlösungswahn wie an verzweifelte Weltuntergangsstimmung. Die Erfahrungen von Mühe, Tod, Leid und Kampf sind eingebettet in ein durchaus oft angefochtenes Vertrauen, daß Gott als Schöpfer sein Ja zu allem Leben gegeben hat und dieses Leben beständig erhält.

Dieses Schöpfungsbewußtsein bildet auch den unthematisierten Hintergrund der neutestamentlichen Schriften. Jesu Überzeugung von der in aller Gegenwart wirksamen Fürsorge Gottes, von dem schon angebrochenen, jedoch noch nicht vollendeten Reich Gottes äußert sich zum Beispiel in den Sprüchen vom Sorgen (Mt 6, 25–34). Ein solcher Glaube ändert nicht die Welt, aber die Perspektive zur Welt, die ein Tätigwerden auf Hoffnung hin ermöglicht und gleichermaßen vor verzweifeltem Aktivismus wie vor resignativer Lethargie bewahrt. Er befreit zum Vertrauen auf den Schöpfungsbund Gottes, ohne von der Verantwortung zur gottebenbildlichen Lebensführung zu entbinden. Insofern stellt die gegenwartsbezogen-eschatologische „Erlösungshoffnung" tatsächlich eine „Umkehr zur Mitte... der Geschichte" (Ruether 226) dar.

Röm 8, 18–27 steht in der Tradition Deuterojesajas. Die gesamte „seufzende" Schöpfung ist in das Heilshandeln Gottes eingeschlossen, wie die Wahl des zeitlich akzentuierten griechischen Wortes „ktisis" gegenüber dem eher räumlich verstandenen „kosmos" für „Schöpfung" verrät (Bindemann 74). Das Bewußtsein von der Solidargemeinschaft zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung in ihrer Geschichte mit Gott durchzieht die biblischen Texte von Anfang bis Ende (Kol 1, 15–20).

Diese jüdisch-christliche Schöpfungshoffnung, die die Welt von Gott her begreift, ist unvereinbar sowohl mit einem dualistischen Deismus als auch mit einer pantheistischen Ineinssetzung von Gott und Welt. Die unter dem eschatologischen Vorbehalt stehende und dennoch schon jetzt total zugesprochene Freiheit der Menschen durch den unverfügbaren Gott des Juden Jesus Christus stellt eine klare Absage an den Monismus der New-Age-Bewegung dar, die sich durch ihr rein immanentes Selbsterlösungsstreben einer wissenschaftsgläubigen Fortschrittsideologie in wissenschaftsfeindlichem Gewand verschreibt.

Da der Schöpfungsglaube zwar nicht die Welt, wohl aber die Selbst- und Weltwahrnehmung verändert, liegt in ihm ein kritisches Potential, das in einem notwendigen interdisziplinären Gespräch der Theologie mit Naturwissenschaften und Wirtschaft die Würde des Menschen und den Eigenwert aller Geschöpfe wider alle Zweckrationalität in sein Recht setzt. Die ethische und rechtliche Konkretisierung dieser unverfügbaren theozentrisch-schöpfungstheologischen Position ist uns als vernünftige Lebensgestaltung aufgegeben und kann nicht anders als in Form eines – angesichts der weltweiten ökologischen Problematik – universalen Diskurses erfolgen, in den Frauen und Männer gemeinsam ihren je eigenen Erfahrungshorizont einbringen können und müssen. Die Hoffnung darauf, daß der Atem reichen möge, speist sich aus dem Vertrauen auf das eschatologische Heilshandeln Gottes seit Israels Tagen.

Literatur: G. Altner, Ökologische Theologie (Stuttgart 1989); *H. Baranzke,* Ökologische Anfragen an den Schöpfungsbericht (Gen 1), in: Mensch, Umwelt und Philosophie. Interdisziplinäre Beiträge, hrsg. v. H.-W. Ingensiep u. K. Jax (Bonn 1988) 119–138; *R. Bartelmus,* Die Tierwelt in der Bibel, in: BN 37 (1987) 11–37; *H. M. Baumgartner,* Die Wiederentdeckung der Natur, in: Staat – Kirche – Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS P. Mikat), hrsg. v. D. Schwab u. a. (Berlin 1989) 29–43; *W. Bindemann,* Die Hoffnung der Schöpfung. Röm 8, 18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (Neukirchen-Vluyn 1983); *J. Ebach,* Ursprung und Ziel (Neukirchen-Vluyn 1986); *C. Frey,* Literaturbericht. Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?, in: ZEE 33 (1989) 217–232; *A. Ganoczy,* Schöpfungslehre (Düsseldorf ²1987); *F. W. Graf,* Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung", in: ZThK 87 (1990) 206–223; *R. Groh, D. Groh,* Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturteleologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit, in: Merkur 44 (1990) 621–637; *C. J. M. Halkes,* Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung (Gütersloh 1990); *A. Jäger,* Theologie der Erde. Zur theologischen Funktion einer Schöpfungslehre, in: WuD 17 (1983) 153–162; *M. Lemper,* Ijob im Gespräch mit Gott. Biblische Erfahrungen des Leides und ihre Konsequenzen für das Verständnis kreatürlicher Freiheit (Dipl.-Arbeit, Bonn 1990); *C. Link,* Rechte der Schöpfung – Theologische Perspektiven, in: EvTh 50 (1990) 459–468; *H.-D. Mutschler,* Physik, Religion, New Age (Würzburg 1990); *K. Raiser,* „Eine Hoffnung lernt gehen". Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: Ök. Rundschau (1990) 77–94; *R. R. Ruether,* Ökologie und menschliche Befreiung, in: Bibel und Liturgie (1988) 217–226; *H. Spieckermann,* Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (Göttingen 1989); *L. Trepl,* Geschichte der Ökologie (Frankfurt 1987); *E. Zenger,* Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte (Stuttgart 1983).

UMSCHAU

Erinnerung an ein vergessenes Dokument

Mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Aufforderung an den Weltepiskopat ergangen, sich aktiv an den Beratungen über die großen Probleme unserer Zeit zu beteiligen und an ihren Lösungen konstruktiv mitzuwirken. Ein weltweit drängendes Problem wurde jedoch am 23. Oktober 1964 formell aus dem Zuständigkeitsbereich des Konzils herausgenommen: die Erneuerung der Ehemoral vor allem in Hinblick auf die Geburtenregelung. Auch die römische Bischofssynode konnte später diesen Fragenkomplex auf Anordnung des Papstes nicht behandeln.

Johannes XXIII. hatte 1963 eine Kommission eingesetzt, die eine umfassende Bestandsaufnahme der bisherigen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramts zur Geburtenregelung erarbeiten sollte. Paul VI. hatte diese Kommission am 23. Oktober 1964 als Päpstliche Kommission für Ehe- und Familienfragen neu konstituiert und durch Spezialisten der Medizin, Biologie, Soziologie, Psychologie und Theologie erweitert. Am 29. Oktober 1964 kommen neue Mitglieder hinzu, so daß die Laien nun die Mehrheit haben. Unter den Theologen finden sich nur zwei Konzilsväter: Erzbischof Leo Binz (Saint Paul, USA) und Weihbischof Josef Reuß (Mainz). Diese Expertenkommission arbeitet in drei Sektionen: Demographen, Soziologen, Wirtschaftswissenschaftler; Mediziner, Psychologen, Psychiater; Theologen (speziell Vertreter der Moraltheologie).

Die am 7. März 1966 zur Kardinalskommission aufgewertete und erhöhte Kommission (sieben Kardinäle wurden berufen; darunter als neuer Präsident der Propräfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Alfredo Ottaviani, und als Vizepräsidenten die Kardinäle Julius Döpfner und John Heenan) hatte ihre Beratungen bereits am 26. Juni 1966 beendet. Sie legte einen Abschlußbericht vor, der mit 64 gegen 4 Stimmen verabschiedet und am 28. Juni 1966 von Kardinal Döpfner (München) dem Papst übergeben wurde. Zusätzlich händigte Döpfner Paul VI. noch zwei Dokumente aus[1]: ein moraltheologisches Fachgutachten, das in der theologischen Sektion entstand und sich mit der traditionellen Lehre, den Gründen für wie den Einwänden gegen ihre Weiterentwicklung befaßte, sowie eine „pastorale Einleitung", die unter Leitung des Erzbischofs von Albi (Dupuy) zwecks leichter Verständlichkeit als eine Art Modellenzyklika in französischer Sprache verfaßt wurde.

Diese Dokumente stellten ohne Zweifel die Ergebnisse der päpstlichen internationalen Expertenkommission dar. Ihr Präsident, Kardinal Ottaviani, der mit den von der Mehrheit gebilligten Entwürfen nicht einverstanden war, unterbreitete dem Papst in einer Eingabe ein von vier Kommissionsmitgliedern unterstütztes Sondervotum, das vom Pressesprecher des Vatikans, wohl unter dem Einfluß des Staatssekretariats, zum Rapport der Minderheit hochstilisiert wurde. In Wirklichkeit ist dieses Papier in seiner Endfassung außerhalb des Rahmens der offiziellen Kommission erst nach Abschluß der Kommissionsarbeit entstanden und hat somit keinen amtlichen Charakter. Grundlage dieses Textes muß allerdings ein der Kommission bekanntes Arbeitspapier gewesen sein, da das moraltheologische Fachgutachten die Einwände der „Minderheit" zur Kenntnis genommen und berücksichtigt hat. Von nun an setzte sich die vom Staatssekretariat lancierte Sprechweise von einem Mehrheits- bzw. Minderheitsgutachten durch.

Am 19. April 1967 veröffentlichte die bekannte amerikanische Wochenzeitung „The National Catholic Reporter" diese beiden Rapporte sowie das moraltheologische Fachgutachten (dt. in: Herderkorrespondenz 21, 1967, 422–443). Am 25. September 1968 wurde von diesem amerikanischen Blatt auch das 4. Dokument, die soge-

nannte Modellenzyklika, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht (dt. in: Orientierung 32, 1968, 220–223).

Das Hauptgutachten der Päpstlichen Kommission – fälschlich genannt „Gutachten der Mehrheit" – ist bemüht, eine Lösung des moraltheologischen Problems der Geburtenregelung auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Geschlechtlichkeit zu finden, wie es durch neuere psychologische und anthropologische Erkenntnisse geboten schien. Die Methodenfrage verliert dabei ihren Vorrang. Die Wahl der Mittel bleibt zwar objektiv an Kriterien gebunden; entscheidend ist aber, daß in der Handlung „der ganze Sinn des gegenseitigen Schenkens und der menschlichen Fortpflanzung in den Kontext wahrer Liebe verflochten bleibt" (422).

Das Gutachten besteht aus einer Einleitung und zwei Teilen (Grundlegende Prinzipien und Pastorale Erfordernisse). Im 1. Kapitel (Die Grundwerte der Ehe) wird darauf verwiesen, daß die Einheit der Gatten „als eine Gemeinschaft von Personen angesehen werden (soll), die in sich den Anfang neuen menschlichen Lebens trägt" (423). Alles, was die Einheit der Ehepartner stärkt und vertieft – dazu gehört natürlich auch der Geschlechtsverkehr, ja das gesamte eheliche Leben –, darf deshalb „nie von der prokreativen Finalität, die die eheliche Gemeinschaft auszeichnet, getrennt werden" (423). Es fällt auf, daß von der ehelichen Gemeinschaft als ganzer und nicht vom einzelnen ehelichen Akt die Rede ist.

Das 2. Kapitel (Verantwortete Elternschaft und Geburtenregelung) sieht zunächst in der verantworteten Elternschaft eine „hochherzige und kluge Elternschaft" (424). Sie ist die grundlegende Aufgabe der Ehe. Dazu gehört, daß die Eheleute in der Verantwortung vor Gott ihr Gewissen erforschen und eine Entscheidung über die Zahl der Kinder herbeiführen. Die Eltern müssen sich Rechenschaft darüber geben, welche Kinderzahl in ihrer konkreten Lebenssituation dem Wohl der Ehe und damit auch dem Wohl der zu erziehenden Kinder am meisten entspricht. Das läßt Empfängnisregelung oder Empfängnisverhütung – in diesem Dokument ist meist von Empfängnisregelung die Rede – für viele Ehepaare als notwendig erscheinen.

Um sie auf menschenwürdige Weise durchzuführen, „sollten die Menschen immer geeignetere und passendere Mittel entwickeln" (425). Da es sich hierbei um einen Eingriff in die physiologischen Abläufe handelt – er ist hingeordnet auf die wesentlichen Werte der Ehe und das Wohl der Kinder –, muß dieser „nach den grundlegenden Prinzipien und objektiven Kriterien der Sittlichkeit beurteilt werden" (425).

Es wird noch ein Gedanke spezifiziert, der schon im ersten Kapitel angeklungen ist, daß nämlich die grundsätzliche Hinordnung der Ehe auf Fruchtbarkeit auch dann gegeben ist, wenn sie im Einzelakt nicht angestrebt, ja aus einem legitimen Grund ausgeschlosen wird, weil dieser teilhat an der Grundintention des ganzen ehelichen Lebens und der ehelichen Liebe.

Eine wichtige Frage wird im 3. Kapitel (Über die Kontinuität der Lehre und ihr tieferes Verständnis) erörtert. Es wird herausgestellt, daß die kirchliche Überlieferung immer – wenn auch mit unterschiedlichen Worten und der Zeit eigenen Formulierungen sowie zuweilen einseitigen Akzentuierungen – zwei grundlegende Werte zu schützen beabsichtigte: das Gut der Fortpflanzung und die Ehrbarkeit des ehelichen Verkehrs. „Infolgedessen ist ein egoistisches, hedonistisches und kontrazeptives Verhalten, das die Praxis des Ehelebens in willkürlicher Weise von seiner Zuordnung zu einer humanen, hochherzigen und klugen Fruchtbarkeit wegwendet, immer gegen die Natur des Menschen gerichtet und niemals zu rechtfertigen" (425).

Die heutigen Erkenntnisse, vor allem im Bereich der Humanwissenschaften, zeigen jedoch, daß die Empfängnisregelung, die mit Mitteln angestrebt wird, „die human und hinreichend sind" (425), nicht im Widerspruch zur Überlieferung und den kirchlichen Verurteilungen in dieser Frage steht. Freilich muß sie hingeordnet sein „auf die Förderung der Fruchtbarkeit und der Ganzheit des Ehelebens und auf die Verwirklichung der echten Werte einer fruchtbaren ehelichen Gemeinschaft" (425).

Die Gründe, die für diese Behauptung sprechen, sind verschiedener Art: soziale Veränderungen in Ehe und Familie, die veränderte Rolle der Frau, die modernen Erkenntnisse in den einschlägigen Humanwissenschaften wie Psycholo-

gie, Geschlechtskunde und Demographie, eine neue Sicht der menschlichen Sexualität und damit auch der ehelichen Beziehungen, die aus einem tieferen Verständnis heraus betrachtet und gelebt werden, das Absinken der Kindersterblichkeit, das überall vorhandene Bewußtsein, das, was in der Natur vorgegeben ist, für den Menschen human zu gestalten, schließlich das allgemeine Empfinden – man könnte sagen der „sensus fidelium" –, daß lange Enthaltsamkeit kein Mittel der Empfängnisregelung sein kann.

Das Betrachten der ehelichen Gemeinschaft unter Berücksichtigung dieser Faktoren läßt die gleiche Lehre über die Ehe und ihre Werte in einem reiferen und tieferen Verständnis erscheinen. Diese tiefere Sicht zeigt, daß der Gegensatz bei der Geburtenregelung nicht so zu sehen ist: hier die Übereinstimmung mit den physiologischen Naturvorgängen, dort ein künstlicher Eingriff; der Mensch ist ja gerade gehalten, das ihm von der Natur Vorgegebene zu beherrschen und zu gestalten. Der Gegensatz muß vielmehr zwischen einer Handlungsweise gesucht werden, die egoistisch und kontrazeptiv ist, und einer solchen, die in einer geordneten Beziehung zur verantworteten Fruchtbarkeit steht. „In einer solchen Auffassung bleibt die Substanz der Überlieferung ohne Unterbrechung erhalten und wird respektiert" (426).

Das 4. Kapitel trägt die Überschrift: „Die objektiven Kriterien der Sittlichkeit." Nach ihnen, so wurde bereits im 2. Kapitel gefordert, muß die Wahl der Methode zur Empfängnisregelung oder Empfängnisverhütung getroffen werden.

Folgende Kriterien werden benannt, wobei die Reihenfolge den Rang widerspiegelt:

– Das wichtigste Kriterium lautet: „Die Handlung muß der Natur der Person und ihrer Akte so entsprechen, daß der ganze Sinn des gegenseitigen Schenkens und der menschlichen Fortpflanzung in den Kontext wahrer Liebe verflochten bleibt" (427).

– Die gewählten Mittel müssen so wirksam sein, daß das Ziel, eine Empfängnis dauernd oder zeitweise auszuschließen, erreicht werden kann.

– Da jede Methode der Geburtenregelung – das gilt auch für vollständige oder periodische Enthaltsamkeit – irgendein Übel mit sich bringt (man denke z. B. an biologische, hygienische und psychologische Gesichtspunkte), muß diejenige gewählt werden, die „im Hinblick auf die konkrete Situation des Paares das geringstmögliche negative Element in sich birgt" (427).

– Natürlich kann nur das Mittel gewählt werden, das in einer bestimmten Region und zu einer bestimmten Zeit verfügbar ist, was wiederum auch von der wirtschaftlichen Situation abhängen mag.

Es liegt an den Paaren selbst, sich ein „all diese Kriterien berücksichtigendes Urteil zu bilden" (427). Dabei ist es sinnvoll und vernünftig, sich des Rates verständiger Menschen zu bedienen.

Im zweiten Teil (Pastorale Erfordernisse) ist zunächst von der Notwendigkeit „der Erziehung der Gatten zum Verantwortungsgefühl und der Erweckung eines richtigen Wertempfindens" (427) die Rede (1. Kapitel). Dann wird darauf hingewiesen, daß es wichtig und sinnvoll ist, Organisationen zu schaffen, die sich dem Dialog zwischen den Familien, den Vertretern der verschiedenen Wissenschaften und den Seelsorgern widmen (2. Kapitel). Weiterhin werden die Regierungen ermahnt, sich bei der Bevölkerungspolitik keiner Mittel zu bedienen, die dem Sittengesetz widersprechen, wie etwa Abtreibung und Sterilisation (3. Kapitel). Schließlich sollen zum Aufbau der Ehe- und Familiengemeinschaft bessere Maßnahmen zur Vorbereitung der Jugend auf die Ehe ausgearbeitet und ergriffen werden (4. Kapitel).

Wenn das Sittliche auf die optimale Entfaltung des Menschen in der konkreten Situation des einzelnen, der Gesellschaft und der Menschheit zielt, wenn es also um das Gelingen des menschlichen Lebens geht, dann muß die ethische Aussage jedem Menschen verständlich gemacht werden können; sie muß kommunikabel sein. Das kann sie jedoch nur in Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften und der philosophischen Anthropologie, denn ihre Inhalte basieren auf theologischen und anthropologischen Aspekten. Daß sich das Ich human entfalten und bewähren muß, verweist auf die anthropologische Basis; daß sich jedoch die konkrete Gestalt der Nachfolge Christi kundtut, läßt den theologischen Aspekt aufleuchten. Humane Praxis als Forde-

rung Jesu wird in ihrer anthropologischen Basis im Licht des Evangeliums identifiziert.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen ist das Gutachten der Päpstlichen Kommission angesiedelt. Es ist von hohem Ethos getragen, bleibt in der Lehrtradition der Kirche, entwikkelt diese jedoch unter Einbeziehung humanwissenschaftlicher und anthropologischer Erkenntnisse weiter. Aus welchen Gründen eine solche Weiterentwicklung der traditionellen kirchlichen Lehre notwendig und gerechtfertigt erscheint, läßt sich deutlicher noch als im Gutachten selbst in dem dieses stützenden moraltheologischen Fachgutachten erkennen.

Neben den positiven Aussagen zur Ehe, zu ihren wesentlichen Werten, zur Tiefe der ehelichen Berufung und Verantwortung, zur Bedeutung der Familie sowie zur verantworteten Elternschaft, die ganz im Geist der Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt von heute (50–52) abgefaßt sind, verdienen zwei Problemkreise besondere Erwähnung, weil in ihnen die Weiterentwicklung der traditionellen Lehre besonders augenscheinlich ist.

Es ist erstens die Auffassung, daß verantwortliche Elternschaft zwar grundsätzlich auf Zeugung ausgerichtet ist, daß aber die Sittlichkeit nicht von der Fruchtbarkeit jeder Einzelhandlung abhängt. Diese Hinordnung der Ehe auf Fruchtbarkeit bleibt also auch dann erhalten, wenn aus einem gerechten Grund (eine egoistische, hedonistische und kontrazeptive Grundeinstellung bleibt ausgeschlossen) die Unfruchtbarkeit des Aktes erreicht werden soll oder muß. Alle Einzelakte werden von der Grundintention des ganzen ehelichen Lebens beseelt und erhalten von ihr ihre sittliche Qualität. Mit dieser Meinung wenden sich die Autoren des Gutachtens gegen eine einseitige Aktmoral und neigen einer Tendenzmoral zu, die jeden Akt ganzheitlich betrachtet.

Das ist eine erfreuliche Sicht menschlicher Handlungen, weil ihre sittliche Beurteilung einen dynamischen Aspekt gegenüber einer statischen Aktmoral erhält, in der die Einzelakte aus den besonderen Umständen herausgelöst und isoliert betrachtet werden, was im Widerspruch zu den Ergebnissen moderner Psychologie steht. Demgegenüber wird in einer dynamischen Tendenzmoral (bzw. in einer Moral der Grundhaltungen) der Einzelakt nie außerhalb seiner psychologischen Kontinuität (Absicht, Umstände) in den Blick genommen.

Der zweite Problemkreis ist die Frage nach den Methoden bzw. Mitteln der Empfängnisregelung. Sie spielt in diesem Dokument eine untergeordnete Rolle. Die Mittel, die angewandt werden, sind an objektive Kriterien gebunden. Wenn diese Berücksichtigung finden, ist die Auswahl der Mittel zweitrangig, „denn der Mensch kann seinen Leib so gebrauchen, daß er ihn fähiger macht, seine eigenen Zwecke zu erreichen" (442). Es wird also nicht zwischen natürlichen oder künstlichen Mitteln unterschieden.

Das Rekurrieren auf die Kategorie der Natürlichkeit bzw. der Naturgemäßheit als umfassende Norm des Ethos nennt Joseph Ratzinger einen aus der Stoa kommenden Naturalismus, den das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute als antikes Deutungsmuster – wenn auch mit großer Mühe – eliminieren konnte, wodurch sich eine „durchgreifende Wende des ethischen Ansatzes gegenüber der äußeren Form der bisherigen moraltheologischen Tradition mit besonderer Deutlichkeit (abzeichnet)"[2]. Die Natürlichkeit bzw. Naturgemäßheit der Mittel kann also nicht Kriterium für die Güte der Handlung sein. Darum bleibt es den Eheleuten überlassen, die Methoden anzuwenden, die ihnen gemäß sind, wenn sie nur den beschriebenen Kriterien entsprechen. Nicht das Mittel oder die Methode an sich macht die Handlung gut oder schlecht, sondern allein das Beachten bzw. Nichtbeachten der objektiven Kriterien.

Diese Auffassung läßt den Paaren ein hohes Maß an Verantwortung. Sie allein haben zu entscheiden, was in ihrer Situation angemessen ist. Sie müssen sich jedoch dabei immer wieder Rechenschaft geben, ob ihrer Handlungsweise nicht vielleicht doch egoistische und hedonistische Motive zugrunde liegen. Das Gutachten der Päpstlichen Kommission ist kommunikabel, das heißt vermittelbar. Nach ihm können Eheleute in der schwierigen und komplexen Frage der Geburtenregelung zu einer verantworteten Gewissensentscheidung kommen. Es ist zu bedau-

ern, daß es im amtskirchlichen Bereich keine Resonanz gefunden hat. Vertrauensverlust und weitgehende Ablehnung der vom kirchlichen Lehramt verkündeten, nicht mehr vermittelbaren Moralnormen sind daher heute zu konstatieren. *Helmut Fox*

[1] L. Kaufmann, Zehn Jahre Enzyklika „Humanae Vitae", in: Orientierung 42 (1978) 151–154.
[2] J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils (Köln 1966) 52.

Theologie der Befreiung

Eine Bestandsaufnahme der neueren Diskussion innerhalb der Theologie der Befreiung erlaubt ein Sammelband[1], der 13 Beiträge von Studientagen wiedergibt, zu denen sich im Mai 1987 in Spanien etwa 30 lateinamerikanische und spanische Fachleute aus den Bereichen der Theologie, Philosophie, Ökonomie, Soziologie und Geschichtswissenschaft zusammenfanden. Das Thema „Soziale und politische Implikationen der Theologie der Befreiung" berührt den Kern dieser vor etwa 20 Jahren in Lateinamerika geborenen Theologie in einer doppelten Hinsicht. Zum einen machte sie zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion die sozial und politisch bedingte Ungerechtigkeit und Unterdrückung auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Zum anderen beschränkte sie sich nicht auf eine bloße Erkenntnis oder Interpretation dieser Wirklichkeit, sondern strebte einen Beitrag zum Wandel dieser soziopolitischen Strukturen im Sinn einer befreienden Praxis an. Bekanntlich waren es vor allem diese soziopolitischen Implikationen, die der Theologie der Befreiung sowohl inner- wie auch außerkirchlich bis heute heftige Kritiken und Anfeindungen einbrachten. Im Verlauf ihrer Entwicklung war die Befreiungstheologie selbst beständig um eine Klärung ihrer Methode, Inhalte und Ziele bemüht. Wichtige Stationen in diesem Prozeß waren zahlreiche Theologentreffen, unter denen die Kongresse von El Escorial 1972 und Mexiko 1975 besondere Bedeutung hatten. Die diesem Sammelband zugrunde liegenden Studientage stellen vielleicht keinen Meilenstein in der Entwicklung der Theologie der Befreiung dar, erlauben aber einige wichtige Standortbestimmungen und Aufschlüsse in zentralen, zum Teil noch offenen Fragen.

Dem Gesamtthema entsprechend nimmt die Bestimmung und Begrenzung der Funktion von Kirche und Theologie im Sozialen und Politischen einen wichtigen Raum ein. Die interessantesten Überlegungen dazu steuert Ignacio Ellacuría bei, der am 16. November 1989 wegen seines entschiedenen Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit in El Salvador zusammen mit fünf weiteren Jesuiten und zwei Frauen von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee grausam ermordet wurde. Ellacuría entwickelt in seinem Beitrag „Die Theologie der Befreiung gegenüber dem soziohistorischen Wandel in Lateinamerika" eine Typologie einiger Haltungen gegenüber der soziopolitischen Herausforderung, die sich für die Theologie der Befreiung stellt.

Der naive Moralismus beschränkt sich auf eine allgemeine und abstrakte Verkündigung moralischer Normen und geht jedem konkreten politischen Engagement aus dem Weg. Der fanatische Fundamentalismus oder messianische Simplismus erwartet die Befreiung und die Lösung aller sozialen und politischen Probleme allein aus dem Glauben und schaltet alle Vermittlungen aus. Umgekehrt ordnet der Reduktionismus den Glauben der politischen Aktion und dem revolutionären Projekt unter. Als Ausgleich zwischen diesen Extremen entwickelt Ellacuría die Haltung des Realismus, der sowohl die Autonomie des Glaubens als auch seine soziale Relevanz für Gerechtigkeit und Befreiung zusammenhält. Die Beziehung von Glaube und Kirche zu den sozialen und politischen Bewegungen legt er dementsprechend folgendermaßen fest: „Die kirchliche Institution ist und muß eine Kraft sein, die sich direkt und ausdrücklich im Bereich des Sozialen und nicht des Staatlichen bewegt, und die der sozialen und nicht der politischen Macht zur Hand geht, um ihre Mission zu verwirklichen" (78). Ein wichtiges Argument

für dieses „Modell der sozialen Zusammenarbeit" sieht Ellacuría in dem Satz Jesu, daß er nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Dementsprechend ist der Ort der Kirche im Prozeß der Befreiung der soziale Dienst, und nicht die politische Macht.

In seinem zweiten Beitrag „Über den Begriff und die Idee der Befreiung" beschäftigt sich Ellacuría mit dem Vorwurf an die Theologie der Befreiung, sie biete keine voll wirksamen Lösungen für die Probleme der Menschheit. Dieser Vorwurf ist deshalb nicht stichhaltig, weil der Beitrag der Theologie der Befreiung zu einem Wandel in den soziohistorischen Strukturen Lateinamerikas mehr im Bereich des prophetischen Wortes als in der direkten politischen Aktion liegt (104).

Eine zweite, in verschiedenen Beiträgen immer wieder auftauchende Frage betrifft die Beziehung zwischen Theologie der Befreiung und Marxismus bzw. Sozialismus. José A. Deniz Espino gibt in seinen „Überlegungen in bezug auf die soziopolitischen Projekte in Lateinamerika" (21ff.) in historischer Perspektive einen Überblick über die revolutionären Bewegungen der Linken in Lateinamerika seit der kubanischen Revolution im Jahr 1959. Übereinstimmung besteht zwischen allen Autoren, die diese Frage angehen, daß der Kapitalismus in Lateinamerika von seinem Wesen her schlecht und irreformabel ist. Aus dieser grundsätzlich antikapitalistischen Position ergab sich eine Option für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell als Option für einen strukturellen Wandel. Die Notwendigkeit eines solchen Wandels in ökonomischer Hinsicht illustriert der Beitrag von F. Albuquerque Llorens „Ein Vorschlag einer globalen Perspektive für die lateinamerikanische Wirtschaftskrise: Die Grenzen der Anpassungsprozesse und der Stabilisierungsprogramme" (37ff.). Jesús Maria García Añoveros begründet die Option für den Sozialismus in seinem Beitrag „Konfliktpunkte der Theologie der Befreiung" damit, daß dieser menschlicher und deshalb ein System sei, „wo die Liebe und die Hingabe an den Nächsten, wie sie uns durch Christus vermittelt wurden, besser und vollkommener verwirklicht werden können" (179). Gleichwohl unterstreicht er, daß diese Option keine Identifikation bedeutet: Die Theologie der Befreiung „will kein unauflösliches Band zwischen Heil und revolutionärem Projekt herstellen, ähnlich wie das eine bestimmte Theologie zwischen Heil und Bewahrung der sozialen Ordnung getan hat" (182).

Ähnlich wie Añoveros argumentiert auch Ignacio Ellacuría in seinem zuerst erwähnten Text. Trotz er gemeinsamen Zielsetzung einer gerechten, brüderlichen und klassenfreien Gesellschaft bleiben wesentliche Differenzen zwischen Marxismus und Christentum bestehen. So ist etwa der biblische Begriff der Armen nicht deckungsgleich mit dem marxistischen Begriff des Proletariats (84). Einen anderen wichtigen Unterschied unterstreicht der Religionssoziologe Juan Luis Recio Adrados in seinem Beitrag „Einige theoretische Perspektiven für die empirische Erforschung der Theologie der Befreiung" (159ff.). Bezogen auf die Frage nach den kulturellen Trägern der Veränderung bemerkt er: „Da es sich um ein soziokulturelles Phänomen und um kein rein ökonomisches handelt, bietet der klassische Marxismus keinen hinreichenden theoretischen Rahmen, um uns die Rolle der kulturellen Träger der sozialen und eingeschlossen revolutionären Veränderung zu erklären, welche vor allem die katholischen Campesinos Lateinamerikas sind" (161). Zusammenfassend läßt sich zu diesem Punkt sagen, daß die zitierten Autoren einerseits alle die Option für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell teilen und die Bedeutung der marxistischen Analyse für die Theologie der Befreiung anerkennen. Andererseits tritt aber deutlich das Bemühen zutage, sich von den verschiedenen Formen marxistischer Politik und von dem Marxismus als geschlossener Ideologie abzugrenzen.

In engem Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Theologie der Befreiung und Marxismus steht das Problem der Gewalt. Juan-José Tamayo-Acosta rechnet in seinem Beitrag „Die progressive europäische Theologie vor der Theologie der Befreiung" (111ff.) dieses Problem noch unter die Fragen, die seitens der Befreiungstheologie selbst eine gründlichere Behandlung erfordern (vgl. 128). Diesem Desiderat entsprechen in dem vorliegenden Band besonders Ignacio Ellacuría (85ff.) und Jesús Maria

García Añoveros (184ff.). Beide grenzen sich von der Gewalt im Zusammenhang mit dem marxistischen Klassenkampf im orthodoxen Sinn deutlich ab. Dieser Begriff des Klassenkampfs steht im klaren Widerspruch zum Evangelium. Doch für Añoveros ist der Klassenkampf nicht immer notwendig mit Gewalt verbunden, sondern kann sich auch in der Politik, in den Gewerkschaften und in der Kultur abspielen. Ähnlich unterstreicht Ellacuría, daß das Ziel des Marxismus einer klassenlosen Gesellschaft „ganz im Einklang mit der christlichen Inspiration" (83) stehe, aber daß es in der Auffassung über den Weg dorthin Unterschiede gebe.

Zur Frage der Gewalt stellt Ellacuría unterscheidend fest: „Eine Gewalt kann schlimmer als eine andere sein" (85). In dieselbe Richtung geht Añoveros mit seiner generellen Unterscheidung zwischen einer konstruktiven und einer destruktiven Gewalt (184) und seiner Beschreibung von drei Typen von Gewalt: die Gewalt der herrschenden Klassen, die Gewalt der Strukturen, die Gewalt der besitzlosen Klassen. Für Ellacuría ist die schlimmste Gewalt die Unterdrükkung und die institutionalisierte Ungerechtigkeit, da sie in Lateinamerika und in anderen Ländern der Dritten Welt die Mehrheit der Armen mit dem Tod bedroht. In der Linie der klassischen Moraltheologie erlaubt die Theologie der Befreiung als letztes Mittel bestimmte Formen befreiender Gewalt „gegenüber der strukturellen, repressiven und unterdrückerischen Gewalt" (87). Niemals dürfen dabei aber Formen des Terrorismus angewandt werden. Insgesamt unterstreicht Ellacuría in bezug auf den bewaffneten Kampf, daß die Theologie der Befreiung trotz ihrer Sympathie für die Volksorganisationen und revolutionären Bewegungen „deshalb nicht in den Simplismus verfällt, ihr utopisches Ziel mit den konkreten Formen zu identifizieren, die diese und jene ergreifen" (88).

Aufgrund der Herkunft der Teilnehmer aus beiden Kontinenten waren die Studientage auch eine Art Dialogforum zwischen lateinamerikanischer Befreiungstheologie und europäischer Theologie. Explizit behandelt wird die Frage dieser Beziehung von Juan-José Tamayo-Acosta in seinem Beitrag „Die progressistische europäische Theologie vor der Theologie der Befreiung" (111ff.). Bestand die erste Reaktion der europäischen Theologie gegenüber der im Entstehen begriffenen Befreiungstheologie noch weitgehend in Indifferenz und überheblicher Ablehnung oder Verurteilung, so hat sich inzwischen zumindest teilweise eine Öffnung und ein Dialog ergeben. Doch auch die lateinamerikanischen Theologen distanzierten sich anfangs kritisch von den progressiven europäischen Theologien mit dem Hinweis auf deren Irrelevanz und Ineffektivitat für den lateinamerikanischen Kontext. Läßt sich für die neuere europäische Theologie die wichtigste Herausforderung in der Frage zusammenfassen: „Wie kann man von Gott in einer ungläubigen und säkularisierten Welt reden?" (Bonhoeffer), so stellt sich für die Theologie der Befreiung als eine Hauptfrage: „Wie kann man von Gott zu den Armen und von der Rückseite der Geschichte reden?" (Gutiérrez).

Trotz der historischen, sozialen und religiösen Unterschiede ist es in den vergangenen Jahren zu einem fruchtbaren Austausch gekommen, bei dem die Theologie der Befreiung von Europa nach und nach als gleichberechtigter Gesprächspartner akzeptiert wird. Ein wichtiges Element dabei ist die wachsende Einsicht der europäischen Theologie in die Mitverantwortung des Nordens für die Situation der Abhängigkeit und des Elends in den Ländern des Südens. Johann Baptist Metz geht sogar soweit, von einer notwendigen zweiten Reform der Kirche zu sprechen, die vom befreienden Christentum kommen wird, wie es in den Kirchen der Armen und in den Basisgemeinden gelebt und formuliert wird (126). In diesem Sinn kann die europäische Theologie von der Theologie der Befreiung auch neue Impulse empfangen. Was die Theologie der Befreiung von der europäischen Theologie erwarten kann, ist beispielsweise eine konstruktive Mithilfe zu einer besseren exegetischen und systematischen Grundlegung ihrer Entwürfe (127).

Zu einigen abschließenden Bemerkungen eignet sich der Beitrag von Juan Luis Segundo über „Implizite und explizite sozioökonomische Prämissen der Theologie der Befreiung (135ff.). Segundo bietet hier eine historische Synthese der Entwicklung der Theologie der Befreiung in bezug auf das Gesamtthema der Studientage. Der

Ausgangspunkt für ihre Entstehung war in der Sicht Segundos die Existenz von Ideologien in Lateinamerika, die die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen verdunkelten und rechtfertigten. Die erste Etappe der Theologie der Befreiung bestand in dem Verdacht, daß das lateinamerikanische Christentum selbst ideologische Elemente enthalten könnte, um diese Unterdrückung in der gesamten Gesellschaft zu verdecken und zu rechtfertigen. Von daher ergab sich als erster Schritt eine notwendige Befreiung der Theologie von ihrer ideologischen Rolle in Form einer Kritik der unterdrückerischen und entmenschlichenden Praxis. Segundo stellt fest, daß es der Theologie der Befreiung wegen dieser auch ins Innere der Kirche gerichteten Ideologiekritik nicht gelang, sich in den offiziellen akademischen Zentren der Kirche zu etablieren (141). Im Verlauf der 70er Jahre ergeben sich zwei wichtige Veränderungen. Zum einen wird die Theologie der Befreiung international bekannt und rezipiert, was ihr Förderung und Hilfe verschafft, was sie aber gleichzeitig in eine endlose Apologetik gegenüber Mißverständnissen und Angriffen seitens Theologen der ersten Welt verstrickt. Ein anderes Element, das den „Ideologieverdacht" als Hauptaufgabe der Theologie der Befreiung verdrängt, ist ihre Neukonzeption als Interpretation des „Wortes der Armen" (143). Offensichtlich hat Segundo seine Schwierigkeiten mit dieser „populistischen" Version der Theologie der Befreiung und ist sich nicht im klaren über ihre möglichen sozialen und politischen Implikationen.

Das Ende des Beitrags von Segundo macht deutlich, daß die Theologie der Befreiung in ihrer Entwicklung keineswegs abgeschlossen ist und Zukunft hat. Dafür spricht in einem dialektischen Sinn die ständig wachsende Armut in Lateinamerika, und diesen Eindruck vermittelt auch der ganze Band. Gleichzeitig wird deutlich, daß sie nach einem Prozeß der Reifung und Entwicklung zu einer authentischen Theologie gewachsen ist, die nicht mehr um ihre Selbstrechtfertigung streiten muß, sondern die im Dialog mit der europäischen Theologie eine eigenständige und gleichberechtigte Position gefunden hat.

Martin Maier SJ

[1] Ignacio Ellacuría u. a. Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación (1989).

BESPRECHUNGEN

Fundamentalismus

„Katholischer" Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Regensburg: Pustet 1991. 176 S. Kart. 26,80.

Der Band enthält zunächst die beiden Referate des Regensburger Dogmatikers Wolfgang Beinert auf einem Studientag der Katholischen Akademie in Bayern (November 1990 in Passau). Der erste Beitrag – „Was gilt in der Kirche?" (15–51) – erarbeitet Kriterien, „was in der Kirche Geltung hat und was durchaus zur Debatte stehen darf" (17). An einer Reihe von Beispielen zeigt Beinert, daß sich das „monologische Modell" der Wahrheitsfindung als unzulänglich erwiesen hat (32f.). Er plädiert deswegen für ein dialogisches Modell: Wahrheit wird nicht dekretiert, sondern „in der Erörterung erschlossen" (43). Der zweite Beitrag (52–89) behandelt das Titelthema des Buchs. Im heute gebräuchlichen Wortgebrauch werden hier diejenigen Katholiken als Fundamentalisten bezeichnet, die den Anspruch erheben, „sie und nur sie allein seien die rechten Gläubigen" (53). Beinert beschränkt sich auf drei Erscheinungsformen: die Bewegung um den früheren Erzbischof Marcel Lefebvre, das Engelwerk und das Opus Dei. Als Grundzüge werden genannt Intransigenz, Isolierung, Autoritarismus, Dualismus, Reduktionismus und Diskursunfähigkeit (66–71). Das Ergebnis: Die Kernbotschaft des Evangeliums von der Freiheit des Christen stehe in einem diametralen Gegensatz zu den Kernaussagen des Fundamentalismus. Daher sei dieser „objektiv betrachtet eine strukturelle Häresie" (93). Eine umfassende Dokumentation (90–115) bringt Belege für die Thesen dieses Beitrags.

Es folgen drei Texte (auf dem Studientag nicht vorgetragen), in denen die drei genannten Gruppierungen näher beschrieben werden: von Weihbischof Heinrich Graf von Soden-Fraunhofen das Engelwerk (127–147), von Peter Hertel das Opus Dei (148–175) und von Ludwig Bertsch die Priesterbruderschaft St. Petrus (116–126) – nicht zu Unrecht, weil diese zwar im Unterschied zur Lefebvre-Bewegung die Gemeinschaft mit dem Papst aufrechterhalten hat, aber sonst ähnliche Positionen wie Lefebvre vertritt, vor allem in der Beurteilung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Den Abschluß bildet ein Artikel des verstorbenen Kardinals Hans Urs von Balthasar über den Integralismus, der 1988 in der Zeitschrift „Diakonia" erschien.

Der Band greift ein brisantes Thema auf. Denn die Gruppierungen, mit denen er sich befaßt, erfreuen sich nicht geringer Sympathien in Rom und auch bei zahlreichen Bischöfen. Es kommt hinzu, daß Absolutheitsansprüche jedweder Art eine sachliche Auseinandersetzung erschweren, wenn nicht unmöglich machen. Um so mehr ist der Katholischen Akademie in Bayern zu danken, daß sie diese Fragen aufgegriffen hat und hier vor einer breiten Öffentlichkeit ohne falsche Rücksichtnahme diskutiert. Hervorzuheben ist auch die Darstellungskunst Wolfgang Beinerts. In einer lebendigen, bildhaften Sprache gelingt es ihm, komplizierte Zusammenhänge so verständlich darzustellen, daß man sie mit Interesse, ja mit Spannung liest.

W. Seibel SJ

Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Hrsg. v. Hermann Kochanek. Freiburg: Herder 1991. 280 S. Kart. 39,-.

Der Titel des Bandes macht schon deutlich, wie die Verfasser Fundamentalismus sehen: als ein „den Frieden wie die Freiheit bedrohendes Phänomen" (9), ein „verabsolutierendes Festhalten bestimmter Denk- und Ausdrucksformen als der einzigen Möglichkeit zur Wahrheitsvermittlung" (F. Böckle, 137). Die 14 Beiträge gehen auf eine Vortragsreihe des Arnold-Janssen-Hauses der Steyler Missionare in St. Augustin zurück. In einem ersten Kapitel werden von K.

Hoheisel, M. N. Ebertz, R. Uertz, J. Splett und D. Funke die Grundstrukturen des Fundamentalismus dargelegt. Die folgenden Kapitel stellen fundamentalistische Tendenzen und Bewegungen in der Kirche dar: Beispiele aus der Kirchengeschichte (K. J. Rivinius), der Dogmatik (A. Schilson) und der Moraltheologie (F. Böckle), Hinweise auf Gruppierungen wie die Lefebvre-Bewegung und ihre Sympathisanten, das Engelwerk und das Opus Dei (J. Niewiadomski), Probleme in der kirchlichen Alltagspraxis (H. Denz, P. M. Zulehner) und in den Jungen Kirchen (K. Müller). Das vierte Kapitel schließlich behandelt fundamentalistische Strömungen in Weltreligionen wie Hinduismus (J. Lütt), Judentum (R. Schmitz) und Islam (A. Th. Khoury).

Alle Autoren sind ausgewiesene Fachkenner der Materie, die sie behandeln. Sie informieren umfassend und argumentieren auf hohem Niveau. Die Sammlung ihrer Aufsätze ist deswegen rundum zu empfehlen. Zusammen mit dem von W. Beinert herausgegebenen Band „Katholischer Fundamentalismus" findet hier der interessierte Zeitgenosse alle notwendigen Informationen und Orientierungshilfen für ein Grundproblem (und eine Grundgefahr) der Kirche in unserer Zeit. Er darf sich allerdings durch den Untertitel nicht täuschen lassen: Die Beiträge des Buchs beschränken sich nicht auf den Fundamentalismus in den christlichen Kirchen; auch andere große Weltreligionen kommen zur Sprache.

W. Seibel SJ

Kirche

Gauly, Thomas M.: *Katholiken.* Machtanspruch und Machtverlust. Bonn: Bouvier 1991. 474 S. Lw. 68,-.

Dieses gewichtige Buch fragt nach dem gesellschaftlichen und politischen Einfluß der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. In einer ersten Phase, die der Verfasser bis etwa 1960 datiert, war das Ziel eine „Verchristlichung" des öffentlichen Lebens, wie es der Kölner Kardinal Joseph Frings schon 1946 formulierte (240 u. ö.). In dieser Epoche hatte die Kirche als Institution eine „nahezu unangefochtene Autorität" (34) bei den Katholiken, was sich nicht nur in der Übereinstimmung zwischen den Bischöfen und den Vertretern des Laienkatholizismus zeigte, sondern auch in einer engen Verbindung mit der CDU, die sich weithin die Ziele der Kirche zu eigen machte und sie in der Politik durchzusetzen versuchte.

In den Jahren nach 1960 veränderte sich diese Stimmung. Sowohl zwischen Katholiken und der amtlichen Kirche wie auch zur Union hin wächst die Distanz. Als Gründe nennt Gauly vor allem die Pluralisierung aller Lebensbereiche, die wachsende Liberalisierung und, innerkirchlich, die „allmähliche Aufweichung des katholischen Milieus" (225), was sich in besonderer Zuspitzung bei der Reaktion auf die Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 zeigte (219ff.). Gleichzeitig mit der zunehmenden Entfremdung zwischen Katholizismus und Unionsparteien begann mit der „Entideologisierung" (188) der SPD ein Prozeß vorsichtiger Kontaktaufnahme, der langsam zu einem verbesserten Verhältnis führte. Mit der Diskussion um die Reform des Paragraphen 218, des Eherechts und des Sexualstrafrechts in den 70er Jahren wurde das Klima wieder gereizter, und die Fronten verhärteten sich. Doch machten gerade diese Auseinandersetzungen deutlich, daß sich nicht nur der Grundkonsens in Staat und Gesellschaft von den sittlichen und religiösen Forderungen der Kirche entfernt hatte, sondern daß auch die Katholiken Lehren und Forderungen der amtlichen Kirche nicht mehr zu folgen bereit waren.

Gaulys Fazit: Das Vorhaben einer Verchristlichung des öffentlichen Lebens ist gescheitert. Die „innere Krise" der Kirche und „äußere Abbröckelungstendenzen" (343) haben den Einfluß auf Staat und Gesellschaft auf ein Minimum schrumpfen lassen. In der Formulierung des Buchtitels: Aus dem „Machtanspruch" ist „Machtverlust" geworden. Man müsse daher heute fragen, ob die deutschen Katholiken im wiedervereinigten Deutschland „in der Lage (und willens) sind... die völlige politische wie gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit abzuwenden" (343). Als einen möglichen Weg zur Über-

windung dieser Krise sieht Gauly eine entschlossene Reform der Kirche im Sinn einer offenen Auseinandersetzung und der Schaffung partizipativer Strukturen.

Die Bedeutung des Buchs liegt vor allem darin, daß hier erstmals die gesamte Entwicklung seit 1945 unter dem Gesichtspunkt des Einflusses der katholischen Kirche umfassend dargestellt wird. Dem Verfasser standen dabei eine ganze Reihe bisher unerschlossener Quellen zur Verfügung, so vor allem der gesamte Nachlaß des Mainzer Bischofs Albert Stohr (1890–1961) und ein Teil des Nachlasses seines Nachfolgers Kardinal Hermann Volk (Bischof bis 1982, gestorben 1988). So wird das bisher Bekannte mit zahlreichen neuen Details bereichert. Mit der Quellenlage hängt es zusammen, daß sich Gauly hauptsächlich auf Äußerungen amtlicher Vertreter der Kirche bzw. des organisierten Laienkatholizismus bezieht. Für die Antwort auf die Frage, ob auch die Mehrheit der Katholiken so dachte, ist der Exkurs über das Wahlverhalten der Katholiken (315–333) außerordentlich aufschlußreich.

In Gaulys Untersuchung kommen Glaube und Kirche nur als Einflußfaktoren des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens zur Sprache. Es stellt sich aber die Frage, ob die Zukunftsfähigkeit des Christentums überhaupt in einem Gesellschaftsprogramm bestehen kann oder ob der christliche Glaube nicht heute eher zu einem „gesellschaftlichen Anderssein" (F. X. Kaufmann) aufgerufen ist, zum Zeugnis, daß keine gesellschaftliche Ordnung Menschen das Heil gewährleisten kann. Doch auch zur Diskussion dieses Problems bietet die Untersuchung reichhaltiges und umfassendes Material. *W. Seibel SJ*

Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Hrsg. v. Gisbert Greshake. München: Schnell & Steiner 1991. 164 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) Kart. 21,-.

Der Band enthält die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg vom November 1989, aktualisiert durch die Einführung des Herausgebers. Greshake skizziert darin, warum seit 1986 auch im deutschsprachigen Raum die Art und Weise der Bischofsernennungen zum Problem geworden ist, und nennt den eigentlichen Hintergrund der Diskussion, nämlich „die Frage nach Stellenwert und Bedeutung der Partizipation aller kirchlichen Instanzen und Kräfte" (13).

Im ersten Beitrag gibt Richard Potz einen skizzenhaften Überblick über die Geschichte der Bischofsernennungen (17–50). Beachtenswert ist seine Schlußbemerkung, daß Regelungen, die die Freiheit der kirchlichen Selbstbestimmung vor staatlichen Eingriffen schützen sollten, nun „undifferenziert auf die Abwehr der Partizipation des Volkes Gottes übertragen" werden. Damit werde aber eine zentrale Aufgabe des Kirchenrechts in ihr Gegenteil verkehrt, weil es nun nicht mehr die Kirche vor der Anmaßung des Staates schütze, sondern „kurialen Zentralismus vor der Partizipation der Gläubigen" (49f.). Alexander Hollerbach (51–84) schildert dann die staatskirchenrechtlichen Regelungen. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß das sachliche Grundproblem eine Frage der kirchlichen Strukturen und Entscheidungsprozeduren ist und daher innerkirchlich geklärt werden muß. Ein Interesse des Staates an einer Stärkung der Institutionen der Ortskirche hält er aber für durchaus legitim. Am Schluß geht er auch auf die Probleme des Treueids der Bischöfe ein und nennt als nachahmenswerte Lösung die Formel, die man für die Diözese Basel im Jahr 1978 gefunden hat (83). Insgesamt sieht er keine prinzipiellen Schwierigkeiten, an den überkommenen staatskirchenrechtlichen Lösungen festzuhalten. Harding Meyer (85–103) behandelt die Stellung des Bischofsamts in der evangelisch-lutherischen Kirche heute und geht besonders auf die Frage ein, wie eine gegenseitige Anerkennung des kirchenleitenden Amtes möglich sein könnte. Der Herausgeber G. Greshake (104–139) entwirft eine Theologie des kirchlichen Amtes auf der Basis der Communio-Ekklesiologie, nach der eine Mitwirkung der Ortskirche bei der Bischofsbestellung „tief im Glauben der Kirche verwurzelt" ist (128). Strukturell hält er eine „triadische Kirchenstruktur" für unerläßlich, also die Etablierung von „Zwischeninstanzen" zwischen den Ortskirchen und Rom (133f.). Der jetzige Bischof von Lugano, Euge-

nio Corecco, bietet mehr allgemein gehaltene Überlegungen über Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche (140–162). Auf das Problem der Bischofsernennungen geht er nicht ein, erwähnt auch nicht seinen 1969 veröffentlichten Vorschlag, den Bischof durch eine diözesane Wahlsynode wählen zu lassen.

Insgesamt enthält der wichtige Band eine Fülle von Informationen, weiterführenden Überlegungen und konkreten Vorschlägen zu einem Problem, das trotz der breiten, schon seit vielen Jahren geführten Diskussion noch keinen einzigen Schritt einer Lösung nähergekommen ist.

W. Seibel SJ

Recht

Brieskorn, Norbert: *Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Kohlhammer 1990. 187 S. (Grundkurs Philosophie. 14.) Kart. 20,-.

Der Verfasser erörtert im ersten Hauptteil eingehend den Begriff des Rechts und setzt sich mit einer Fülle von historisch geordneten Definitionen auseinander, durch die der Leser einen guten Einblick in die dogmatische Entwicklung des Rechtsbegriffs erhält (vgl. 19–32). Im selben Abschnitt leistet der Autor auch einen Beitrag zur „Metaphysik des Rechts", in dem er in instruktiver Weise das Verhältnis von Recht und Moral, Macht und Recht, Rechtspositivismus und Naturrecht beleuchtet; die Notwendigkeit des Rechts wird mit seiner Eigenschaft als ordnender, stabilisierender und Freiheitsraum garantierender Faktor menschlichen Zusammenlebens begründet (32–110).

Demgegenüber fällt der zweite Abschnitt des Buchs über die Formen des Rechts (110–156) etwas ab; zwar werden Gesetz und Vertrag, Prozeß und Urteil, Strafe und Straftheorien solide und klar verständlich dargestellt, aber man vermißt doch einen Hinweis auf das Verfassungsrecht und das Verwaltungsrecht und deren Rechtsformen. Nicht nur Legislative und Judikative, auch die Exekutive setzt Recht, wäre ergänzend zu betonen (vgl. Einleitung 13). Reizvoll wäre der Hinweis auf das Nebeneinander von Subordination und Gleichbehandlung im Staat-Bürger-Verhältnis beim Verwaltungsakt und dem verwaltungsrechtlichen Vertrag gewesen. Systematisch etwas unglücklich wirkt die Einordnung des Widerstandsrechts und der Menschenrechte in den zweiten Abschnitt (vgl. 145–156), da nach der eigenen Systematik des Autors eine Erörterung im ersten Hauptteil nähergelegen hätte (vgl. 31 bzw. 97ff.); so könnte der Eindruck einer instrumentalen Betrachtungsweise entstehen.

Knapper gehalten ist der dritte Hauptteil „Das Recht in Beziehungen" (156–165); gleichwohl finden sich hier wertvolle und wichtige Hinweise wie die Frage nach der Politisierung und der Käuflichkeit von Recht (vgl. 157–159, 161). Interessant wäre im Zusammenhang der Erörterung des ersten Abschnitts auch eine Stellungnahme zu sogenannten unbestimmten Rechtsbegriffen und Generalklauseln gewesen (z. B. „Treu und Glauben", „billiges Ermessen"), ebenso zu der Frage, wie weit ein Gesetzgeber auf exakte Begrifflichkeit verzichten darf (beim Vergleich von begriffsjuristisch geprägten mit kasuistischen Rechtssystemen).

Insgesamt bringt dieser neue Band aus der bewährten Kohlhammer-Reihe einen guten, soliden Einblick in die Rechtsphilosophie und ihre geschichtlichen Entwicklungen und kann dem interessierten Studenten empfohlen werden.

G. Schmidt SJ

Strafe: Tor zur Versöhnung. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug. Hrsg. v. Kirchenamt des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990. 135 S., Kart. 9,80.

Das Ergebnis eines mehrjährigen Reflektierens über Strafe, Strafvollzug und Versöhnung liegt in dieser Denkschrift vor. Zuerst wird Material über den Strafvollzug ausgebreitet. Die Denkschrift verweist nicht nur auf Unzulänglichkeiten menschlicher Einrichtungen oder überwindbare Überreste von Rachegedanken, sondern auch auf die für den einen Menschen unguten Ausdifferenzierungen und den Selbst-

und Eigenlauf der Systeme, sei es der Justiz oder des Diskurses über die Strafe. Die Schwierigkeiten sind weitreichenden und tiefsitzenden Haltungen anzulasten und beruhen meist auf Ausblendungen; geraten doch die Würde des Gefangenen, seine sozialen Beziehungen und die Pflichten des strafenden und selbst nicht schuldlosen „Volkes" in herkömmlicher Perspektive wenig in den Blick.

Dann wendet sich die Schrift der Frage zu, wie Strafe heute begründet werden kann. Der erste Untertitel gibt den Tenor an: „Von der notwendigen Überwindung des strafrechtlichen Vergeltungsdenkens und der Möglichkeit einer friedensstiftenden Konfliktlösung" (57). Die Denkschrift hält die Strafe immer dann für berechtigt, wenn nur durch sie die soziale Mißbilligung der Tat ausgesprochen, das Gemeinwesen verteidigt und der soziale Friede wiederhergestellt werden können. Die Strafe soll zur Wiedergutmachung, zum Täter-Opfer-Ausgleich und zur Wiedereingliederung führen helfen. Die Denkschrift lehnt mit guten Gründen eine absolute Straftheorie radikal ab. Strafe als menschliche Veranstaltung hat sich gegenüber dem Menschen auszuweisen. Die Freiheitsstrafe soll nur letzte Konsequenz sein. Denn „das Gefängnis ist aller Erfahrung nach ein ungeeigneter Ort, um zu Schuldeinsicht fähig zu werden" (77).

Im letzten Teil – „Strafvollzug als Aufgabe" – fällt der Blick auf die inhaftierten Frauen, die ausländischen Gefangenen, die Jugendlichen im Vollzug, gleichfalls auch auf die oft alleingelassenen Vollzugsbediensteten, welchen ein klares Konzept geschuldet ist. Als ein besonders trauriges Kapitel deutscher Strafrechtspflege kommt die Untersuchungshaft zur Sprache.

Die Denkschrift beschränkt sich also nicht mehr darauf, innerhalb der Strukturen mildernd und helfend mitzuarbeiten. Die Strukturen selbst werden der Kritik unterzogen: „Der Strafvollzug in der Bundesrepublik bedarf der Veränderung" (10). Wohin? „Das Einstehen für die eigene Tat kann und darf nicht erspart werden – es muß jedoch in den Gesamtrahmen der Chancen zu einer positiven Entwicklung der Person eingefügt werden" (10). Der Verurteilte soll in sozialer Verantwortung weiterleben können. Dieses Ziel kann wiederum nur auf menschliche Weise erreicht werden (15). Das Plädoyer spitzt sich zu auf die Forderung nach Verwirklichung des Strafvollzugsgesetzes von 1977 und nach Vermehrung der offenen Abteilungen. Die Verfasserinnen und Verfasser wissen um die Unzulänglichkeit und Gefährlichkeit des „Resozialisierungs"-Begriffs, wenn sie von der Notwendigkeit „sozialen Trainings" (118) und der Begleitung des Gefangenen in die Freiheit (98ff.) sprechen.

Verfaßt mit dem Ziel, aufmerksam auf jene „Welt" zu machen, die Spiegelbild und doch auch Kondensat unserer Gesellschaft ist, entstand ein sachlich-engagiertes und zugleich selbstkritisches Arbeitsbuch; denn zum Weiterleben des Sühnegedankens haben beide Kirchen ebenso beigetragen, wie sie bis in die neuere Zeit wenig unternahmen, um über Strafe und Täter aufzuklären. *N. Brieskorn SJ*

Asylpolitik

Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung. Hrsg. v. Johannes Müller. Frankfurt: Knecht 1990. 240 S. Kart. 28,–.

Die Beiträge dieses Buchs wenden sich alle gegen den Trend der europäischen Politik, Flüchtlinge und Asylanten möglichst fernzuhalten. Johannes Müller zeigt, daß die Zahl der Asylanten in keiner Weise einer Flut gleicht, die uns zu überschwemmen droht, sondern daß, im weltweiten Vergleich betrachtet, die Zahl derer, die unsere Grenzen erreichen, eher ein Rinnsal ausmacht. Das Flüchtlingsproblem ist keine Herausforderung Europas allein, sondern eine Frage einer gerechteren Weltordnung. Müller weist nach, daß aus migrationstheoretischer Sicht Fluchtbewegungen deutliche Massenzwangswanderungen darstellen, deren tieferliegende Gründe in offener und direkter oder indirekter struktureller Gewalt liegen, zum Beispiel in sozialer Ungerechtigkeit. Daher optiert er für das Prinzip der universellen Menschenwürde und

Menschenrechte und für eine präventive Flüchtlingspolitik, nämlich die weltweite Förderung der Menschenrechte, eine aktive Friedenspolitik und eine armutsorientierte Entwicklungspolitik.

Norbert Brieskorn geht der internationalen Rechtslage nach. Er diskutiert Art. 16 des Grundgesetzes, wonach politisch Verfolgte ein Asylrecht besitzen. Er tritt dafür ein, daß dieses subjektive Grundrecht in seinem Wesensgehalt nicht angetastet werden darf. Er diskutiert ferner die Genfer Flüchtlingskonvention, die die Rechtsverhältnisse des Flüchtlings im Aufnahmeland regelt, und problematisiert die Grenzen ihrer Definition des Flüchtlings.

Jörg Alt zeigt mittels eindrucksvoller Fallbeispiele und Rechtsentscheide, wie diese Rechte in der Bundesrepublik konkret angewendet bzw. verkehrt werden. Michael Hainz geht auf die aktuelle asylpolitische Diskussion im Hinblick auf den europäischen Binnenmarkt ein und beschreibt die Arbeit der Kommissionen, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit und ohne Einbeziehung von Menschenrechtsorganisationen und Wohlfahrtsverbänden die „Festung Europa" vorzubereiten scheinen. Das Buch bringt ferner Erfahrungsberichte aus der Arbeit mit dem „Jesuit Refugee Service" in Flüchtlingslagern der Dritten Welt. *J. Kristöfl*

ZU DIESEM HEFT

Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg, skizziert die Fragen und Probleme, die sich aus der Sicht der theologischen Ethik für die vom Einigungsvertrag verlangte Neuregelung des Schutzes des ungeborenen Lebens ergeben. Er sieht darin einen Testfall, ob die wiedererlangte Einheit auch in einer demokratischen Wertegemeinschaft gründet.

Im Jahr 1549 kamen auf Veranlassung Herzog Wilhelms IV. die ersten drei Jesuiten ins Kurfürstentum Bayern. Georg Schwaiger, Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität München, gibt einen Überblick über ihr Wirken in den folgenden Jahrhunderten bis zur Aufhebung des Ordens 1773.

Wie kann man junge Christen motivieren, sich für die Kirche in Europa einzusetzen und ihren Beitrag zur Evangelisierung zu leisten? Meinrad Bumiller, Diözesanjugendseelsorger der Erzdiözese Freiburg, antwortet: Wenn Gerechtigkeit und demokratische Kultur in der Kirche zentrale Anliegen werden.

Mariano Delgado befaßt sich mit der in großer Zahl erschienenen theologischen Literatur zum „Quinto Centenario" der Entdeckung Amerikas. Bei allen inhaltlichen Differenzen findet er als gemeinsame Denkform einen subtilen Entschuldigungsmechanismus: Nicht wir waren es, sondern „die anderen".

Die Begriffe Natur, Ökologie und Schöpfung werden häufig so verwendet, als ob sie das gleiche bedeuteten und daher austauschbar seien. Heike Baranzke weist nach, daß dies nicht der Fall ist. Die Begriffe bedeuten jeweils Verschiedenes, wie dies an der biblischen Schöpfungstheologie deutlich wird.

Gottes Solidarität mit den Leidenden

Armando F. Valladares, kubanischer Maler und Dichter, von Fidel Castros Regime aus politischen Gründen zu 30 Jahren Haft verurteilt, asthmakrank und im Kerker zum Rollstuhlfahrer geworden, schloß ein Gedicht mit dem Titel „Weihnacht" mit den Worten: „Es ist Weihnacht, und ich bin todmüde, / ich brauche Schlaf, / und er wird mir verwehrt durch / die Kälte, / den Hunger, / den Husten... / Es ist Weihnacht / und nur in meinem Herzen ist Wärme." Weihnacht, der Glaube an die Menschwerdung Gottes als Quelle von Wärme in der Kälte – dies dürfte im Bewußtsein vieler Christen eher unterentwickelt sein. Gewiß, diesem Bewußtsein ist der Anstoß zur Versöhnung, zum Frieden und zum Teilen durch Spenden nicht fremd, doch der Aspekt der Ermutigung zum Kampf gegen eigene und fremde Resignation scheint sich in der verkündeten und erlebten Weihnachtsfrömmigkeit nur zögernd durchzusetzen.

Vermutlich wirkt immer noch eine Tradition nach, die die Menschwerdung Gottes ganz anders sah, nämlich nur als Beginn der Erlösung von Adams Ursünde. Eine bis in manche Weihnachtslieder hinein popularisierte Augustinische Erbsündenlehre und Anselmsche Satisfaktionstheorie erklärte alles Leid – auch die von menschlichem Fehlverhalten unabhängigen Naturkatastrophen und Krankheiten sowie den leiblichen Tod – radikal aus der Schuld des Menschen. Die Theodizeefrage, wie das Böse in der Welt zu verantworten sei, wandte sich damit von Gott auf den Menschen zurück. Statt ihn als Opfer anzusprechen, sah man ihn als Täter, ja als allein Angeklagten. So beschränkte sich denn das Tröstliche der Frohbotschaft auf die Zusicherung, daß er durch das Erscheinen und Sterben des Gottmenschen entsühnt und moralisch erneuert sei. Weder tröstlich noch überzeugend war auch das darin enthaltene unreflektierte Verständnis von Allmacht, das Gott unbegrenzte Alleskönnerei und Leidensunfähigkeit, Apathie zuschrieb.

In den letzten Jahrzehnten haben Theologen mit guten Gründen nicht nur diese Art von Erbsünden- und Erlösungslehre in Frage gestellt, sondern auch – in Auseinandersetzung mit Hans Jonas' Gedanken zu einem „Gottesbegriff nach Auschwitz" wie auch mit der befreiungstheologischen Betonung von Gottes Solidarität mit den Unterdrückten – versucht, Gottes Allmacht differenzierter zu sehen und die Theodizeefrage neu zu stellen. In dieser Perspektive könnte nun ein Aspekt des Menschwerdungsglaubens deutlicher ins Bewußtsein treten: Menschwerdung als Motiv, gegen Resignation zu kämpfen und Gottes Solidarität mit dem Leidenden wahrzunehmen.

Wenn es zutrifft, daß – wie G. W. Leibniz' Denkversuch, richtig verstanden, sagt – eine endliche Welt mit den beglückenden Chancen, die wir an ihr schät-

zen, ohne die bedrückenden Qualen, die uns an ihr erschrecken, nicht möglich ist, sondern daß ihre Übel nur durch den Verzicht auf ihre Existenz zu vermeiden wären; wenn es stimmt, daß Gott mit der Erschaffung und Erhaltung der biophysischen Welt seine Macht zugleich einsetzt und begrenzt, indem er sich – um das Dasein und Glück von Menschen zu ermöglichen – an deren Bedingungen bindet, und wenn einleuchtet, daß Gottes Volkommenheit, da sie Liebe ist (1 Joh 4,8), die Fähigkeit zum Mitleiden mit dem leidenden Menschen nicht aus-, sondern einschließt, dann kann man die Menschwerdung Gottes als den Willen deuten, uns eine Zuwendung zu offenbaren, die er in der Schöpfung, so „gut" sie sein mag (Gen 1, 31), nicht mitteilen konnte und kann und die ihre physischen und moralischen Übel eher verdunkeln. Vor allem kann man in ihr die Absicht Gottes sehen, uns höchstpersönlich zu zeigen, daß er das Leid, das er uns zumutet, solidarisch mit uns teilt, indem er es mit uns bekämpft und – wo es nicht zu beseitigen ist – mit uns trägt. Weil wir in Enttäuschung und Protest argwöhnen, Gott sei unserem Schmerz gegenüber gleichgültig oder gar ein „kosmischer Sadist" (C. S. Lewis), versichert er uns, daß er daran aktiv Anteil nimmt. Nicht erst bei der Vollendung der Welt, sondern schon jetzt beginnt er, unsere Tränen abzuwischen. Darum behält das Leben eines Menschen einen unverlierbaren, ewigen Sinn und wird nie ausschließlich negativ, auch wenn es von Mitmenschen oder Krankheiten grausam zerstört wird: Es gibt ein göttliches Trotzdem. Die Menschwerdung Gottes erlöst nicht nur von Schuld, sondern auch von Verlassenheit und Sinnlosigkeit.

Von der Theodizeefrage her werden wesentliche Züge am Leben Jesu als Offenbarung göttlicher Solidarität verständlich, wie sie nur das Christentum bekennt: Daß Gott in Jesus unsere menschliche Bedürftigkeit teilt, indem er als Kind auf die Pflege durch seine Eltern, als Zimmermann auf Arbeit und als Wanderprediger auf die Unterstützung durch seine Anhänger angewiesen ist. Daß sich Gott in Jesus menschlicher Ungerechtigkeit – dem moralisch Bösen – entgegenstellt, indem er für die Diskriminierten Partei ergreift, und Behinderung und Krankheit – die physischen Übel der Schöpfung – bekämpft, indem er als Heiler wirkt, der auch vor der Berührung Aussätziger nicht zurückschreckt (Mk 1,41). Daß er mit den Menschen aller Zeiten gegen Hunger, Durst, Obdachlosigkeit, Krankheit und Gefangenschaft angehen will, weil solches Leid bei jedem seiner „geringsten Brüder" (Mt 25,35–46) sein eigenes ist, weshalb er die Beziehung zum ihm von der Bereitschaft abhängig macht, es zu lindern. Daß schließlich Gott das Böse, wo es übermächtig wird und von unserem mit ihm geführten Kampf nicht mehr zu verhindern ist, mit uns erleidet – am Kreuz: Mit den Seinen solidarisch „bis zur Vollendung" (Joh 13,1), als „Mit-Opfer seiner Welt" (G. Martelet) und dadurch mit uns verbündet in einem neuen und ewigen Bund, der in der Schöpfung grundgelegt ist, aber über sie hinausgeht.

Bernhard Grom SJ

Aloys Joh. Buch

Entwicklung und Kultur

Bemerkungen zu einer notwendigen Neuorientierung

Wenige Bereiche politischer Gestaltung und internationaler Kooperation sind derart anhaltender grundsätzlicher Kritik ausgesetzt wie die Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit. Möglicherweise muß man in der Problematik der Entwicklung der sogenannten Dritten Welt ungewohnt, vielleicht auch provozierend ansetzen, um in einer sehr komplexen Sachlage neue Orientierung zu finden. Schwierig ist die Sachlage jedenfalls dann, wenn man sich die Situation heutiger Entwicklungszusammenarbeit realistisch vor Augen führt.

Zur „Bilanz" der Entwicklungszusammenarbeit

Es scheint ein leichtes, eine ausnahmslos negative Bilanz der Entwicklungszusammenarbeit im staatlichen und nichtstaatlichen Bereich aufzumachen. Dabei wird oft die enge Verflechtung der Entwicklungsbemühungen mit globalen, insbesondere die Wirtschaftskraft der sogenannten Entwicklungsländer massiv beeinflussenden Faktoren (wie etwa die Entwicklung der Weltmarktpreise speziell für Rohstoffe, die Ölkrise, die Bevölkerungsentwicklung, Naturkatastrophen, kriegerische Auseinandersetzungen wie der Golfkrieg etc.) unterschätzt. Ähnliches gilt für eine angemessene Bewertung der ökonomischen, ökologischen und politischen Rahmenbedingungen als sehr komplexen, Entwicklung auf nachhaltige Weise fördernden bzw. hemmenden Faktoren. Gerade wenn man dies alles aber mitberücksichtigt, ist gegenüber einer undifferenzierten Kritik zunächst festzuhalten, daß die bisherige staatliche und nichtstaatliche Entwicklungszusammenarbeit zumindest *auch* Positives bewirkt hat (z. B. Basisversorgung, Infrastruktur, Ausbildung, Selbsthilfeinitiativen etc.).

Gleichwohl: Auch wenn man nicht in den unüberhörbaren Chor der Kritiker mit zum Teil generalisierender Verwerfung „der" Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit einstimmen will, so darf man doch die Augen nicht vor einer aufs Ganze gesehen zumindest nachdenklich stimmenden Bilanz verschließen. So zieht auch der Weltentwicklungsbericht 1990 der Weltbank, bei aller notwendigen regionalen Differenzierung, insgesamt eine eher ambivalente Bilanz: Zwar haben von 1960 bis 1990 global gesehen „die Entwicklungsländer

enorme wirtschaftliche Fortschritte gemacht... In den Ländern, die an dem allgemeinen wirtschaftlichen Fortschritt partizipiert haben, ist die Armut geringer geworden, und die Einkommen selbst derjenigen, die weiterhin in Armut leben, sind gestiegen." Allerdings sei es demgegenüber „um so erschütternder – und beschämender –, daß mehr als eine Milliarde Menschen in den Entwicklungsländern in Armut leben". Gemeint sind damit jene Menschen, „die mit weniger als 370 Dollar im Jahr ums Überleben kämpfen" [1].

So sehr für einige wenige Länder beachtliche Ausnahmeentwicklungen festzustellen sind (etwa in einigen Ländern Asiens und Lateinamerikas), so ist doch insgesamt die Zahl der sogenannten „ärmsten Länder" (gemäß den Kriterien der Weltbank: äußerst geringes Pro-Kopf-Einkommen, weniger als 10 Prozent Industrieanteil am Bruttosozialprodukt, Alphabetisierungsrate unter 20 Prozent) der Erde in den letzten zehn Jahren von 31 auf 42 gestiegen; von ihnen liegen allein 28 in Afrika. „Die Rückschläge der achtziger Jahre konzentrieren sich besonders auf bestimmte Ländergruppen. In Afrika südlich der Sahara und in Lateinamerika gingen während dieses Jahrzehnts die Einkommen vieler Menschen zurück, und die Armut verbreitete sich." [2] Neben nicht bestreitbaren internen Faktoren ist diese negative Seite der Bilanz in besonderer Weise auch beeinflußt von äußeren Faktoren wie etwa der Entwicklung der Austauschverhältnisse zwischen Export- und Importpreisen sowie der komplexen Verschuldungsproblematik.

Die Behauptung, das Gefälle zwischen sogenannten Industrieländern und sogenannten Entwicklungsländern werde trotz der Anstrengungen im Bereich der Entwicklungshilfe bzw. der Entwicklungszusammenarbeit immer größer, hat gewichtige Gründe für sich. Außerdem muß gesehen werden, daß die Erschwerung der Lebensverhältnisse in vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt von einem massiven Raubbau an sogenannten natürlichen Ressourcen begleitet wird, eine Entwicklung, die – sofern sie nicht irreversibel ist – jedenfalls eine zusätzliche enorme Belastung für die nachfolgenden Generationen bedeutet.

Man mag darüber streiten, welche der immer wieder präsentierten und nie ohne Widerspruch gebliebenen Analysen und Prognosen eher zutrifft: Angefangen bei der frühen Position der unter dem Stichwort „Grenzen des Wachstums" (1972) bekanntgewordenen Studien des Club of Rome, der die Folgeprobleme eines fortgesetzten weltweiten industriellen Wirtschaftswachstums untersuchte hinsichtlich der aufeinander bezogenen Faktoren Ausbeutung von Rohstoffen, Energieerzeugung, Weltbevölkerungswachstum sowie Nahrungsmittelproduktion; über das „Bariloche-Modell" (einer argentinischen Stiftung), das 1977 unter dem Titel „Grenzen des Elends" eine Gegenposition zum Club of Rome bezog, wonach die Ursachen der Überlebensprobleme der Menschheit nicht in den physischen Grenzen der Erde, sondern in den sozioökonomischen und politischen Verhältnissen, besonders in ungleicher Einkommens- und Machtverteilung zu

suchen sind und folglich überwindbar erscheinen; bis hin zu neueren, vor allem ökologischen, ökonomischen und partizipationsorientierten Entwürfen einer künftigen Lösung der Nord-Süd-Problematik. Man mag auch trefflich darüber streiten, ob die zum Teil sehr spezifischen, an konkreten Beispielen festgemachten massiven Kritiken angemessen sind, wie sie in der Bundesrepublik etwa in den Büchern von Randolph Baumann: „Afrika wird totgefüttert – Plädoyer für eine neue Entwicklungspolitik" oder, fast noch massiver, von Paul Alexander: „Der Trost des Entwicklungshelfers" in den Jahren 1986 und 1987 vorgelegt worden sind.

Bei aller notwendigen Detailbetrachtung wird man aufs Ganze gesehen jedenfalls bezüglich des besonders problematischen afrikanischen Kontinents der Feststellung von Martin Büscher zustimmen müssen, daß „nach zwei Dekaden von politischer Unabhängigkeit und Bemühungen um wirtschaftliche Entwicklung sowohl im Industriesektor als auch in der Landwirtschaft im großen und ganzen von Stagnation gesprochen werden kann. Eher zementiert als aufgehoben wird diese Stagnation durch die Förderung von Anlagen und Projekten, die sich heute als künstlich und unrentabel erweisen, Staatsapparate aufblähen, zu Budgetmiseren führen und die Vorstellung nähren, diese Art von Förderung sei unabhängig von der Kostenentwicklung aufrechtzuerhalten. Eine Fiskalpolitik des Over-Lending hat die Erhöhung der Verschuldung bewirkt und auch dort Nachfrage entfaltet, wo kein tatsächliches Bedürfnis festzustellen war und Verträge wegen großzügiger Kreditlinien seitens der Anbieter abgeschlossen worden sind. Dadurch wurden die Strukturen des modernen Sektors künstlich gestärkt, der Mißbrauch von Mitteln, die individuelle Akkumulation von Reichtum erleichtert und die Abhängigkeit von ausländischen Finanzen, Know-how und Kompetenzen nicht verringert, einheimische Produktivkräfte konnten nicht entfaltet werden." [3]

Angesichts der Komplexität der in diesen Hinweisen zur „Bilanz" von Entwicklungsarbeit nur angedeuteten Probleme ist vor zu einfachen Lösungsvorschlägen zu warnen. Es ist offenkundig, daß etwa Forderungen nach Erhöhung der (gewiß zu niedrigen) Haushaltsmittel der Industrieländer für Entwicklungszusammenarbeit allein nicht schon weiterhelfen; auch nicht die Konzentration auf monokausale Erklärungsversuche, oder einfach die Suche nach Sündenböcken etwa in Form der (oft nicht zu Unrecht so bezeichneten) „korrupten Eliten".

Denn auch wenn zweifellos umfassende Rahmenbedingungen wesentliche Faktoren gelingender oder scheiternder Entwicklungszusammenarbeit bilden und somit besonderer Aufmerksamkeit bedürfen, so steht doch zu vermuten, daß auch die Konzeptionen von Entwicklungszusammenarbeit und das Verständnis von Entwicklung noch einmal grundsätzlich bedacht werden müssen; jedenfalls dann, wenn sich vielerlei Prognosen zumal über die Wirkung bestimmter Maßnahmen in der Bevölkerung der Partnerländer als unzutreffend erwiesen.

Zum Verständnis von Entwicklung und Entwicklungszusammenarbeit

Wer die Diskussion über die Frage der Entwicklung in den letzten 30 Jahren in den Blick nimmt, weiß, wie unterschiedlich, zum Teil verwirrend sie beant-

wortet wurde. Am Anfang der Überlegungen herrschte eine gewisse naive Leichtgläubigkeit vor. Weil in Deutschland nach der Kriegskatastrophe in überraschend kurzer Zeit ein sogenanntes „Wirtschaftswunder" entstanden war, glaubten manche Vertreter der sogenannten Entwicklungsländer, gerade die Deutschen seien die richtigen Wegweiser im Aufbau ihrer Länder. Und hierzulande waren viele der Auffassung, im Grund gehe es nur um die Kombination von Fachwissen, ökonomisch-technologischem Know-how und entsprechender Kapitalausstattung, um die Länder der sogenannten Dritten Welt rasch auf die „Entwicklungshöhe" Europas führen zu können. Die Erfahrungen allerdings bereits der ersten Entwicklungsdekade brachten eine ernüchternde Enttäuschung. Im Gefolge dieser Ernüchterung entstanden eine Fülle von Entwicklungstheorien, die je nach Herkunft und Position ihrer Autoren sehr unterschiedliche Analysefaktoren und Zielkonzeptionen enthielten.

In der vollständig überarbeiteten Neuausgabe des „Lexikons Dritte Welt" aus dem Jahr 1989 wird Entwicklung (lediglich erweitert um den Hinweis auf den „Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen" als Entwicklungsziel) in der Linie der seit Anfang der achtziger Jahre geltenden Definition von Dieter Nohlen und Franz Nuscheler beschrieben: Entwicklung ist „die eigenständige Entfaltung der Produktivkräfte zur Versorgung der gesamten Gesellschaft mit lebensnotwendigen materiellen wie lebenswerten kulturellen Gütern und Dienstleistungen im Rahmen einer sozialen und politischen Ordnung, die allen Gesellschaftsmitgliedern Chancengleichheit gewährt, sie an politischen Entscheidungen mitwirken und am gemeinsam erarbeiteten materiellen Wohlstand teilhaben läßt"[4]. Eine solche Definition hat – und man kann mit Martin Büscher sagen: fast alle entwicklungstheoretischen Erklärungsmuster europäischer Provenienz haben als gemeinsames Merkmal „die Perspektive eines wissenschaftlich-technischen Weltbildes... Diese Perspektive läßt die Frage unberücksichtigt, ob überhaupt in einem anderen Kulturkreis ähnliche soziale Werte und Gewohnheiten des Denkens vorausgesetzt werden können."[5] Im Klartext formuliert: So sehr die genannte Definition vielleicht die heute beste Definition sein mag, so sehr macht sie doch deutlich, daß in ihr die europäische Gesellschaft und deren Denkweise Modell gestanden haben. Dies gilt selbst an der Stelle, wo von „kulturellen Gütern" die Rede ist; die (längst vorhandene) Kultur der Partner bleibt dennoch aus dem Blick.

Einige Beispiele können das Gemeinte aus anderem Blickwinkel verdeutlichen. Es fördert durchaus den Zugang zu materiellen und kulturellen Gütern und Dienstleistungen, wenn die Regierung Nigerias im Rahmen ihrer Bemühungen, in Abuja die neue (Verwaltungs-)Hauptstadt des Landes aufzubauen, den Menschen in Zentralnigeria mit massiven wirtschaftlichen und infrastrukturellen Anreizen die Umsiedlung in dieses Gebiet der künftigen Hauptstadt anbot – mit dem Effekt, daß zunächst die wirtschaftlichen Anreize die Bewohner nicht ver-

anlassen konnten, die angestammte Gegend zu verlassen. Die Regierung war mit ihrem Ansinnen erst erfolgreich, als den betroffenen Menschen vertraglich zugesichert wurde, daß ihre bisherigen Lebensorte, die sie von ihren Ahnen ererbt haben und an denen sie ihre Ahnen verehren, auch nach ihrem Weggang unberührt bleiben würden, so daß sie – was für sie in ihrer kulturellen Identität unabdingbar ist – jederzeit an diese heiligen Plätze ihrer Herkunft zurückkehren können. Oder: Es dient der Förderung der Chancengleichheit und der Beteiligung an politischen Entscheidungen, wenn ein Schulzentrum – zumal mit künftiger afrikanischer Leitung – als Mittelpunktschule durch eine europäische Regierung in Westafrika geplant wird. Es muß jedoch nicht verwundern, wenn über lange Zeit kaum Kinder aus den umliegenden Dörfern in die neuentstandene Schule geschickt werden, wurde die Schule doch an einem heiligen Ort gebaut, den man nicht einfach für Alltagsangelegenheiten „verzwecken" durfte.

Die Beispiele mögen noch wenig erklären, aber sie deuten auf ein grundlegendes Problem hin: „Die Nichtberücksichtigung der Anschauungen, Haltungen und Handlungsweisen der allgemein üblichen und kulturspezifischen ‚Selbstverständlichkeiten', damit der ‚Wirklichkeitsebene' (K. Mannheim) eines Kulturkreises, scheint... von wesentlichem Einfluß, wahrscheinlich sogar eine kaum zu überschätzende Ursache der Krise der Entwicklungstheorie und -politik zu sein."[6] In solcher Perspektive sind schon die Begriffe der oben zitierten Definition aufschlußreich: „Soziale und politische Ordnung", „Chancengleichheit", „Mitwirkung an politischen Entscheidungen" und „Teilhabe am erarbeiteten Wohlstand" sind Begriffe, die den Kriterien einer europäischen Vorstellung von Gesellschaft und Ökonomie entspringen – Begriffe, die unter dem Aspekt einer andersartig gestalteten Kultur grundsätzlich hinterfragt, zumindest aber relativiert oder anders formuliert werden müßten. Mit einer solchen oder einer ähnlichen Definition die entwicklungspolitische Diskussion führen, bedeutet, allein in eurozentrischem Denken zu verbleiben. Wenn man sie als theoretischen Hintergrund für praktische Entwicklungszusammenarbeit nutzt, wird man am Ende, wenn auch ungewollt, neokoloniale Entwicklungsinitiativen kaum vermeiden können.

Die leidvollen Erfahrungen und die zahlreichen Fehlschläge der entwicklungspolitischen Zusammenarbeit auf staatlicher und nichtstaatlicher Seite lassen mehr und mehr die Erkenntnis wachsen, daß sehr oft in der Durchsetzung allein eurozentrischer Konzeptionen die betroffenen Menschen in ihrer kulturellen Identität als eigentlicher Bezugspunkt übersehen worden sind – trotz manch anderer Bemühungen. Die zumeist unvorbereitete Konfrontation mit der technologisch-ökonomischen „Überlegenheit" der weißen Kultur hat viele Völker der sogenannten Dritten Welt zusätzlich in politische und ökonomische Schwierigkeiten gestürzt, mehr noch: Die unverstandene und unverkraftete „Überlegenheit" der europäischen Welt bewirkte massive Minderwertigkeitskomplexe, die in erschüt-

ternden Identitätskrisen zum Ausdruck kamen. H. Bosse hat schon im Jahr 1979 darauf hingewiesen, daß Entwicklung deswegen auch die Rückgewinnung des „enteigneten Bewußtseins", der eigenen Geschichte und der kulturellen Identität sei[7]. Peter L. Berger hatte bereits 1974 geschrieben: „Selbst für diejenigen, die am höchst brüchigen Rand der Existenz leben, ist Entwicklung nicht einfach eine Frage verbesserter materieller Bedingungen; sie ist zumindest auch eine Vision eines erlösenden Wandels. Solange man das nicht begreift, bleibt viel von dem, was sich heute in der Dritten Welt abspielt, unverständlich."[8]

Gewiß liegt hier nicht der einzige, aber wohl ein wesentlicher Schlüssel für die Tiefenwirkung des frühen Kolonialismus gegenüber den Völkern der sogenannten Dritten Welt: Die Konfrontation der jeweiligen Kultur, die aus einem grundlegenden religiösen Gesamtbezug lebt, mit der davon gänzlich unterschiedenen europäischen Denk- und Lebensweise mußte das Selbstverständnis, das Lebensgefühl, aber auch die davon nicht abtrennbare religiöse Tradition der betroffenen Völker und mit ihr die ganze eigene Welt ins Wanken bringen. Die „überseeischen Besitzungen" wurden oft den „Mutterländern" einverleibt; diesem Ziel diente vor allem auch die meist sehr effiziente Gestaltung der Administration, des Schul- und Ausbildungswesens, des Wirtschaftens etc.

Was für die Europäer aber ein Eroberungs- und Kolonialisierungsprozeß war, stellte sich für die betroffenen Völker zugleich als eine geistig-religiöse Problematik dar: Die als immens überlegen erfahrene Macht der Weißen war nach ihrem ganzheitlichen Denken nur religiös zu begründen. Solch umwälzende Erfahrung bedeutete für viele Völker der sogenannten Dritten Welt, aber auch der nordamerikanischen Indianerwelt, in gewissem Sinn eine umfassende Krise und Bedrohung, teilweise auch das Ende ihrer Kultur. Leider haben wenige, auch zu wenige Missionare, diese Problematik rechtzeitig erkannt. Heute, in einigem zeitlichen Abstand von den Prozessen der Entkolonisierung, beobachten wir unübersehbare Versuche, die tiefverwurzelten Elemente traditioneller Kulturen zu revitalisieren – ein Prozeß, den man auch als Wiederentdeckung beinahe (oder tatsächlich) verlorener Identität immer deutlicher wahrnimmt.

Auch dieser Situation begegnen die Europäer in der Regel mit Entwicklungstheorien, die nahezu allesamt eben jene die traditionelle Identität prägenden geistig-religiösen Grunddimensionen entweder bewußt ausblenden oder sich als unfähig erweisen, diese Dimensionen mit zu berücksichtigen. Wie kommt es, daß in den Entwicklungsdefinitionen und Entwicklungskonzeptionen zumeist die religiöse Dimension keine Rolle spielt, obwohl es in der sogenannten Dritten Welt praktisch keine Kultur gibt, die nicht in ihren Grundorientierungen religiös zu verstehen ist? Diese Frage führt zu einem knappen Blick auf das Problem der am Entwicklungsgeschehen beteiligten Kulturen.

Ein Ausgangspunkt: unterschiedliche Kulturen

Der Blick zunächst auf die hochindustrialisierten Gesellschaften Europas, für die der sogenannte wissenschaftlich-technische Prozeß ein prägendes Charakteristikum ist, läßt einen wesentlichen Ausgangspunkt europäischer Entwicklung in der mit der Renaissance beginnenden Verschmelzung von Naturwissenschaft und Technik deutlich werden, und zwar dergestalt, „daß hier zum erstenmal die praktische Naturbewältigung *theoretisch* durchdrungen wird“ [9].

Von den vielfältigen Hintergründen in der Geschichte des Abendlands, die diese Entwicklung ermöglichten bzw. förderten, seien nur erwähnt: Zunächst das Aufkommen eines anthropozentrischen Bewußtseins, das heißt die Ablösung einer christlich geprägten Weltsicht, in der der Mensch als *ein* Element des Ganzen seinen Platz hatte, durch ein den Menschen, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstgewißheit ins Zentrum stellendes Selbst- und Weltverständnis. Gerade in Forschung und Technik als ausgezeichneten Feldern seiner Selbstentfaltung vertraut der Mensch zunehmend allein auf seine eigene Schaffenskraft, er begreift Weltgestaltung mehr und mehr als seine ureigene Aufgabe und Chance.

Sodann der Aufbruch zu systematischer Naturerforschung: Der Verlust einer vom christlichen Schöpfungsglauben her eng auf Gott bezogenen Sicht der Welt veranlaßt den Menschen, sich forschend der Welt und vor allem der Natur als Gegenständen seines Erkenntnisbemühens – ohne jeden Bezug zu religiösen Hintergründen – zuzuwenden. Der Chemiker und Philosoph Hans Sachsse hat nicht grundlos darauf aufmerksam gemacht, daß die modernen Umweltprobleme heutiger europäischer Gesellschaften auch durch die besonders bei René Descartes greifbar werdende Trennung der materiellen Natur von ihrem religiös-geistigen Ursprung mitverursacht sind. Ein vordem die abendländische Kultur prägendes Wirklichkeitsverständnis, das die gesamte Schöpfung religiös interpretiert, worin der Mensch gewissermaßen ehrfürchtig der Natur begegnet, wird in einem solchen „technisch-wissenschaftlichen“ und damit experimentellen Zugang zur Natur eher hinderlich. Der geistesgeschichtliche Weg des sogenannten „technischen Zeitalters“ wird in diesem Sinn auch als ein Prozeß der Emanzipation von Religion begriffen; letztere fand im großen Gang des „Fortschritts“ keinen Platz mehr und wurde – wovon wir heute, sozusagen in den „Ausläufern“, Zeitzeugen sind – zunehmend allenfalls zur Privatsache des einzelnen [10].

Im Lauf dieser Entwicklung kam es mit der besonderen Betonung der Rationalität zu einer dichotomischen Unterscheidung zwischen vornehmlich technisch bestimmter Kultur auf der einen und Religion auf der anderen Seite, so daß Alltagsleben und privater Glaube in unterschiedliche, unverbundene „Welten“ auseinanderfielen. In der faszinierenden Fähigkeit zur Dichotomie und Analyse hat der Europäer seine Erfahrungswelt so weit in Sektoren aufgeteilt, daß sie in ihrer Gesamtheit unübersichtlich geworden ist und durch ihre unüberschaubare Kom-

plexität den Eindruck vermittelt, der jeweils wahrgenommene Sektor sei die ganze Wirklichkeit. Das sogenannte Spezialistentum hat neben aller notwendigen Konzentration aufgrund der quantitativen und qualitativen Explosion des Wissens hierin einen wesentlichen Hintergrund: Wer sich allein der Politik, der Forschung, der Wirtschaft verschrieben hat, droht in dem jeweiligen Feld aufzugehen; Techniker drohen von der technischen Welt absorbiert zu werden. Selbst Kultur wird (in einem eingegrenzten Verständnis) ähnlich wie Religion oft als gewissermaßen luxuriöser (Alternativ-)Sektor des ansonsten technisch bestimmten Lebens erfahren, wobei ihr im Unterschied zur Religion eine durchaus allgemeingesellschaftliche Funktion zugebilligt wird.

Demgegenüber läßt sich vor aller notwendigen Differenzierung zunächst generell festhalten: Die (ursprünglichen) Kulturen der sogenannten Dritten Welt unterscheiden in der Regel nicht zwischen Religion und Kultur. Auch wenn es diese Kulturen heute in reiner, ungebrochener Form nur noch selten geben mag: Selbst rascher kultureller Wandel gerade in der sogenannten Dritten Welt kann die jeweilige religiöse Verwurzelung der Menschen nicht ohne weiteres aufheben – viele der betroffenen Menschen in Afrika, Asien und Lateinamerika wollen dies auch ausdrücklich nicht. Religion bildet eine wesentliche Ressource ihres Lebens. Damit wird am Ausgangspunkt jedweder Entwicklungsbemühung (und damit jedweden Entwicklungsverständnisses) ein fundamentaler kultureller Unterschied zwischen den industrialisierten Gesellschaften und den Völkern der sogenannten Dritten Welt deutlich. Für die Begegnung mit den afrikanischen Kulturen hat Martin Büscher diesen Sachverhalt einprägsam dargestellt: „Es heißt, daß ein Besucher nach einer Woche in Schwarzafrika ein Buch, nach einem Monat einen Aufsatz, nach einem Jahr dann gar nichts mehr schreiben kann, weil erst dann langsam begreiflich wird, worin und in welchem Ausmaß Kulturunterschiede bestehen". Bezogen auf das Thema Entwicklung heißt dies: „Ein angemessenes Verstehen von Problemen der Wirtschafts- und Entwicklungspolitik kann nur durch den Versuch erfolgen, afrikanische Weltanschauung und Religion mit in die Analyse einzubeziehen." [11]

Allerdings eröffnen sich damit nicht zu unterschätzende hermeneutische Probleme: Aufgrund der geschilderten Dichotomisierung und Segmentierung unseres Verstehens von Wirklichkeit wird es für uns Europäer außerordentlich schwierig, jenen ganzheitlichen, Religion und Kultur verbindenden Zugang zur Wirklichkeit bei vielen Völkern der sogenannten Dritten Welt angemessen zu begreifen. So kann es zumeist nur um den Versuch einer (mit europäischem Wirklichkeitsverständnis) vergleichenden Beschreibung gehen. Dazu sollen einige wenige, das Gemeinte andeutende, wenn auch die Sache nur unzulänglich treffende Hinweise genügen: Für viele Kulturen der sogenannten Dritten Welt ist in ihrer Wirklichkeitserfassung nicht die Rationalität, sondern die Intuition maßgebend. Dies bedeutet nicht, daß die Rationalität ausgeschaltet sei, vielmehr

ist sie der Intuition gewissermaßen nachgeordnet. Intuitive Wirklichkeitserfassung meint die Erfahrung und Erfassung der Wirklichkeit als ganzer, in der eine Unterscheidung des Lebens in zusammenhanglose Sektoren nicht möglich ist. Wo die traditionellen Wurzeln des Lebens nicht verstellt sind, wird in der sogenannten Dritten Welt Kultur zumeist als Ausgestaltung der gesamten geistig-religiösen Welt bis in die Gegebenheiten der Ökonomie, der Technik usw. gesehen; Kultur als die Gesamtheit des Lebens eines Volkes ist in solcher Perspektive zutiefst religiös begründet und verwurzelt.

Dies zeigt sich in afrikanischen Kulturen etwa im Verständnis der Zeit, die nicht lineare Ausdehnung von vorgegebenen, planbaren Intervallen, sondern vor allem aus der Erfahrung der Vergangenheit gelebte, ereignisbezogene Gegenwart bedeutet. Solches Zeitverständnis ist nur aus einem spirituellen Weltbild auf der Grundlage einer religiös verstandenen Lebensordnung zu begreifen, die alle Bereiche des Lebens in einer geistigen, auf das Göttliche bzw. auf Gott gründenden, über die Ahnen vermittelten, Mensch, Tiere, Pflanzen und die gesamte Weltwirklichkeit einbeziehenden Wirklichkeitserfassung festmacht.

In solcher Sichtweise ist die Individualität des einzelnen Menschen eher ein sekundäres Charakteristikum; ihm gegenüber bildet die menschliche Gemeinschaft das Zentrum des spirituellen Weltbilds. Zunächst ist der einzelne vor allem der Verwandte und Zeitgenosse vieler anderer Menschen. Gerade in der Respektierung der traditionellen Werte und Gebräuche dieser Gemeinschaft findet er Sicherheit für sich selbst. „Du kannst nur Mensch sein durch den anderen", so sagt ein afrikanisches Sprichwort. Nicht selten werden deswegen auch in Afrika nicht nur die leiblichen Eltern mit Vater und Mutter angesprochen, sondern etwa auch deren jeweilige Geschwister bzw. überhaupt jene im konkreten Sozialgefüge, die der Generation der leiblichen Eltern zugehören.

Solche möglicherweise zunächst abstrakt wirkende Rede von der ganzheitlich-religiösen Sicht der Kultur in vielen Völkern der sogenannten Dritten Welt läßt sich an sehr konkreten Erfahrungen verdeutlichen: Es gibt zum Beispiel in Madagaskar Viehzüchterkulturen, in denen beim Tod des Besitzers die Herde geschlachtet wird; sie wird verkauft, und aus dem Erlös wird dem Besitzer ein Grabmal errichtet, das in seiner Schönheit und Ausgestaltung den Zugang des Besitzers zu den Ahnen sicherstellt. In anderen Kulturen wird das Haus des Toten vernichtet und sein Besitz mit ins Grab gegeben; sie sind ohne den Besitzer sinnlos geworden. Auch in der Begegnung mit der europäischen Kultur zeigen sich Konsequenzen:

„In Unkenntnis der verwandtschaftlichen Beziehungen konnte es vorkommen, daß weiße Arbeitgeber schwarze Mitarbeiter als gemeine Lügner entließen, weil diese zum zweiten Mal um Urlaub zur Beerdigung ihres Vaters baten. Für das Verhältnis von Wettbewerbsverhalten und afrikanischem Gemeinschaftsethos ist auch der Bericht über ein typisches westliches Spiel und seine Regeln ein Beispiel. Beim Brettspiel ‚Malefiz' gilt es, eine eigene Spielfigur vor den Figuren der anderen ‚Gegner'

ins Ziel zu bringen und dabei mit Barrikaden deren Weg zu erschweren und zu blockieren. Nach kurzer Erläuterung des Spiels und einiger Spielzeit änderten afrikanische Studenten die Regeln in der Form, daß die Figur eines Mitspielers nicht hinausgeworfen werden darf, daß die Barrikaden so zu setzen seien, daß sie möglichst wenig hinderlich sind, und durch die Festlegung, daß derjenige gesiegt haben würde, der zuerst alle, statt nur eine der Figuren ... ins Ziel gebracht hat." [12]

Ausdrücklich ist darauf hinzuweisen, daß die hier vornehmlich in Bezugnahme auf afrikanische Kulturen beschriebene religiöse Verwurzelung als zentraler Bestimmungsfaktor von Kultur in der sogenannten Dritten Welt in den unterschiedlichen Kulturen wiederum sehr verschieden ausgeprägt ist. Die geistigen Welten Afrikas, Lateinamerikas, Asiens und Ozeaniens – wenn man so generell überhaupt formulieren darf – unterscheiden sich bekanntlich erheblich. Es sei immerhin erwähnt, daß selbst für jene Kulturen, die etwa von Hinduismus und Buddhismus geprägt sind, wenn auch inhaltlich ganz andere, so doch nicht unvergleichbare Zusammenhänge gelten. Zum Beispiel wird ein Hindu überrascht reagieren, wenn man ihm gegenüber einfach von Entwicklung sprechen wollte, da es für ihn angesichts der Komplexität und der umfassenden religiösen Gültigkeit der Hinduwelt keine Entwicklung geben kann, die von außen kommen könnte. Mit Hindus über Entwicklung sprechen, erfordert sonach Gesprächspartner, die mit ihnen als Hindus gemeinsam klären können, was mit Entwicklung gemeint ist – dies aber ist offenbar ohne eine subtile Kenntnis des Hinduismus nicht möglich.

Auch die Begegnung etwa mit der Kultur der nordamerikanischen Indianer ist – wie die oft zitierte beeindruckende Rede des Häuptlings Seattle vor dem amerikanischen Senat beispielhaft dokumentiert – überhaupt nur möglich in einer Annäherung an die tiefreligiös geprägte Geisteswelt dieser Menschen, welche die Dimension jenes Frevels überhaupt erst erahnen läßt, als der das Eingreifen in die indianische Umwelt verstanden worden ist.

Noch schwieriger, aber damit auch die hier geschilderten Zusammenhänge verschärfend, stellt sich das Beispiel lateinamerikanischer Indianerreligionen (etwa in Mexiko, Guatemala, Peru) dar, wo nach den teilweise kulturzerstörenden Folgen der Kolonialisierung eine Annäherung an die oft nur noch rudimentär vorhandenen Elemente beinahe „versunkener Kulturen" überhaupt erst möglich ist, wenn die betroffenen Menschen zunächst Mut und Kraft finden, die verheimlichte und verdrängte eigene kulturelle Grundlage, die in einer vermutungsweise großartigen religiös-kulturellen Zugangsweise zur Welt wurzelt, wiederaufzunehmen. Es wäre in hohem Maß aufschlußreich, dem Zusammenhang von Kultur, Religion und Entwicklung in den mehrfach gebrochenen Gesellschaften Lateinamerikas im einzelnen nachzugehen; insbesondere auch der Frage, wie sich die Begegnung bzw. das Aufeinanderprallen weit verzweigter und sehr unterschiedlicher religiös-kultureller Traditionen in der Geschichte Lateinamerikas bis in die komplexen aktuellen Probleme dieses Kontinents auswirken.

Neuorientierung der Entwicklungskonzeptionen

Aus all diesen Hinweisen läßt sich näher bestimmen, was mit Religion als wesentlichem integrierten Bestandteil von Kultur in der sogenannten Dritten Welt vornehmlich (wiederum in europäischer Interpretationsbemühung) gemeint ist. Religion bedeutet das letztlich Verbindliche, Unbedingte für das Leben, das dem Menschen erst die Orientierung in seinem Dasein erlaubt und ohne das er sich selbst und seine Identität aufgeben müßte. Wenn Religion und Kultur untrennbar miteinander verwoben sind, wenn im Wandel der Kulturen dieses Verhältnis zwar verändert, nicht aber einfach aufgelöst wird, und wenn Menschen ihre Lebenswirklichkeit auch nach langen Phasen der intensiven Begegnung mit europäischem Denken (wie zum Beispiel in den Philippinen) aus diesem differenzierten religiös-kulturellen Kontext interpretieren, dann darf Entwicklungszusammenarbeit an diesen Gegebenheiten nicht achtlos vorübergehen. Entwicklungskonzeptionen, die sich dieser bedeutsamen Dimension des Lebens in den Partnerländern verschließen, reduzieren die Wirklichkeit der Menschen in unzulässiger Weise.

Wenn – was weitgehend unumstritten ist – vor allem die Menschen vor Ort selbst Entwicklung gestalten sollen, dann ist im Blick auf die Partner und die Unterschiedenheit ihrer Kulturen eine wesentliche Korrektur und Neuorientierung unseres Entwicklungsverständnisses dringend angezeigt. Unabhängig von der Frage, ob sich die jeweilige konkrete Religion förderlich oder hinderlich für Entwicklung auswirkt (und was dies nochmals für eine mögliche Entwicklung von Religion selbst bedeutet), muß Entwicklung in Kulturen der sogenannten Dritten Welt zunächst grundsätzlich auf ihrem geistig-religiösen Hintergrund gesehen werden. Sonst geht sie an den betroffenen Menschen weitgehend vorbei – mit der Folge erheblicher Verwerfungen. Wo diese geistig-religiöse Dimension nicht beachtet wird, kann vielleicht ein ökonomischer Fortschritt, nie aber wirkliche Entwicklung realisiert werden, die von verantwortlichen Menschen und aus ihrer Identität heraus gestaltet und getragen, letztlich auch innerlich bejaht wird.

Daß bereits die Akzeptanz der Bedeutsamkeit dieser religiös-kulturellen Entwicklungsbedingungen für viele in Europa – im Umfeld eines beachtlichen öffentlichen Bedeutungsverlusts von Religion (trotz neuer Bedeutsamkeit von meist privater Religiosität) – problematisch erscheinen und eher distanzierte Skepsis auslösen mag, ist die eine Seite. Die andere ist die Konfrontation mit der dramatischen Frage, was gegebenenfalls an die Stelle der traditionellen religiös-kulturellen Werte in den Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt treten soll, wenn in Europa entworfene Entwicklungsstrategien einfach Religion übersehen und – wenn auch nicht immer intentional, so doch zumindest faktisch – den religiös geprägten Dimensionen der Kultur im Entwicklungsprozeß kaum Relevanz zukommen lassen. Diese Frage erhält ihre Brisanz schon im Blick auf die ambivalente Bilanz bisheriger Entwicklungsarbeit, mehr noch hinsichtlich

der offenkundig hohen menschlichen Kosten nicht angepaßter Entwicklungsprozesse in Afrika, Asien und Lateinamerika, nicht zuletzt aber auch aus der Erfahrung des Orientierungsverlusts in europäischen Gesellschaften selbst.

Damit ist aber eine beachtliche Herausforderung an das entwicklungspolitische Engagement jener impliziert, die selbst in einer von Wissenschaft und Technik gestalteten Kultur leben und von ihr geprägt sind; dies gilt – was hier nur vorläufig festgehalten werden kann – nicht zuletzt auch für das kirchliche Engagement[13]. Eine unzweifelhaft notwendige Neuorientierung der Entwicklungszusammenarbeit, die mehr denn je den Menschen konkret dienen und von ihnen vor Ort gestaltet werden soll, kann sich indes dieser Herausforderung nicht entziehen.

ANMERKUNGEN

[1] Weltentwicklungsbericht 1990 der Weltbank (Washington 1990) 1. [2] Ebd. 2.

[3] M. Büscher, Afrikanische Weltanschauung und Tiefenstrukturen der Probleme wirtschaftlicher Entwicklung. Zu Inhalt und Bedeutung kultureller Faktoren in der Entwicklungspolitik (Mskr. St. Gallen 1988) 25 f.

[4] D. Nohlen, Art. Entwicklung/Entwicklungstheorien, in: Lexikon Dritte Welt (Reinbek 1989) 197.

[5] M. Büscher, a. a. O. 1 [6] Ebd. 1 f.

[7] H. Bosse, Diebe, Lügner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt (Frankfurt 1979) 10.

[8] P. L. Berger, Welt der Reichen, Welt der Armen (München 1976) 34.

[9] K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft (Freiburg [2]1979) 363 f.; vgl. zum folgenden: A. J. Buch, Technischer Fortschritt und Zukunft der Gesellschaft. Zu einem Grundproblem der Technik-Diskussion, in: ZkTh 109 (1987) 48–68.

[10] G. L. Müller, Der Auf-gang Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein. Eine Alternative, in: Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, hrsg. v. A. J. Buch, H. Fries (Düsseldorf 1981) 24–50.

[11] M. Büscher, a. a. O. 3 (Anm.), 2.

[12] Ebd. 11 f., dort unter Hinweis auf Th. Sundermeier, Die Ehrfurcht vor dem Menschen. Bestimmende Elemente der afrikanischen Ethik, in: Lutherische Monatshefte 6 (1977) 275–278.

[13] Vgl. dazu: A. J. Buch, Entwicklung und Evangelisierung. Vorüberlegungen zu einer vernachlässigten Problematik, demnächst in dieser Zeitschrift.

Eugen Biser

Der Weg durch die Nacht

Die aktuelle Zeitdeutung Gertrud von le Forts

Im Erscheinungsjahr des zweiten Teils ihres Schweißtuch-Romans, der nach vielen Mißhelligkeiten unter dem Titel „Der Kranz der Engel" 1946 herauskam und seiner Autorin in der Folge unerwartet heftige Anfeindungen eintrug, trat Gertrud von le Fort eine Schweizreise in der Absicht an, um Verständnis für ihre unter den Auswirkungen des Krieges schwer leidende Heimat zu werben. Im folgenden Jahr erschien erstmals der Text ihres Vortrags „Unser Weg durch die Nacht" (1947), den sie zu diesem Zweck für ihre Schweizer Freunde verfaßt hatte[1]. Dabei legte sie es nicht etwa, wie man vermuten könnte, darauf an, den von den Schrecken des Bombenkriegs und der Flüchtlingsnot Verschontgebliebenen einen Eindruck von dem im Nachkriegsdeutschland herrschenden Elend zu vermitteln; vielmehr ging es ihr um eine Vergegenwärtigung jener außergewöhnlichen Erfahrungen, die sie – und Gleichgesinnte – in der durch das Dritte Reich und seine Folgen heraufgeführten Situation gewonnen hatten. Gleich zu Beginn ihrer Rede zieht sie die Summe aus diesen Erfahrungen in einer Kadenz von Bildern von hoher dichterischer Kraft. So glücklich sie wäre, wenn ihr Welterfahrungen dieser Art erspart geblieben wären, könne sie in der Rückschau auf das Durchlittene nur dankbar sein:

„Denn nicht nur der lichte Tag, auch die Nacht hat ihre Wunder. Es gibt Blumen, die nur in der Wildnis gedeihen, Sterne, die nur am Horizont der Wüste erscheinen. Es gibt Erfahrungen der göttlichen Liebe, die uns nur in der äußersten Verlassenheit, ja am Rande der Verzweiflung geschenkt werden."

In der Folge bezeichnet sie es als das Auszeichnende dieser Erfahrung, daß alle Werte in den Aspekt „der Vergänglichkeit und des Gerichtes" gerückt worden seien. Das habe die Auflösung und den Zusammenbruch der „mittleren Erscheinungsformen" zur Folge gehabt; denn die – damit zunächst gemeinten – „geordneten Zustände" gäben nun einmal „nicht die Maßstäbe ab für die letzten Möglichkeiten, die im Untergrund der Dinge schlummern". Wie der Fortgang des Vortrags deutlich macht, versteht die Dichterin unter diesen „letzten Möglichkeiten" extrem entgegengesetzte Tatbestände: auf der einen Seite die ständig drohende Gefahr des Abgleitens der Verhältnisse und Menschen in jenen Abgrund, den das Wort vom metaphysischen Geheimnis des Bösen, dem „mysterium iniquitatis", meint; auf der anderen Seite aber auch die in der Konfrontation mit der „hemmungslosen Bosheit" gewonnene Fühlung mit dem noch unendlich

größeren Abgrund der Liebeswirklichkeit Gottes. Im Erlebnis der äußersten Unmenschlichkeit habe sich, wie sie ausdrückt, „ein neues Verhältnis zur Liebe" eingestellt, fast möchte sie sagen: „eine ganz neue Liebe zur Liebe".

Die Weltgestalt

In diesen Sätzen bekundet sich nicht nur die Persönlichkeit der Dichterin, die in der Art, wie sie die nationalsozialistische Schreckenszeit beschwört und zu ihr Stellung nimmt, ein unwillkürliches Selbstzeugnis ablegt; vielmehr spricht sie in ihnen mittelbar auch von ihren dichterischen Intuitionen und Einsichten. So entsteht der Eindruck, als benutze sie in den Worten ihres Vortrags die Summe ihres dichterischen Werks als Schlüssel zu den dunkelsten Jahren deutscher Geschichte, ja des Daseins insgesamt. Deshalb können ihre Worte aber auch im Gegensinn gelesen werden; und dann eröffnet sich von ihnen aus ein Zugang zu den zentralen Einsichten, die sich in ihrem Werk niederschlugen. Es sind Einsichten, die an den Grund der Dinge oder, was dasselbe besagt, an den Sinn des Daseins rühren. Daß es sich dabei um schmerzlich erlittene, im Bruch mit den gängigen Vorstellungen gewonnene Einsichten handelt, läßt der Zusatz erkennen, mit dem sie den Satz erläutert, wonach alle Werte „unter den letzten Aspekten der Vergänglichkeit und des Gerichtes erblickt" worden seien: „ein unermeßlicher Gewinn, freilich bezahlt durch zunächst erschütternd schmerzliche Wandlungen unseres bisherigen Weltbildes".

Wenn man diesen Satz voll gewichtet, spricht er von einer Revision des gängigen Weltbilds, zu der es durch die ungeheure Leiderfahrung der Schreckenszeit kam. In aktualisierender Sprache weist die Dichterin damit aber auf ihr eigenes Daseinsverständnis hin, das ihrer Überzeugung nach von vornherein in einem inneren Bezug zum Zeitgeschehen stand. Dabei erhebt sie keineswegs den Anspruch, als vermittle sie in ihren Dichtungen ein „neues" Bild von der Ordnung der Dinge, wohl aber ist sie davon überzeugt, daß der Blick des Dichters tiefer dringt als die Erschließungskraft der philosophischen Vernunft und demgemäß auch Wesentlicheres zutage fördert als die von ihr gebotene „Weltorientierung". Und dies nicht nur aufgrund einer intensiveren Schaukraft, sondern mehr noch der Bereitschaft, auch auf das hinzuschauen, wovor der durchschnittliche Sinn zurückschreckt: auf die Nachtseite des Daseins mit ihrem Grauen. Das aber ist, mit einem Wort gesagt, die Vergänglichkeit des Seienden, also die Tatsache, daß alle Dinge und Verhältnisse in jene Möglichkeit hinein offenstehen, die immer auch die Möglichkeit ihres Endes und Untergangs ist. Le Fort läßt diese Einsicht zahlreiche Gestalten ihrer Dichtung gewinnen, am deutlichsten jedoch die beiden Titelfiguren des Schweißtuch-Romans und der Novelle „Die Letzte am Schafott". Von der unstillbar geängsteten Blanche, die am Ende ihres Leidenswegs zu

einem lebendigen Beweis der sieghaften Macht der ewigen Liebe wird, heißt es eingangs:

„Es war, als schwebe dieses bedauernswerte kleine Leben in der beständigen Erwartung irgendeines grauenvollen Ereignisses, dem es, ähnlich jenen kleinen, kranken Tieren, die mit offenen Augen schlafen, nur durch unausgesetzte Wachsamkeit entgehen könne, oder als reiche sein großer, erschrockener Kinderblick durch das feste Gefüge des gesicherten Daseins überall in eine entsetzliche Zerbrechlichkeit hinab."

Aufgegeben ist hier das durchschnittliche Weltbild, weil inmitten der scheinbar festgefügten Ordnung eine „entsetzliche Zerbrechlichkeit" zum Vorschein kommt. Sofern die Dinge einen Halt zu bieten scheinen, kommt dieser dadurch zustande, daß sie sich – nach Art einer freischwebenden Konstruktion – in ihrer Hinfälligkeit gegenseitig abstützen. Das aber hat zur Folge, daß schon eine vergleichsweise geringfügige Verschiebung der Gewichtsverhältnisse genügt, um das Ganze zum Einsturz zu bringen.

Damit ist die Sinnfrage fürs erste negativ entschieden. Weder in den Dingen selbst noch in ihrem gegenseitigen Verhältnis liegt ein verläßlicher Sinn, auf den man aufbauen und an den man sich halten könnte. Dennoch ist das Weltbild der Dichterin alles andere als pessimistisch. Anders als die in manchen Zügen an sie erinnernde Dichtung Dostojewskijs ist sie nicht versucht, durch das Votum ihrer Leitfiguren das „Entrittsbillett" in eine Welt zurückzugeben, deren Existenz durch das Leiden Unschuldiger erkauft ist. Unter dem Titel „Die Unschuldigen" hat sie dem schon in der Novelle „Das Gericht des Meeres" angesprochenen Schicksal der im Zweiten Weltkrieg hingemordeten Kinder sogar eine eigene – nach ihrer Auskunft während eines Fieberanfalls niedergeschriebene – Erzählung gewidmet, die aber, trotz des von ihr beschworenen Grauens, gerade nicht für die Ablehnung der Welt, sondern für die Beantwortung ihrer Schrecknisse durch Geduld und Erbarmen plädiert.

Daß bei le Fort ganz andere als pessimistische Motive ins Spiel kommen, geht vor allem daraus hervor, daß dasselbe Bild, das sich Blanches erschrecktem Kinderblick darstellt, nach dem Urteil der Dichterin auch im Gebet gewonnen wird. In diesem Zusammenhang bemerkt der Berichterstatter der auf Blanches Ende hintreibenden Ereignisse:

„Ich erinnere mich noch sehr deutlich aus meinen Kindertagen an dieses eigentümliche Absinken im Gebet gleichsam durch alle Stockwerke des Seins bis – sagen wir – auf jenen Grund der Dinge, wo kein Fallen mehr möglich ist."

Ohne dem Zusammenhang Gewalt anzutun, könnte man daraus geradezu ein Wechselverhältnis konstruieren. Danach wäre die Angst ein unvollständiges, sich im Nichts verzehrendes Gebet und dieses die zu Ende gebrachte, bis auf den Grund der Dinge durchgehaltene Angst. Nicht zuletzt schlägt diese Wechselbestimmung für die Frage nach der Erkenntnistheorie der Dichterin zu Buch. Sensorium für das Wissen um das Strukturgesetz und den Aufbau des Daseins ist für sie nicht der Intellekt, sondern das „aufgeschreckte", durch die Angst hellsichtig

gewordene und „auferweckte", zur Gottesführung bereite Herz. Ihm – und nur ihm – steht der „Abgrund" im Grund aller Dinge vor Augen. Es ist der nichtige Abgrund, in den alles, wie die Angst befürchtet, auch das scheinbar Dauerhafteste, versinkt. Und es ist der Abgrund jenes Nichts, in welchem alles, wie dem Gebet bewußt wird, seinen schöpferischen Anfang nahm.

Daraus ergibt sich auch schon eine erste Antwort auf die Sinnfrage, wie sie sich im Werk der Dichterin stellt. „Sinn" ist für sie nichts Vorfindliches, das man beschreiben, definieren oder gar dingfest machen könnte. Sinn ereignet sich vielmehr dort, wo es mit den Dingen zu Ende geht, wo sie ihre innerweltliche Kontur verlieren und doch auf endgültige Weise aufgehoben sind. „Sinn" ist somit in den Augen der Dichterin jener „Mehrwert", der dem Seienden insofern eignet, als es eine von seiner Faktizität nicht eingelöste Verheißung enthält, eine über seine Leistung hinausgehende Hoffnung erweckt. Wer diesem Mehrwert nachspürt, hat die Sinnfrage gestellt; wer ihm auf die Spur kam, hat die Antwort auf sie gefunden.

Der Umschwung

Wie sich der Vorgang dieser mit dem Herzen unternommenen Sinnsuche abspielt, hat die Dichterin in einer der großartigsten Szenen aus dem ersten Teil des Schweißtuch-Romans, der nach Erscheinen des zweiten Teils „Der römische Brunnen" betitelt wurde, beschrieben. Veronika, die Titelheldin des Werks, hat sich mit ihrem Dichterfreund Enzio im nächtlichen Rom verlaufen und sieht sich unversehens einer Welt der sich auflösenden Formen und Konturen gegenüber:

„Alles schien seiner Augenblicklichkeit schon halb entkleidet und wie eingetaucht in eine fremdartige Ungewißheit, als sei es bloße Spiegelung eines unerkennbaren Dahinter. Zuweilen wurde die Ungewißheit so zauberhaft, daß es war, als würden die Gebäude, an denen wir vorübergingen, lautlos abgebrochen oder aufgeschoben; Hintergründe öffneten sich, als hingen da in den sichtbaren Mauern gleichzeitig viele andere Mauern schleierhaft übereinander: Erscheinungen von Gebäuden, zart, grau, wie Häute eine über die andere gezogen und eine von der anderen ablösbar; immer feiner, immer dämmriger, immer unsichtbarer werdend, schienen sie wie in der Unerkennbarkeit eines Anfanglosen zu zerschweben, um dann plötzlich doch wieder zu neuen Formen zusammenzufließen."

Wer der Frage nach seinem Daseinssinn nachgeht, läßt sich auf ein Wagnis ein, das mit der Welt auch seine eigene Existenz erfaßt. Darum setzt sich die Weltentfremdung, in welche die Nachtwanderung hineinführt, übergangslos in eine Identitätskrise fort:

„Und auch wir waren (nur wie eine dieser Verwandlungen) von unserem Einzelsein gelöst, nicht nur von unseren Körpern, sondern auch von unseren Seelen, bloßen Witterungen gleich, zusammengeflossen mit dem einzigen großen, dumpfen Bewußtsein oder Unbewußtsein dieser schönen, wilden schauerlichen Welttiefe."

Doch ist dieser Ablösungsprozeß nur die Bedingung dafür, daß jenseits aller greifbaren Gestalten der letzte Sinngrund sichtbar wird. In der Nachtwanderung

des „Römischen Brunnens" geschieht das in der Form, daß die Liebenden plötzlich den aus der Finsternis aufleuchtenden Lichteraltar des offenen Petersdoms wahrnehmen, auch wenn ihnen die Identität des Geschauten erst allmählich zu Bewußtsein kommt:

„Aber plötzlich war es, als würde das dunkle Geström, in das wir verspült waren, von einem Pfeil durchbohrt und stünde still: Etwas Strahlenhaftes drang in meine Augen. Eine Monstranz von unbegreiflicher Größe stand wie die Vision eines riesigen Sternes, mitten aus der Nacht emporgestiegen, vor uns. Mit feierlicher Ruhe drang ihr Licht nach allen Seiten in die Finsternis ein, die vor ihm zurückzuweichen schien: Ich sah es noch halb im Traum, aber doch wieder mit meinen eigenen Augen ... Plötzlich erkannte ich den Baldachin Sankt Peters. In diesem Augenblick blitzte ein Gefühl in mir auf, als wäre ich durch die ganzeWelt gegangen und stünde nun vor ihrem innersten Herzen."

Anders als die Fragen der theoretischen Vernunft wird die Sinnfrage nicht gelöst, sondern dem Fragenden durch einen seiner Suche antwortenden Vorgang abgenommen. Der Seins- und Lebenssinn wird gefunden, indem er sich zeigt. Man muß sich zu ihm hinführen lassen; denn er gehört zu jenen letzten Gegebenheiten, die man nicht der denkerischen Anstrengung, sondern nur einer unerhoffbaren Gewährung verdankt. Wer sich auf die Sinnsuche begibt, muß in diese Umwandlung seiner Intentionen einwilligen. Er muß wissen, daß er als Suchender ging, um als ein Beschenkter zurückzukommen.

Der Geschichtsgrund

Der an die Schweizer Freunde der Dichterin gerichtete Vortrag handelt in erster Linie von einer Geschichtserfahrung, wenn freilich auch so, daß darin ihr spezifisches Weltverständnis zur Sprache kommt. Dennoch liegt der Hauptakzent auf der Geschichte, zumal es sich um jenen Zeitabschnitt handelt, in dem sich für sie die Summe aller möglichen Geschichtserfahrung sammelte. Darauf deuten die Aussagen über die Hinfälligkeit der gewohnten Ordnungsformen ebenso hin wie die Bemerkungen über die Konfrontation mit den Mächten der Unmenschlichkeit und des Bösen, vor allem aber auch die Eingangsworte von den „Erfahrungen der göttlichen Liebe", wie sie nur „in der äußersten Verlassenheit", ja am Rand der Verzweiflung geschenkt werden. Denn Geschichte ist für die Dichterin nur vordergründig das Spiel und Widerspiel politischer Mächte und Aktionen, hintergründig und wesentlich jedoch die Auseinandersetzung zwischen der immer wieder durch menschliche Selbstherrlichkeit und Untreue zum Zug kommenden Macht des Bösen und dem Geheimnis jener Liebe, die ihre reinsten Siege in den Schwachen und scheinbar Erliegenden erringt. Insofern sind die Menschen und Institutionen nur die Vordergrundakteure der Geschichtsabläufe; denn im Medium ihrer Aktionen und Gegenzüge spielt sich ein ungleich größerer Konflikt ab, der sich auf den Sinn der Geschichte selbst bezieht. Und der wird zwischen dem liebenden Gott und den Mächten der Finster-

nis, verkörpert durch ihre nihilistischen Agenten, ausgetragen. Indem Gott Mensch wurde, hat er sich auf dieses tödliche Spiel eingelassen. Deshalb nimmt es mit der Menschwerdung Christi – und ihren Vorausschattungen in vorchristlich-archaischer Zeit – ebenso seinen Anfang, wie es mit der Wiederkunft Christi endet. In diesem Rhythmus wird es immer wieder durchgespielt. Darin haben die einzelnen Epochen ihr Maß, darin ereignet sich ihr Sinn.

Mehr noch als durch formelle Aussagen wird dies durch den inneren Zusammenhang des le Fortschen Werks bestätigt. Wenn man den Gedanken einer inneren Disposition der Zeiten, die sich an der Abfolge der Lebensstadien Jesu bemißt, an ihre Dichtung heranträgt, ordnet sich die große Mehrzahl der Erzählungen zwanglos dem damit gefundenen Ordnungsschema zu. In aller Form wird das durch den Ordensoberen der geängsteten Blanche zum Ausdruck gebracht, der sich durch den Gedanken leiten läßt, daß sich der fortlebende Christus „gegenwärtig gleichsam im Garten Gethsemane" befinde. Demgemäß kreist die gesamte Novelle um das Mysterium der Todesangst Jesu, in das die zunächst ganz neurotisch anmutende Angst Blanches Zug um Zug aufgehoben wird. Ähnliches gilt von der der Geschichte Blanches in vielfacher Hinsicht zugeordneten Erzählung „Die Abberufung der Jungfrau von Barby" (von 1940), nur daß die Geschichte der ewigen Liebe hier bereits ihr äußerstes Stadium erreicht hat und in die Nacht von Golgota eingetreten ist. Demgemäß weiß sich die Mystikerin so sehr jedes inneren Besitzes entkleidet, ja selbst des ihr eingestifteten Gottesbilds beraubt, daß sie von ihrer Liebe sagen kann, sie sei dazu bestimmt, mit den Gottlosen zusammen denselben Kelch der Gottesverlassenheit zu trinken und wirklich zu sterben. Dem entspricht der Anblick, den sie im Tod bietet:

„So lag sie da, zu ihren Füßen das zerbrochene Kruzifix, gleichsam im Sterben noch von ihrem Gottesbild verlassen und doch in der Verlassenheit von jenem Gottesbilde selbst zum Bild geworden – zum Bild der göttlichen Verlassenheit."

Von diesem Tiefpunkt aus läßt sich die mystische Geschichte nach beiden Richtungen verfolgen: sowohl zurück zu ihrem Ausgangspunkt als auch voraus zu ihrem Ziel und Ende, das mit der Wiederkunft Christi erreicht wird. Von den Schauern des Jüngsten Gerichts, aber auch von der in diesem Gericht erfahrenen Gnade berichten sowohl die Erzählung „Die Consolata" (von 1947) als auch die Schlußszene der „Magdeburgischen Hochzeit" (von 1938). Nur verhalten spricht das erzählerische Werk der Dichterin dagegen vom Ostergeheimnis, das aber doch vernehmlich genug in den Erzählungen „Die Opferflamme" (von 1938) und „Die Tochter Farinatas" (von 1940) anklingt. Ebenso behutsam gehen auch zwei Werke auf das Mysterium der Menschwerdung ein. Wie eine Episode des Aufatmens in dem waffenklirrenden „Papst aus dem Ghetto" (von 1930) wirkt zunächst die Szene, in der die Schwester des schismatischen Papstes, die blinde Trophäa, in der Palastkapelle ihres Bruders auf die auf dem Altar liegende Figur des Jesuskindes stößt und sich dabei buchstäblich in das Mysterium der Mensch-

werdung Gottes hineintastet. Noch deutlicher ist sodann die bewegende Erzählung „Das Gericht des Meeres" (von 1941), die das Schweigen der Verantwortlichen zu den Morden an Unschuldigen und Hilflosen – ein zur Entstehungszeit der Novelle hochaktuelles Thema – in eine Szene aus der europäischen Frühgeschichte zurückspiegelt, in das Morgenrot des Inkarnationsgeheimnisses getaucht. Als Anne, die barmherzige Heldin der Geschichte, sich unfähig fühlt, das Kind des feindlichen Königs, an dem sie stellvertretend Rache üben soll, in den Tod zu singen, weiß sie sich vom Forum der unerbittlichen Gerechtigkeit, die sich im Bild des windstillen Meeres spiegelt, insgeheim an eine höhere Instanz verwiesen:

„Sie fühlte, daß sie vor dem Meere schuldig war, allein sie fühlte keine Reue. Es war ihr, als sei sie einem anderen Richter unterworfen, allmächtig wie das Meer, heilig wie das Meer, aber nicht nur gerecht wie jenes, sondern auch erbarmend wie ihr eigenes Herz – es war ihr, als sei Gott hinfort Mensch geworden."

Auch in der Aufreihung dieser Szenen kommt eine Sinnlinie zum Vorschein. Mit dem Versuch, sie nachzuzeichnen, geht die Dichterin freilich ganz eigene Wege. Denn diese Linie entspricht nicht – oder doch nicht gleichsinnig – der jüdisch-christlichen Vorstellung von einer zielgerichteten und dadurch trotz aller Rückschläge sinnvollen Geschichte. „Sinn" findet sich für le Fort in der Geschichte vielmehr insofern, als Gott durch die Menschwerdung Christi in sie eintrat und dadurch selbst eine „Lebensgeschichte" auf sich nahm. Seitdem steht alles Geschehen in einer einzigartigen Affinität zu ihm. Seitdem gibt es keine wirkliche Vergeblichkeit mehr. Selbst Angst und Tod schaffen, im Geist der Ergebung hingenommen, die Möglichkeit von Heil und Rettung. Wie die in ihre Angst ergebene Blanche Verbindung mit der Todesangst Christi gewinnt und wie im Antlitz der sterbenden Mystikerin von Barby das Bild der Verlassenheit Gottes aufscheint, erfährt dies vor allem die an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes hingegebene Anne, die mit ihrem Leben dafür büßen muß, daß sie sich im Vertrauen auf das größere Recht der Barmherzigkeit dem unerbittlichen Spruch der Gerechtigkeit widersetzte. Sterbend fühlt sie sich – nachdem sie mit ihrem letzten Blick das verfrühte Morgenrot eines neuen Tages gewahrte – in die unverlierbare Geborgenheit jener Liebe aufgenommen, aus deren Vorgefühl sie ihre einsame Entscheidung getroffen hatte:

„Die Wasser schlugen brausend über ihr zusammen. Anne stürzte ins Meer, hinab in die bodenlose Tiefe – dort hinab, wo man alle Dinge mit demselben Namen rufen kann. Es kam die Qual des Ertrinkens – plötzlich nahm sie wieder jemand in die Arme – sie war gerettet –, das Leben ward ihr geschenkt ...! Anne hörte dicht an ihrem Ohre eine Stimme, süß wie die Stimme der Mutter an der Wiege ihres kleinen Bruders Alain: Sie sang dasselbe Lied, das Anne dem Kind des königlichen Mörders gesungen hatte – sie sang es zu Ende."

Die Sinnfindung

Wer sich dem le Fortschen Werk unter dem Gesichtspunkt der Sinnfrage annähert, macht die Erfahrung, daß er, bevor er eine Antwort erhält, sich zunächst zu einer Revision seiner Fragestellung verstehen muß. Denn der „Sinn", der im Werk der Dichterin aufscheint, ist keine feststellbare, auf eine klar umschriebene Formel zu bringende Größe. Die Sinnfindung, von der bei ihr die Rede ist, hat vielmehr die Bedeutung von Befestigung und Bestätigung, oder, um es im Blick auf ihre Geschichtskonzeption zu sagen, von Verbundenheit und Geborgenheit. Wer den Sinn findet, um den es ihr zu tun ist, findet dort einen Grund, wo er in die Bodenlosigkeit des Nichts zu fallen schien, und dort Halt und Gemeinschaft, wo er sich in tiefster Einsamkeit zu verlieren glaubte. Demgemäß vollzieht sich der Vorgang der Sinnfindung so, daß sich die Abstürzenden aufgefangen, die Verlassenen angenommen, die Vereinsamten einbezogen und die Verzweifelnden aufgerichtet fühlen.

Dennoch wäre es falsch, wenn man diesen Vorgang nur als die Beseitigung eines Notstands, also nur nach dem Modell einer „Abhilfe" denken würde. So sehr auch dieses Moment gegeben ist, wäre er damit nur zur Hälfte ausgeleuchtet. Zu seiner Vollständigkeit gehört es vielmehr, daß mit der Sinnfindung „Neuland" betreten wird. Wenn sie zustande kommt, ereignet sich ein Durchbruch, der einer Wiedergeburt gleichkommt. Im „Sinn", wie er der Dichterin vor Augen steht, geht es somit ums Ganze des Daseins. Ihn finden heißt darum, wirklich und ganz zu sich selbst kommen. Zugespitzter noch könnte man sagen, der von der Dichterin anvisierte Sinn sei das Ziel, auf das sich die menschliche Selbstverwirklichung zubewegt. Sinnerfülltes Dasein ist darum das zu seinen höchsten Möglichkeiten freigesetzte, ganz zu sich selbst gebrachte Sein des Menschen.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt eine Szene erst ihr volles Profil, die sich ohnehin schon als Höhepunkt aus dem Gesamtwerk der Dichterin abhebt: die Todesszene, in der die „Letzte am Schafott" ihr Ende und ihre Vollendung erreicht. Während das Gesicht der allzeit geängsteten Blanche vorher maskenhaft erstarrt wirkte, weil sich ihm die Angst wie ein verfremdender Zwang auferlegte, spiegelt sich jetzt, im Angesicht des Todes, ein Vorgang in ihm, der gleicherweise die Befreiung vom Joch der Angst wie die Freisetzung der niedergehaltenen Möglichkeiten bedeutet. Der Berichterstatter erinnert sich:

„Ihr kleines, blasses, zusammengedrücktes Gesicht brach gleichsam aus seiner Umgebung hervor, warf sie von sich ab wie ein Tuch – ich erkannte dieses Gesicht in jedem Zug wieder, und doch: ich erkannte es nicht wieder –, es war völlig furchtlos: sie sang. Sie sang mit ihrer kleinen, schwachen, kindlichen Stimme ohne jedes Zittern, nein, jubelnd wie ein Vögelchen; sie sang ganz allein über der großen, blutigen, schrecklichen Place de la Révolution das Veni creator ihrer Schwestern zu Ende."

Damit ist zum Thema der Sinnsuche ein Zweifaches gesagt. Einmal, daß Sinn mit der Integration des Menschseins zu tun hat. Daß ein Mensch zum Sinn seines

Daseins gefunden habe, kann erst dann von ihm gesagt werden, wenn die ungehobenen Möglichkeiten in ihm freigesetzt, die brachliegenden Kräfte aufgerufen und die bruchstückhaften Ansätze in ihm zur Vollgestalt geführt wurden. Sinn hat damit nach Ansicht der Dichterin etwas mit jener Geschichte zu tun, die der Mensch noch vor seiner äußeren Geschichtsfähigkeit mit sich selbst durchlebt. Es ist die Geschichte, in der es um die unabschließbare Aufgabe seiner Selbstaneignung geht. Daß dabei immer auch die Schattenzone der Entfremdung durchschritten werden muß, macht die Todesszene der „Letzten am Schafott" auf suggestive Weise deutlich. Gleichzeitig läßt diese Szene aber keinen Zweifel daran, daß die menschlichen Kräfte zur Lösung dieser Zentralaufgabe nicht ausreichen. Mehr noch: ein hochgezüchteter Leistungswille könnte sich gerade dabei, wie dies an der heroisch gesinnten Gegenspielerin der geängsteten Blanche verdeutlicht wird, verhängnisvoll vergreifen. Mehr denn je kommt es bei dieser entscheidenden Lebenstat darauf an, daß der menschliche Wille zur Übereinstimmung mit dem göttlichen gelangt, daß er sich also zu dem führen läßt, was er als sein zentrales Strebeziel begreift.

Das Wesentliche geschieht hier darum auch nicht durch Energie und Leistungswillen, sondern durch Ergebung. Daß sich die lebenslang geängstete Blanche aus ihrem Schattendasein erheben und in eine furchtlose Zeugin des Glaubens und der Menschlichkeit verwandeln konnte, war die unmittelbare Folge ihrer mystischen Ergebung in das Geheimnis der Angst, in dem sie sich mit der Todesangst Jesu geeint wußte. Aus dieser geheimnisvollen Verbundenheit wuchsen ihr die Kräfte der Umgestaltung zu, die das „Wunder in der Schwachen" bewirkten. In seiner kulminierenden Lebenstat ist der Mensch somit nach der Überzeugung der Dichterin der zutiefst von Gott beschenkte. Alles liegt deshalb für ihn daran, daß er diese „Tat" nicht als seine Leistung, sondern als die Gewährung jener göttlichen Huld begreift, der er wie alles Große und Gültige zuletzt auch – sich selbst verdankt.

Die Aktualität

Große Zeugnisse wachsen mitunter erst im Lauf von Jahrzehnten und Jahrhunderten in ihre volle Wahrheit hinein. Meist sind es dann kongeniale Nach- und Fortdenker, die sie in ihrem höheren Stellenwert entdecken und zur Geltung bringen. Im Fall der von le Fort beschriebenen Nachtwanderung übernahm die Geschichte diese Aufgabe. Im Blick auf die „sanfte Revolution", die den terrorisierten Ostgebieten die langersehnten Segnungen, wenn freilich auch den unerwarteten Schock der Freiheit brachte und überdies ungeahnte Schäden ökonomischer und menschlicher Art freilegte, stellte sich heraus, daß der hintergründige Text nicht nur als Schlüssel zum Gesamtwerk der Dichterin, sondern, erstaunli-

cher noch, als Wegweisung durch das Zeitgeschehen und als vorweggenommene Erklärung seiner noch kaum begriffenen Folgen gelesen werden kann.

Als Lesehilfe bietet sich dafür die unter dem Titel „Der Gefühlsstau" veröffentlichte Diagnose des Psychotherapeuten *Hans-Joachim Maaz* an, die als die ersten psychosoziale Bestandsaufnahme der durch den Umbruch aufgedeckten Situation zu gelten hat[2]. Dabei springen ebenso die Übereinstimmungen wie die Divergenzen in die Augen. Die erste Gemeinsamkeit betrifft den unvorhergesehenen Einbruch, aber auch das unverhoffte Ende des Unheils. Wenn le Fort als erste Frucht der unter dem Aspekt der „Vergänglichkeit und des Gerichts" gewonnenen Erkenntnisse die Einsicht in die Brüchigkeit der „mittleren Erscheinungsformen" verzeichnet und wenn sie diese in ihren machtkritischen Schriften wie der „Magdeburgischen Hochzeit", der „Consolata" und der Novelle „Am Tor des Himmels" gerade auch auf die vom Zeitgeschehen „überholten" Herrschaftssysteme bezieht, fühlt man sich beim Wiederlesen ihres Berichts unwillkürlich an den abrupten Szenenwechsel erinnert, als auf die martialische Selbstdarstellung des DDR-Regimes fast übergangslos der von niemand vorausgesehene Fall der Mauer folgte. Doch gerade so entspricht es dem Geschichtsverständnis der Dichterin und kaum weniger auch dem des Therapeuten, der das korrupte System und seine verheerenden Folgen im Grund wie einen kollektiven Krankheitsfall angeht.

Insbesondere betrachtet le Fort terroristische Systeme, wie immer sie verursacht und veranlaßt sein mögen, als Fremdkörper im kulturgeschichtlichen Entwicklungsgang der Menschheit, die als solche weder prognostiziert noch in ihrer Dauer abgesehen werden können. „Woher kam damals dieses plötzliche Emportauchen des Satanischen, dieses unheimliche Heranschleichen des Unsagbar-Dunklen? Wer hatte es gerufen? Wer bestätigte uns seine Unabwendbarkeit?" fragt der Berichterstatter am Vorabend der Schreckenstage der Französischen Revolution in der „Letzten am Schafott". Und der päpstliche Legat der unter vergleichbaren Zeitverhältnissen spielenden Erzählung „Die Consolata" hat beim Betreten der verlassenen Zufluchtsstätte des entmachteten Tyrannen den Eindruck, „das Kastell sei wie ein Stück abgelaufener Geschichte, bereits im Meer der Zeiten versunken, einem großen gescheiterten Schiff gleich, das die blauen Nächte der Vergessenheit lautlos durchspülten, alles hinwegwaschend, als sei es niemals vorhanden gewesen, niemals gewesen".

Auch der Umstand, daß die Dichterin bei dem Hinweis auf die Hinfälligkeit der mittleren Daseinsgestalten zunächst an die Brüchigkeit von „Kultur, Zivilisation und menschlicher Gesittung" denkt, die sich in der Stunde der losgelassenen Dämonen als bloßer Überbau über dem Abgrund der Möglichkeiten erweisen, „die im Untergrund der Dinge schlummern", entbehrt nicht einer makabren Aktualität. Nicht nur, daß sich das terroristische System ausgerechnet im Land der Reformation, des deutschen Idealismus und der großen Klassiker zu etablieren

vermochte; weit tragischer nimmt sich noch die Tatsache aus, daß es sich in seiner Geschichtstheorie auf die Dialektik Hegels und in seinem Pflichtenkatalog auf die kantische Ethik beziehen konnte, zu schweigen von der dunklen Herkunft der Parole von dem „bewaffneten Frieden", die nicht nur mit Maaz in der „abgrundtiefen Angst und dem mörderischen Haß" der Herrschenden, sondern darüber hinaus auch in den militaristischen Traditionen des preußischen Imperialismus zu suchen ist.

Vor diesem Hintergrund wirkt es doppelt erstaunlich – und auch das gehört zu der von le Fort angesprochenen Unvorhersehbarkeit –, daß sich die völlig atypische Wende überhaupt ereignen konnte; denn es handelte sich um einen Umschwung ohne Programm, ohne herausragenden Führer, ohne Blutvergießen und doch von einer an die Französische Revolution heranreichenden Größenordnung. Freilich mischt sich in dieses Erstaunen die Betroffenheit darüber ein, daß sich kaum erst ein Bewußtsein der Größe dieser geschichtlichen Stunde entwikkelte, ja daß sie sogar Gefahr läuft, von vordergründigen Geschehnissen und Problemen verdrängt oder doch in den Hintergrund gerückt zu werden.

Die Deformation

Daß überhaupt mit der Gefahr der Verdrängung zu rechnen ist, weist bereits auf den Kern der Übereinkunft hin: auf das Problem des unter den Druck des Staatsterrorismus geratenen und von dessen deformierenden Auswirkungen betroffenen Menschen. Entscheidend ist für le Fort das Erlebnis seiner Instabilität und des Auseinanderbrechens in gegensätzliche Erscheinungs- und Verhaltensformen. Wie im gesellschaftlichen Szenarium „neben dem Furchtbarsten das Rührendste, neben dem Gemeinsten das Edelste, neben dem Gottlosesten das Ehrfürchtigste" anzutreffen war, so habe sie, berichtet die Dichterin, „viele erliegen und viele aufrecht gesehen, von denen es niemand erwartete". Ins Zentrum des Problemfelds aber trifft sie mit der Feststellung, „daß bei einer großen Anzahl von Menschen unter gewissen Belastungsproben weder die Einsicht noch die Charakterstärke noch das sogenannte gute Herz standhalten; daß eine geschickte Propaganda ihren Geist verwirrt und ein bestimmtes Maß von natürlichem Grauen sie einschüchtert und zum Verrat oder doch zum Augenschließen bereit macht".

Weitgehend entspricht dem die Beschreibung des „tragischen Szenarios" in der von Maaz erstellten Diagnose, nur daß er die Gegensätze auf „unterschiedliche Rollen" verteilt sieht:

„die kriminellen Machthaber, die erfolgsüchtigen Karrieristen, die gehemmten und angepaßten Mitläufer, die von einer Illusion zur anderen jagenden Flüchtlinge, die sich im Protest verzehrenden Oppositionellen und die abgehobenen Utopisten, alle gehörten zusammen, stützten und bedingten

sich gegenseitig, verkörperten abgespaltene Teile des Ganzen, und keiner konnte ohne den anderen leben."

In diesem komplexen Zusammenspiel spiegelten diese je anders Deformierten den konstruktivistischen Charakter des Systems. Doch hinter diesem Entsprechungsverhältnis verbirgt sich ungleich Schlimmeres: eine fatale Komplizenschaft, die Maaz mit dem Satz auf den Begriff bringt, daß der Unrechtsstaat nur das in politische Szene setzte, was seine Bürger ebenso verabscheuten wie wünschten, so daß die Mauer nicht hätte gebaut werden können, wenn sie „nicht schon längst in den Seelen der Menschen errichtet gewesen wäre".

Zu dieser Komplizenschaft hätte es freilich niemals kommen können, wenn das System die Menschen nicht zuvor aufs schwerste korrumpiert und um ihre Integrität gebracht hätte. Was systematisch, durch Terror, Suggestion und Indoktrination gezüchtet wurde, war der gefügige, unterwürfige, timide, kurz, der um den Preis einer tiefgreifenden Selbstentfremdung angepaßte Mensch, der von Kindheit an auf Unauffälligkeit, Disziplin und bedingungslosen Gehorsam verpflichtet wurde. Zusätzlich wurde die mit Hilfe eines gigantischen Propagandaapparats betriebene Einschwörung auf die Parteidoktrin durch die Projektion von Feindbildern und die schon im Kindergarten einsetzende Züchtung von Haßkomplexen von der Gefühlssphäre her unterstützt.

Dieser Infiltration entsprach ein nicht weniger wirksamer Entzug elementarer Menschenrechte wie insbesondere der Meinungs- und Entscheidungsfreiheit, der Freizügigkeit und beruflichen Selbstbestimmung. Ein überdimensionales Überwachungsnetz, zu dem ein Heer freiwilliger oder erpreßter Denunzianten hinzutrat, garantierte die Wirksamkeit der menschenverachtenden Strategie. Dabei bildete der Freiheitsentzug nur eine, wenngleich dominante Komponente des von Maaz diagnostizierten „Mangelsyndroms", das eine zuständliche Frustration mit ihren typischen Folgeerscheinungen wie Angst, Mißtrauen, Resignation und Kontaktunfähigkeit im Gefolge hatte.

Diesen Entzug kompensierte das System dann freilich durch einen Zustand, der sich am zutreffendsten als der einer „kollektiven Hospitalisierung" beschreiben läßt. Unter seinem Einfluß kam jenes Gefühl einer surrogathaften Geborgenheit auf, dem viele unter dem Freiheitsschock der Wende noch immer wie einem verlorenen Paradies nachtrauern: das vielleicht deutlichste Symptom für den Grad, den die menschliche Deformation tatsächlich erreichte.

Die Spiegelung

Anders als die Dichterin, die nur knapp auf die noch „in ihrem Zentralbezirk" aufrechtstehende, gleichzeitig aber in ihrem Fortbestand gefährdete Kirche zu sprechen kommt, geht der Psychotherapeut wiederholt auf deren Rolle unter

dem Gewaltregime ein. Zwar steht ihm dabei der eminente Beitrag, den sie sowohl für das Überleben in dem, wie man im Anschluß an Herbert Marcuse sagen könnte, „abgesperrten Universum" des Denkens, Redens und Handelns als auch für die Ermöglichung des freiheitlichen Umschwungs leistete, mit aller Deutlichkeit vor Augen; doch sieht sein psychoanalytisch geschärfter Blick zugleich, daß der in der totalen Unfreiheit geschaffene Freiraum von repressiven Strukturen durchsetzt war. Nur die Tatsache, daß die Kirchen „zur alleinigen ernstzunehmenden Autorität in der Gesellschaft wurden", verhinderte die Einsicht in die „erschreckende Strukturverwandtschaft der geistigen Gehäuse", wie Karl Jaspers die aus dem Bedürfnis nach einem „Halt im Begrenzten" hervorgegangenen ideologischen Ordnungsformen nannte. Dort die unheilige Familie, gebildet aus dem „Vater" Staat und der „Mutter" Partei; hier die „alles wissende und alles sehende" Autorität des Vater-Gottes und die in ihrer Mütterlichkeit gesuchte Kirche, die ihre Kinder vor der Autorität des „Vaters" in Schutz nahm, anstatt sich mit deren gefürchteter Übermacht und Strenge auseinanderzusetzen.

Doch längst bevor dieser Vergleich ausdrücklich gezogen wird, hat der Schrecken über das in seiner Strukturähnlichkeit wahrgenommene Zerrbild den Leser überfallen und vor peinigende Fragen gestellt, die insbesondere das Zielbild kirchlicher Erziehung und Menschenbildung betreffen. Entspricht der außengesteuerte, autoritätsabhängige, kindlich gehorchende, ja unterwürfige und gefügige Mensch nicht auch ihrem Zielbild? Erwartet nicht auch die Kirche von ihm die Unterdrückung der subjektiven Gefühle, die Zurückstellung seiner Fragen und Zweifel und die Anpassung seines Urteils, noch bevor ihm dafür überzeugende Argumente an die Hand gegeben wurden? Kommt es in ihrem Lebensraum somit nicht ebenso zu dem verhängnisvollen „Gefühlsstau", den Maaz als das neurotisierende Mangelsyndrom der im Freiheitsentzug lebenden Menschen diagnostizierte? Wenn das auch sicher nicht auf die vom Zweiten Vatikanum inspirierte Kirche und ihre Entsprechung im evangelischen Lebensraum zutrifft, so doch um so mehr auf die vorkonziliaren Verhältnisse und das Kirchenbild der restaurativ-fundamentalistischen Bestrebungen der Gegenwart. Sie müßten sich in dem ihnen von dem überwundenen System zugeworfenen Spiegelbild sehen und, so schmerzlich es sie ankommen mag, wiedererkennen lernen, um zu begreifen, wie weit sie sich mit ihrer Zielvorstellung von der Liebes- und Freiheitsbotschaft Jesu entfernten.

Die Aufgabe

Wenn diese zweifache Nachtwanderung zu einem Ziel gleich dem führen soll, wie es le Fort im „Römischen Brunnen" beschrieb, dann nur, wenn aus den Erfahrungen der Leidenszeit Konsequenzen für das Verständnis und die Bewälti-

gung der religiösen Situation gezogen werden. Die erste und vordringlichste dieser Konsequenzen wird zweifellos in einem Akt nachdrücklicher Selbstunterscheidung der Kirche vom Selbstverständnis und insbesondere von den Methoden und Praktiken autoritärer Systeme bestehen müssen. Ihre Einheit darf nicht länger mit der eines monolithischen Imperiums verwechselt werden, ihre Wahrheit nicht mit einer Ideologie, ihre Glaubensvermittlung nicht mit Indoktrination und ihre Pädagogik nicht mit Disziplinierung und dem, was der ominöse Begriff „Kirchenzucht" besagt. Denn der heutige Mensch ist aufgrund der furchtbaren Erfahrungen dieses Jahrhunderts, wie gerade die von Maaz erstellte Diagnose zeigt, auf eine derart traumatische Weise gegen jede Form politischer und geistiger Repression sensibilisiert, daß er sich spontan von jeder ekklesialen Selbstdarstellung abwendet, die ihm auch nur im Anschein eines totalitären Systems entgegentritt.

Der immer noch nachwirkende Gefühlsstau läßt sich, so unterschiedlich er – durch Druck und Kontrolle, Entzug und Frustration – verursacht sein mag, auf einen einheitlichen Nenner bringen: die Angst. Sie blieb als schlimmste Folgelast aus der Zeit der Unterdrückung auch deswegen zurück, weil die Wende, schon aufgrund des durch sie ausgelösten Freiheitsschocks, nur zu einem Maskenwechsel der tiefsitzenden Lebensangst, nicht jedoch zu ihrer Beseitigung führte. An die Stelle der Furcht vor Denunziation, sozialer Deklassierung und einer rigorosen Strafjustiz trat die vor Arbeitslosigkeit, Konkurrenzkampf, Werteverfall, wachsender Kriminalität und den erst allmählich in ihrem erschreckenden Umfang bekanntgewordenen Umweltschäden.

Was im Blick auf die menschlich-religiöse Gesamtlage immer schon zu sagen ist, kann hinsichtlich dieser Situationsbestimmung nur mit größter Dringlichkeit wiederholt werden: Wenn die christliche Botschaft den Menschen dieser Zeit und insbesondere den der befreiten Ostgebiete noch erreichen soll, muß sie ihm in einer auf diesen diagnostischen Befund abgestimmten Weise dargeboten werden. Und das ist, so erstaunlich dies klingt, gleichbedeutend mit dem Postulat, daß sie sich auf die Mitte des Evangeliums zurückbeziehen muß. Denn dieses ist von seiner Mitte her eine Botschaft der Angstüberwindung, des – substantiell verstanden – Trostes und des Friedens. So verhält es sich, weil diese Mitte identisch ist mit dem durch die revolutionäre Lebenstat Jesu erschlossenen neuen Gott, dem Gott des väterlichen Angesichts, der nicht gefürchtet, sondern geliebt sein will und dadurch den Erscheinungsweisen und Folgen der Angst, insbesondere auch in Form der repressiven Systeme und Verhaltensweisen, das Prinzip seiner unbedingten Liebe entgegensetzt.

Damit ist auch schon gesagt, daß die Botschaft, um angenommen werden zu können, in ihrer therapeutischen, auf die Verletzungen des aus der Unterdrükkung hervorgegangenen Menschen eingehenden Sprache auszurichten ist. Auch dieses Postulat verweist, gleich dem der Angstüberwindung, auf die Mitte des

Evangeliums. Denn das Christentum ist, wie sich im Zug der Neuentdeckung Jesu immer klarer zeigte, von seinem Ursprung her keine asketische, sondern eine therapeutische Religion. Sie wendet sich, als habe sie immer schon den erniedrigten und beleidigten Menschen dieser Zeit im Blick, vorzugsweise jenen zu, die das Bildwort vom geknickten Rohr und dem glimmenden Docht (Mt 12,20) charakterisiert. Zweifellos entsprach diese Metapher auch schon den Adressaten der ersten Stunde, an die sich das Evangelium unmittelbar wandte. Indessen trifft sie in noch höherem Maß die Verfassung des Menschen, der unter der perfektionierten Repression sich selbst entrissen und in eine unfreiwillige Komplizenschaft mit dem System gezogen wurde: des Menschen der ebenso frustrierten wie pervertierten Gefühle, des vorenthaltenen Lebensglücks, des aufgezwungenen Selbstwiderspruchs, des zuständlichen Sinnverlusts und damit der Selbstentfremdung durch eine Macht, welche die Aufhebung der Entfremdung auf ihre Fahnen geschrieben hatte.

Die Frage nach dem Quellgrund der für die Therapie benötigten Heilkraft führt nochmals zu dem Erfahrungsbericht der Dichterin zurück, die von dem großen Lichterlebnis spricht, zu dem es beim Einbruch der politischen und menschlichen Finsternis gekommen sei, und die dieses Bild schließlich mit dem Satz entschlüsselt:

„Wie die Nacht erst für das Licht aufschließt, wie das Erlebnis eines entchristlichten Volkes erst die ganze Herrlichkeit Christi erkennen lehrt, so bedeutet auch das Erlebnis der hemmungslosen Bosheit ein neues Verhältnis zur Liebe, ich möchte sagen: eine ganz neue Liebe zur Liebe."

Wenn es gelingt, diese „in der äußersten Verlassenheit, ja am Rande der Verzweiflung" gewonnene Erfahrung zu vermitteln, besteht Hoffnung auf Heilung. Der Anfang dazu aber ist in dem Maß gemacht, wie der so lange verdunkelte therapeutische Sinn der christlichen Botschaft wiederentdeckt und zur Geltung gebracht wird.

ANMERKUNGEN

[1] G. v. le Fort, Unser Weg durch die Nacht (Wiesbaden 1950); dazu die Ausführungen meiner Studie: Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts (Regensburg 1980) 187-190.

[2] H.-J. Maaz, Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR (Berlin 1990).

Rudolf Englert

Religionspädagogik im christentumsgeschichtlichen Wandel

Der wichtigste Beitrag der Religionspädagogik zur Gesamtaufgabe theologischer Reflexion darf in der Aufhellung des Verhältnisses von Glauben und Bildung gesehen werden, und zwar speziell im Sinn des Zueinanders zweier den menschlichen Lebensvollzug bestimmender Größen. Dieses Zueinander ist als ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis zu begreifen. Das heißt einerseits: Das Geschehen der Ausbildung und Verinnerlichung von Glaubensüberzeugungen ist immer auch Teil eines umfassenderen personalen Entwicklungs- und Bildungsprozesses. Als solcher hat es mit bestimmten psychischen und biographischen Voraussetzungen zu tun und unterliegt bestimmten psychologischen und pädagogischen Sachzusammenhängen. Insofern kann von der menschlichen Reife bzw. von der Bildung eines Menschen als einer Konstituente seines Glaubens gesprochen werden. Andererseits werden Bildungsbemühungen letztlich immer von einer Gesamtsicht des Lebens gesteuert. Auch der christliche Glaube läßt die Aufgabe und das Ziel der anzustrebenden personalen Entwicklung in einem bestimmten Auslegungshorizont sehen und entscheidet so, wo er wirklich einstellungsprägend ist, wesentlich mit darüber, was man warum lernen bzw. andere lehren will. Von daher kann auch der Glaube als Konstituente des personalen Bildungsprozesses gelten.

Dieser lebenspraktischen Beziehung zwischen Glauben und Bildung muß auch auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion entsprochen werden. Demnach hat die Religionspädagogik die Relevanz christlicher Glaubensüberzeugungen für die Bestimmung von Aufgabe und Ziel menschlicher Bildung genauso zur Geltung zu bringen wie die Relevanz der in die bildungstheoretische Tradition eingegangenen Vorstellungen über die Subjektwerdung des Menschen für glaubensvermittlerische Bemühungen; und zwar so, daß die beiden hier vor allem betroffenen Fragestellungen der Theologie und der Pädagogik im religionspädagogischen Reflexionsprozeß aufs engste miteinander verzahnt werden, gleichzeitig aber die Eigenständigkeit ihrer jeweiligen Perspektivik gewahrt bleibt. Das heißt, es darf weder die relative Autonomie pädagogischer Fragen durch unsachgemäßte theologische Maßgaben mißachtet, noch die spezifische Intentionalität eines aus dem christlichen Glauben begründeten Handelns durch sinnfremde pädagogische Realisierungsstrategien unterlaufen werden. Ähnliches gilt auch für die Kooperation mit der Psychologie oder mit der Soziologie.

Man könnte in diesem Zusammenhang von zwei Quellen religionspädagogischer Erkenntnis sprechen[1]. Das methodologische Hauptproblem der Religionspädagogik stellt nun die Frage dar, wie sich diese beiden Quellen so miteinander verbinden lassen, daß aus der Integration theologischer und humanwissenschaftlicher Perspektiven eine spezifisch religionspädagogische Urteilskompetenz erwächst; nämlich eine solche, die es dem Religionspädagogen ermöglicht, im Blick auf die praktischen Probleme religiöser Erziehung und Bildung zu brauchbaren Handlungsorientierungen zu gelangen.

Im Blick auf diese von ihr erwarteten Empfehlungen kann sich die Religionspädagogik nun nicht damit begnügen, das Verhältnis von Glauben und Bildung nur abstrakt und im allgemeinen zu erörtern. Vielmehr muß sie *konkret* fragen, zum Beispiel: Wie ist es unter den in einem bestimmten *Einzelfall* gegebenen Voraussetzungen anzustellen, daß die den Menschen aus der Sicht der theologischen Anthropologie auszeichnende Transzendenzverwiesenheit tatsächlich auch als reflexe Erfahrung aktualisiert wird? Wie ist es unter ganz bestimmten *gesellschaftlichen* Bedingungen möglich, die von der pädagogischen Anthropologie herausgestellte Offenheit und Plastizität des heranwachsenden Menschen so in kulturelle Einbindungen zu überführen, daß dadurch gleichzeitig zunehmende Eigenständigkeit entbunden und persönliche Freiheit realisiert wird? Wie kann in Anbetracht der faktischen *kirchlichen* Verhältnisse die Einführung in den christlichen Glauben mit der Förderung menschlichen Subjektwerdens Hand in Hand gehen? Damit sind die Voraussetzungszusammenhänge im wesentlichen schon angesprochen, im Blick auf die das Verhältnis von Glauben und Bildung religionspädagogisch zu konkretisieren wäre, nämlich: die biographische Situation einzelner Menschen, die christlich-kirchlichen Verhältnisse in einer bestimmten Zeit und die gesellschaftlichen Bedingungen in einem bestimmten geopolitischen Raum. Die religionspädagogische Praxis erfordert also individual-, christentums- und gesellschaftsgeschichtlich kontextualisierte Empfehlungen. Mit einer vermeintlich überzeitlich gültigen und dementsprechend abstrakten Teleologie religionspädagogischen Handelns ist ihr nicht gedient.

Während nun die Frage nach den individualgeschichtlichen Voraussetzungen religiöser Erziehung und Bildung, zuletzt vor allem im Zusammenhang mit der Rezeption der stufentheoretischen Entwicklungsmodelle von J. Fowler und F. Oser, in der Religionspädagogik breit erörtert wurde, stellt die eingehendere Diskussion des christentumsgeschichtlichen (wie auch des gesellschaftsgeschichtlichen) Kontexts religionspädagogischen Handelns nach wie vor ein uneingelöstes Desiderat dar. Neben der jederzeit notwendigen Vergewisserung, mit welchen lebens- und glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen wir es bei dieser oder jener Gruppe von Kindern und Jugendlichen, in diesem oder jenem Einzelfall zu tun haben, ist es auch nötig, sich den christlich-kirchlichen Gesamtzusammenhang zu vergegenwärtigen, innerhalb dessen religiöse Erziehungs- und Bildungs-

impulse heute wahrgenommen werden und zur Wirkung gelangen sollen. Wenn dieser Zusammenhang lediglich durch Schlagworte (wie z.B. „Tradierungskrise des Glaubens") oder durch Einzelbeobachtungen mit ungeklärter Aussagekraft beschrieben wird, setzt man sich der Gefahr aus, den christentumsgeschichtlichen Kairos religionspädagogischen Handelns zu verfehlen. Insofern stellt die offene Frage nach den diesem Kairos entsprechenden, gerade heute fälligen Formen religiöser Erziehung und Bildung gegenwärtig eine der Hauptaufgaben religionspädagogischer Reflexion dar. Deshalb in einem zweiten Schritt jetzt die Frage: Wie läßt sich dieser christentumsgeschichtliche Bedingungsrahmen und vor allem der Wandel, dem er unterworfen war und ist, näher kennzeichnen?

Tendenzen christentumsgeschichtlichen Wandels

Es ist hier natürlich nicht möglich, ein detailliertes Panorama christentumsgeschichtlicher Veränderungen zu bieten. Ich möchte vielmehr versuchen, diesen Wandel durch seine drei maßgeblichen Tendenzen zu charakterisieren. Diese Tendenzen beziehen sich auf die unterschiedlichen Dimensionen der Sozialgestalt des Christentums.

Die erste Tendenz bezieht sich auf die institutionelle Dimension. Ich möchte sie in Anlehnung an Franz-Xaver Kaufmann als *Verkirchlichung des Christentums* bezeichnen. Damit ist, abgekürzt gesagt, folgendes gemeint: Entgegen der im Gefolge der Aufklärung vielfach erwarteten Auflösung kirchlich gebundenen Christentums in eine natürliche Religion kann sich die katholische Kirche im Lauf des 19. Jahrhunderts trotz und in gewisser Weise auch gerade wegen vieler Widrigkeiten auf eine erstaunliche Weise reorganisieren. Die in dieser Epoche entstandene Sozialform des Katholizismus mit ihren alle menschlichen Lebensbereiche umfassenden Milieueinflüssen, Erziehungseinrichtungen, Vereinen und Veranstaltungen befindet sich seit etwa der Mitte der 60er Jahre in einer beschleunigten Auflösung. Von den Errungenschaften des Katholizismus bis heute erhalten geblieben ist vor allem eine bestimmte Form kirchlicher Organisation, so der ausgeprägte römische Zentralismus und eine in vieler Hinsicht modernen Bürokratien entsprechende kirchliche Verwaltungsapparatur. Das heißt, pointiert gesprochen: Während das, war einstmals die „katholische Welt" ausmachte, immer mehr zusammenschrumpft, werden die dem kirchlichen Regiment dienstbaren Stäbe immer umfangreicher. Verschärft noch durch die in den 60er Jahren einsetzende Professionalisierung im Bereich kirchlicher Verbände und Bildungseinrichtungen kommt es so zu einem fatalen Übergewicht des beauftragten gegenüber dem sozusagen naturwüchsigen, des veranstalteten gegenüber dem sich spontan artikulierenden Christentum.

Die zweite Tendenz bezieht sich auf die soziale Dimension des Christentums.

Ich möchte sie als *Desozialisation* bezeichnen. Damit ist eine empirisch stattsam belegte, alle Äußerungsformen von Religiosität betreffende Diskontinuität bzw. Erfolglosigkeit christlicher Sozialisationsbemühungen gemeint, die sich in einer Vielfalt von Phänomenen äußert: dem abnehmenden Interesse am gemeindlichen Gottesdienst und an kirchlichen Amtshandlungen, dem zunehmenden Ausfall einer auch nur ungefähren Kenntnis christlicher Glaubensüberzeugungen und Lebensformen oder, für die Religionspädagogik besonders wichtig, der erheblich gesunkenen Zahl von Eltern, die in der religiösen Erziehung ihrer Kinder noch eine Aufgabe für sich sehen. Für eine zunehmend größere Zahl von Eltern und Erziehern gehört das Vertrautsein mit der für unseren kulturellen Kontext prägend gewordenen Religion der Christen nicht mehr zu jener humanen Grundausstattung, die sie den ihnen anvertrauten Kindern und Jugendlichen mit auf den Lebensweg geben möchten. In alledem äußert sich nicht nur Distanz zu einer konkreten Praxis kirchlich institutionalisierten Christentums oder zu als nicht mehr relevant erlebten Glaubensinhalten, sondern auch ein schwindender Sinn für die soziale Dimension von Sinnüberzeugungen. So werden auch religiöse Auffassungen immer stärker als ein nur mehr für den einzelnen bedeutsames Gedankenkonstrukt angesehen. Und eine solche Religion sozialer Unverbindlichkeit ist für viele anscheinend nur mehr eine Etappe zu verschiedenen Formen religiöser Indifferenz bzw. zur völligen Preisgabe beständiger Sinn- und Wertüberzeugungen. Vor diesem Hintergrund erhält die in verschiedener Hinsicht gewiß nicht unproblematische Säkularisierungsthese eine zwanglose Plausibilität, die durch Erscheinungen wie etwa neue religiöse Bewegungen oder erstarkte religiöse Fundamentalismen nicht entscheidend beeinträchtigt wird.

Die dritte Tendenz bezieht sich auf die ideologische Dimension des Christentums, theologisch gesprochen: auf die Glaubensinhalte. Der christentumsgeschichtliche Wandel zeigt hier in Richtung einer *religiösen Individualisierung*. Jeder Mensch lebt heute in einer Reihe unterschiedlicher Welten. Jede dieser Welten oder Systeme, von der Familie über den Betrieb bis hin zur institutionalisierten Religion, folgt anderen Sachgesetzlichkeiten und einem anderen sozialen Reglement. Wenn diese verschiedenen Sinnansprüche und Verhaltensmuster noch im Rahmen einer halbwegs konsistenten personalen Identität miteinander koordinierbar sein sollen, darf die Identifikation mit keinem dieser Systeme total sein. So kommt es, bezogen auf das Christentum, zu dem, was Peter L. Berger aus soziologischer Sicht den „häretischen Imperativ“ [2] bzw. was Karl Rahner aus theologischer Sicht die „gnoseologische Konkupiszenz“ [3] nennt. Die Aneignung der in der Lehre der Kirche vorgegebenen Glaubensinhalte ist nur mehr selektiv und in einer Weise möglich, die den Erfordernissen des individuellen Identitätsmanagements Rechnung trägt. Es kommt so zu einer mehr oder weniger großen Differenz zwischen der kirchlichen und der von Rahner „existentiell“ genannten Hierarchie der Wahrheiten [4]. Und es kommt, verbunden mit der Vielfalt der auf

den Christen heute einströmenden und sich mit seinen Glaubensvorstellungen auf die eine oder andere Weise amalgamierenden weltanschaulichen Einflüsse, zu einer Pluralisierung der Stile und Interpretationen des Glaubens.

Eine *soziologische Analyse* des christentumsgeschichtlichen Wandels macht deutlich, wie sehr dieser noch einmal von umfassenden soziokulturellen Wandlungsprozessen abhängt. Dies gilt für alle drei eben beschriebenen Tendenzen. Demnach ist die Verkirchlichung des Christentums und die mit ihr entstandene Kluft zwischen kirchlichem System und christlicher Lebenswelt zunächst einmal nichts anderes als ein Zeichen dafür, daß die evolutionäre Logik des für die europäische Neuzeit charakteristischen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses auch vor dem Christentum nicht haltmacht; demnach handelt es sich bei der Desozialisation des Christentums nur um einen Teilprozeß eines viel umfassenderen und in anderen Bereichen wie Berufsethos, Sexualität, Erziehung noch einschneidender verlaufenden kulturellen Kontinuitätsbruchs; und demnach ist schließlich Individualisierung, wie noch einmal Ulrich Beck in seinem Buch „Risikogesellschaft" (Frankfurt 1986) gezeigt hat, ein in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen anzutreffender veränderter Umgangsstil mit kulturellen Vorgaben.

Die *theologische Beurteilung* des christentumsgeschichtlichen Wandels wird sicher differenziert ausfallen müssen. Im Zentrum der Überlegungen werden hier die auf der institutionellen, der sozialen und der inhaltlichen Ebene des Christentums entstandenen gravierenden Probleme und die mit ihnen verbundenen Herausforderungen für eine zukünftige kirchliche Praxis zu stehen haben. So läßt die Verkirchlichungstendenz fragen, ob der ekklesiologische Leitbegriff des Volkes Gottes und die in seinem Horizont neu in den Blick gekommene Berufung aller Christen durch sie nicht schon strukturell dementiert wird. Die Desozialisationstendenz wirft die Frage auf, ob das Christentum durch den weitgehenden Zusammenbruch seiner früher in Familie und Mileu gegebenen sozialen Infrastruktur nicht zunehmend unanschaulich zu werden droht und welche Folgen dies für seine Tradierungsfähigkeit hat. Und die Individualisierungstendenz schließlich stellt die Frage, wie die Einheit des Bekenntnisses in Anbetracht der Pluriformität der individuellen Glaubensüberzeugungen noch gewahrt und in für alle verbindlichen Zeichen und Formen in Gottesdienst und Lebenspraxis zum Ausdruck gebracht werden kann.

Die hier anzusprechenden Fragen hängen eng mit dem in der Praktischen Theologie seit Jahrzehnten andauernden Streit um die Zukunft der Volkskirche zusammen. Dabei geht es ganz wesentlich auch darum, wie die bislang bestimmende kirchliche Praxis der Glaubensvermittlung theologisch beurteilt und in Zukunft umgestaltet werden soll. Dies macht deutlich, daß religionspädagogische Handlungsorientierungen, wie sie jetzt im dritten Schritt unserer Überlegungen zu formulieren sein werden, stets bestimmte ekklesiologische Optionen enthalten. Zugespitzt gesagt: Man kann im christentumsgeschichtlichen Wandel

einen Ausdruck der Gottverlassenheit der Moderne und in der Kirche eine Bastion des „heiligen Restes" sehen; man kann aber auch, und in diese Richtung zielt meine eigene Option, davon ausgehen, daß das Christentum in diesem Prozeß in eine produktive Krisis hineingezwungen wird, die ihm Anlaß sein muß, sich seiner Grundlagen neu zu versichern und sich auf den Normalfall christlicher Existenz vorzubereiten: nämlich in einer qualifizierten Diskrepanz zur Umwelt zu leben. Was heißt dies nun für eine zukünftige Religionspädagogik im einzelnen?

Religionspädagogische Konseqenzen

Die Zusammenschau soziologischer und theologischer Perspektiven legt es nahe, die veränderten soziokulturellen Bedingungen, unbeschadet ihrer möglichen kritischen Bewertung im einzelnen, als den im ganzen unhintergehbaren Voraussetzungszusammenhang christlich-kirchlicher Praxis anzuerkennen, auf den diese in irgendeiner Weise abgestellt sein muß; und zwar gerade auch dann, wenn das Christentum sein kritisches und innovatives Potential zur Geltung bringen können will. Dies liegt auf der Linie der von der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums für dringlich gehaltenen Inkulturation von Glaube und Kirche; es geht dabei um eine Form christlichen Zeugnisses, das die Treue zum Evangelium mit der Fähigkeit zur Zeitgenossenschaft verbindet. Bezogen auf die drei angesprochenen Tendenzen christentumsgeschichtlichen Wandels müßte dies etwa heißen: Institutionalisierung des Christentums mit den in einer modernen Gesellschaft verfügbaren administrativen und organisatorischen Mitteln: ja, Verlaß auf die Ressourcen, die ein hochgerüsteter kirchlicher Apparat für die Kommunikation des Evangeliums zur Verfügung stellen kann: nein; Akzeptanz der in der fortschreitenden Desozialisation des Christentums auch erkennbar werdenden veränderten religiösen Bedürfnislage der Menschen: ja, Aufwertung religiöser Indifferenz zur sozusagen fortgeschrittensten Form anonymer Religiosität: nein; Würdigung der Pluriformität christlicher Glaubens- und Lebensstile: ja, gerade soweit sie in der Konsequenz des Bemühens um eine reflektierte und personalisierte Aneignung des Evangeliums liegt; Gleichgültigkeit gegenüber der heute stark spürbaren Tendenz zur Funktionalisierung des Glaubens: nein. Was heißt dies nun speziell für die Praxis religiöser Erziehung und Bildung?

1. Religionspädagogische Konsequenzen aus der *Verkirchlichung* des Christentums: Solange wir es in Deutschland, mindestens im westlichen Teil, noch mit den halbwegs funktionierenden Strukturen der überkommenen Volkskirche zu tun haben, sollten deren außerordentliche Handlungspotentiale und gesellschaftliche Einwirkungsmöglichkeiten auch religionspädagogisch genutzt werden. Dies gilt insbesondere für den umstrittenen Religionsunterricht an öffentli-

chen Schulen. Nirgendwo anders können die christlichen Kirchen ihre Fähigkeit zur Zeitgenossenschaft deutlicher unter Beweis stellen als hier. Doch dies ist nur die eine Seite. Denn immer stärker zeigen sich auch die Tauglichkeitsgrenzen der vorfindlichen kirchlichen Strukturen, und zwar vor allem da, wo es gilt, christliche Überzeugungen motivkräftig und offensiv in säkulare Lebenswelten hinein zu vermitteln. Wo Ausprägungen vitalen Christentums in der natürlichen Lebenswelt der Menschen nicht mehr vorkommen, kann dieser Ausfall allein durch Maßnahmen kirchlicher Ämter nicht kompensiert werden. Hier tut sich die Kluft zwischen System und Lebenswelt auf.

Das heißt, daß die Religionspädagogik den unerläßlichen praktischen Bewährungszusammenhang für das, was sie in Bildungsprozessen anspricht, zunehmend selbst bereitzustellen versuchen muß. Sie muß Orte anbieten können, an denen auch Menschen, deren Gleise zur Kirche weitgehend abgebrochen sind, erfahren können, was Treue zum Evangelium praktisch heißt; zum Beispiel in Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung, aber etwa auch in neuen Formen einer öffentlichen Präsenz von Kirche. Hier lassen sich Kommunikationsstile denken, die sowohl zu den gesellschaftlich als auch zu den kirchlich vorherrschenden Verkehrsformen kontrastieren; kleine Gegenwelten, die nicht selbstgenügsam in sich ruhen, sondern die zu einer kritischen Aufmerksamkeit für das Geschehen in Gesellschaft und Kirche neu motivieren. Kurz, die These ist: Die Religionspädagogik muß sich ihre soziale Plausibilitätsstruktur zukünftig in vermehrtem Maß selbst bzw. in Verbindung mit gemeindlichen Initiativen erst aufbauen. Die Religionspädagogik kann sich nicht, wie einflußreiche kirchliche Kreise heute meinen, primär durch eine intensivierte systematische Glaubensunterweisung aus der Tradierungskrise herauswinden, sondern eher dadurch, daß sie die lebenspraktische Relevanz elementarer christlicher Grundhaltungen erfahrbar zu machen hilft. Denn erst wer die Relevanz des Glaubens sozusagen „sieht", fängt an, sich für die Wahrheit und die systematische Ausfaltung des christlichen Glaubens zu interessieren.

2. Religionspädagogische Konsequenzen aus der *Desozialisation* des Christentums: Es fehlt immer noch an der nötigen Sensibilität für außerhalb oder am Rand des christlich-kirchlichen Lebensraums zu beobachtende religiöse oder doch quasireligiöse Tastversuche nach Sinn und Erfüllung; wenn man das Bedürfnis, hier sofort eine Defizitanalyse vorzunehmen, einmal zurückstellen könnte und sich bemühte, solche Versuche zunächst einmal wirklich wahrzunehmen, würde man vielfach auch da, wo aufs erste nichts als ein religiöser Substanzverlust erkennbar ist, Spuren erstaunlicher Sinnproduktivität entdecken. Das ist die zeitgenossenschaftliche Seite des religionspädagogischen Engagements, wenn man so will, der dem Religionspädagogen abverlangte „descensus ad inferos". Dies kann natürlich nicht heißen, daß man darauf verzichtet, sozusagen den „Mehrwert" christlicher Überzeugungen zur Sprache zu bringen. Aller-

dings wird dies unter den Bedingungen einer weitreichenden Desozialisation deutlich anders als bisher zu geschehen haben.

So wären neue Wege einer gestuften Initiation ins Christentum unter Einbezug vor allem auch präkatechetischer Angebotsformen zu entwickeln; es wäre mit Konzepten ganzheitlich-mystagogischen Glaubenlernens zu experimentieren, die auch durch die Erfahrungen neuer religiöser Bewegungen und die geistlichen Wege nichtchristlicher Religionen inspiriert sind; es wäre die weitgehende Beschränkung religiöser Lernprozesse auf Kinder und Jugendliche durch eine längst fällige Intensivierung erwachsenenbildnerischer Initiativen zu überwinden; es wären differenzierte Angebotsformen zu entwickeln, die der Pluriformität religiöser Entwicklungsverläufe und der Ungleichzeitigkeit christlicher Glaubensstile Rechnung tragen. Meine These ist: Die im Erosionsprozeß der beschriebenen Desozialisationserscheinungen zerfallende filiative Tradierungsform des Glaubens ist allmählich durch eine stärker metanoetische Tradierungsform abzulösen, oder anders gesagt: An die Stelle des Vertrauens auf die volkskirchliche Rekrutierungsautomatik hätte eine Religionspädagogik zu treten, die der Unselbstverständlichkeit christlicher Überzeugungen entspricht.

3. Religionspädagogische Konsequenzen aus der religiösen *Individualisierung*: Eine durch Individualität und Selektivität gekennzeichnete Aneignungsform des Glaubens darf nicht moralisch disqualifiziert, sondern muß als Ausdruck einschneidender bewußtseinsgeschichtlicher Veränderungen gesehen werden. Wenn die Religionspädagogik Menschen in ihrer religiösen Entwicklung so begleiten will, daß deutlich wird: Wachstum im Glauben und personale Bildung sind nicht zwei sich gegenseitig einschränkende, sondern sich wechselseitig fördernde Aspirationen, dann kann ihr dies unter den gewandelten Voraussetzungen nur gelingen, wenn sie den zeitgenössischen Formen des Ringens um Subjektwerdung auch im glaubensgeschichtlichen Entwicklungsprozeß Raum gibt. Das heißt zum Beispiel Glaubensaneignung nicht als Übernahme eines fix und fertig vorgegebenen Depositum fidei zu verstehen, sondern als Aufnahme eines durch hilfreiche Überlieferungen vorgespurten, letztlich aber eigenen Glaubenswegs.

Insofern muß religiöse Bildung stärker den Charakter einer Wegbegleitung erhalten. Das setzt voraus, daß der Religionspädagoge einen Blick hat etwa für die Rhythmen religiöser Entwicklung, für ihre sensiblen Phasen, ihre vorhersehbaren Krisen, ihre notwendigen Moratorien, für individuelle Sonderwege usw. Dies entspricht der von der Religionspädagogik zu fordernden zeitgenossenschaftlichen Sensibilität. Das ihr durch die Treue zum Evangelium auferlegte komplementäre Erfordernis ist, den einzelnen im Sinn eines Sentire cum ecclesia auch auf das hin zu öffnen, was ihm am christlichen Glauben nicht ohne weiteres adaptierbar erscheint. Das Glaubensverständnis des einzelnen wäre auf der Linie etwa des Konzepts des Nikolaus von Kues von den Particula veri als eine auch in ihrer Gebrochenheit durchaus legitime, letztlich aber doch ergänzungsbedürftige

Ausfaltung der ganzen Glaubenswahrheit zu sehen und nach Möglichkeit in ein je volleres Verständnis zu überführen.

Damit würde die Religionspädagogik nicht nur den in der Vielstimmigkeit individueller Glaubensaneignungen zum Ausdruck kommenden polyphonen Charakter des Glaubens zu seinem Recht kommen lassen, sondern auch seinen im Bild der Kirche als Leib Christi zum Ausdruck kommenden symphonischen Charakter. Das heißt zum Beispiel, daß der heute deutlich erkennbaren Tendenz zu einer Therapeutisierung des Glaubens entgegenzuarbeiten wäre. Wo die christliche Glaubensüberlieferung nur mehr als ein Fundus von Motiven angesehen wird, dessen man sich zur Stabilisierung der eigenen Identität nach Belieben bedienen kann, wäre deutlich zu machen, daß sich das Heilsame vom Befremdenden des Glaubens nicht einfach ablösen läßt. Bei der Begleitung religiöser Entwicklungsprozesse geht es ja nicht einfach nur um einen der vielen sozialen Hilfsdienste, deren Erfolg in ihrer Funktionalität besteht, sondern maßgeblich auch um den Wahrheitsanspruch einer Sinnsicht von ganz eigener Dignität. Wenn sie auf diese Weise sowohl der polyphonen als auch der symphonischen Seite des Glaubens Rechnung trägt, kann die Religionspädagogik durch ein differenziertes, vom einzelnen und seiner religiösen Perspektivik ausgehendes Lernangebot auch dem Glauben und der Erneuerung der ganzen Kirche dienen.

Im Versuch, die vorangegangenen Überlegungen zusammenzufassen, könnte man sagen: Wir befinden uns gegenwärtig in einer Art christentumsgeschichtlicher Zwischenzeit, eine Zeit, in der die gesellschaftlichen Voraussetzungen und die individuellen Aneignungsformen des Glaubens einem tiefgreifenden Gestaltwandel unterliegen. Christlich-kirchliche Praxis insgesamt und speziell auch die Religionspädagogik sind herausgefordert, auf die veränderten Gegebenheiten zu reagieren. Hierzu habe ich einige Hinweise zu geben versucht. Ich wollte deutlich machen, wie sehr die Qualität religionspädagogischer Bemühungen von einer gründlichen Analyse der christentumsgeschichtlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen abhängig ist. Eine Religionspädagogik, die diese Beziehung nicht reflektiert, bleibt der gerade vorfindlichen Faktizität unkritisch verhaftet; sie läuft Gefahr, ihren Beitrag zum kirchlichen Erneuerungsprozeß zu verfehlen. Und auch im bescheidenen Rahmen ist hier einiges möglich: Denn letztlich ist doch jeder Schritt im religiösen Lernprozeß beispielsweise einer Ministrantengruppe auch ein Beitrag zu einer zukunftsfähigen christlichen Communio.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schroer, Humanwissenschaften und Religionspädagogik, in: EvErz 29 (1977) 150–177; N. Mette, H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie 166ff.; C. Boff, Theologie und Praxis, insb. 21f.

[2] P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (Frankfurt 1980) 39ff.

[3] K. Rahner, Glaubensbegründung heute, in: ders., Schriften XII, 21.

[4] Ders., Hierarchie der Wahrheiten, in: Diak 13 (1982) 379ff.

Bernhard Laux

Milieubarrieren fallen

Zum Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche

Die „Unseren" und die „Anderen" waren selbst noch in nachkonziliaren Erfahrungen von Pfarrei und kirchlicher Jugendarbeit präzis bestimmbare Personengruppen. Die „Unseren" waren: die Katholiken, ihre Organisationen und die Unionsparteien; die „Anderen" waren: Gewerkschaft und Sozialdemokratie[1].

Theologisch war diese Unterscheidung damals so falsch wie davor und danach. Die Würzburger Synode hat das in ihrem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft"[2] sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Denn als Christen hätten wir diesen „Anderen" eigentlich sehr nahe sein müssen. Aber wenn die distanzierende Rede von den „Unseren" und den „Anderen" auch theologisch fatal war, immerhin war sie damals soziologisch – in Resten – noch richtig. Das katholische Milieu auf der einen, das sozialistisch geprägte Arbeitermilieu auf der anderen Seite bildeten vormals zentrale, kontrastierende Lebenswelten. Die Zugehörigkeit prägte Welt- und Wertkonzepte, Denk- und Wahrnehmungsmuster, Lebensstile und politische Zielvorstellungen. Dem Arbeiterkatholizismus[3] gelang bei allen Verdiensten letztlich ein Brückenschlag zwischen den Milieus nicht.

Heute dagegen ist eine solche Unterscheidung auch soziologisch falsch, weil sich diese Lebenswelten weitgehend aufgelöst haben. Das bedeutet eine erhebliche Veränderung unserer Gesellschaft mit Folgen nicht nur für die betroffenen Milieus. Die Gesellschaft wird unübersichtlich, alte Markierungen werden unsichtbar, Frontverläufe lösen sich auf und Stereotypen werden unbrauchbar. Wenn wir beispielsweise wissen, daß unser Gesprächspartner ein Katholik ist, so wissen wir damit heute weniger über ihn, über seinen Lebensstil oder sein Wahlverhalten, als uns die Konfessionszugehörigkeit vor dreißig Jahren verraten hätte. Für die Information, daß wir einen Arbeiter vor uns haben, gilt Analoges.

Auflösung des Arbeitermilieus

Das Arbeitermilieu basierte auf der Gemeinsamkeit der Erfahrungen, die sich als Verelendung und absolute Benachteiligung darstellten, und auf gemeinsamen Werten und Überzeugungen. Es wurde also konstituiert vom Zusammentreffen gemeinsamer Interessenlagen mit gemeinsamen lebensweltlichen Orientierungen.

Dies gilt für andere Milieus – wie den Katholizismus – analog. Im fortschreitenden Modernisierungsprozeß der Gesellschaft stellen wir in beiden Dimensionen nachhaltige Veränderungen fest.

1. *Ende der Verelendung – Konstanz der Ungleichheit: „Fahrstuhl-Effekt"*

Die spezifische historische Erfahrung der Arbeiterschaft auf der Seite der objektiven Lebenslage war „Armut und Enge in der Lebensführung und grundlegende Unsicherheit im Lebensschicksal"[4]. Wollen wir die Veränderung bis heute auf den Begriff bringen, so sind zwei unterschiedliche Aussagen gleichermaßen wichtig und richtig: Konstanz und Veränderung.

Die *Konstanz* gesellschaftlicher Ungleichheit zeigt sich in der Einkommens- und Vermögensverteilung, vor allem im unterschiedlichen Besitz von Produktionsmitteln. Eine Analyse über lange Zeiträume kann zwar gewisse temporäre Schwankungen der Einkommens- und Vermögensverteilung auf die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft aufweisen, aber keine grundlegende Verringerung der Disparitäten feststellen[5]. Mit der Ungleichheit sind immer noch unterschiedlicher gesellschaftlicher und politischer Einfluß und unterschiedliche Voraussetzungen für Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung verbunden.

Im Hinblick auf die *Veränderung* spricht Ulrich Beck von einer geradezu „sozialgeschichtlich revolutionären Einkommensverbesserung". Es kommt „zu einer Art ‚Demokratisierung' von symbolträchtigen Konsumgütern – Radio, Fernsehgerät, der vielbelächelte Eisschrank und das Auto. Die Wohnungen wurden größer und besser eingerichtet. Das Wohnzimmer löst die proletarische Wohnküche ab. Das Mehr an Geld eröffnete neue Bewegungsspielräume. Die ehemals nur dem wohlhabenden Bürger erreichbare Urlaubs- und Erholungsreise ist heute immerhin auch für mehr als jeden zweiten Arbeiter erschwinglich. Es reicht sogar für die Bildung persönlichen Besitzes... Sogar das ‚Traumziel' des Haus- und Wohnungseigentums wurde für viele erschwinglich."[6]

Neben die Entwicklung der Arbeitseinkommen treten Verbesserungen in den Arbeitsbedingungen. Vor allem die Verkürzung der Arbeitszeit löst das Leben ein gutes Stück aus den Zwängen der Lohnarbeit. Schließlich tragen sozialpolitische Sicherungen durch staatliche Gesetzgebung, aber auch gewerkschaftliche Solidarität zur Minderung der Lebensrisiken des Lohnarbeiters bei.

Die prägenden Lebenserfahrungen des früheren Proletariats sind damit weitgehend überwunden. Diese absolute Verbesserung der Lebenssituation ist von erheblicher Bedeutung für das Arbeitermilieu und seine Auflösung, und zwar trotz der gleichbleibenden Ungleichheitsrelation in der Gesellschaft.

2. *Verringerte Gemeinsamkeit der Erfahrung innerhalb der Arbeiterschaft*

Darüber hinaus muß auch gesehen werden, daß die Arbeiterschaft sehr ungleiche Erfahrungen macht. Nach einem langdauernden Homogenisierungsprozeß

der Arbeitersituation können wir seit den 80er Jahren Anzeichen einer zunehmenden Differenzierung feststellen, die in Bestrebungen zu Flexibilisierung und Deregulierung und zur Auflösung des „Normalarbeitsverhältnisses“[7] sichtbar werden. Auch die Entwicklung neuer Produktionskonzepte weist in diese Richtung: die Ablösung des Taylorismus, bei dem der Arbeiter nur Ausführer vorgedachter Handgriffe ist, Konzepte, bei denen Intelligenz und Verantwortung dezentral lokalisiert sind und auch in der Fertigung ihren Platz haben. Intelligentere und flexiblere Technologien kommen diesen Bestrebungen entgegen. Die strenge Arbeitsteilung wird reduziert, und Arbeitsanforderungen entstehen, die auf entsprechend ausgebildete und flexible Arbeitskräfte angewiesen sind[8].

Dadurch entsteht auf der einen Seite ein enormer Bedarf nach solchen Arbeitnehmern, auf der anderen Seite sind Arbeitskräfte, die diesen Ansprüchen nicht genügen, von Arbeitslosigkeit bedroht. Horst Kern und Michael Schumann sehen deshalb auch enorme Unterschiede innerhalb der Arbeiterschaft entstehen. „Seit den unmittelbaren Nachkriegsjahren sind noch nie die Lageunterschiede innerhalb der Arbeiterschaft so groß gewesen wie jetzt... Wir können uns schwer vorstellen, wie durch die noch wachsenden Unterschiede hindurch auf Dauer gesellschaftliche Integration stattfinden kann.“[9]

Während nach oben hin in der Arbeiterschaft wachsende Qualifikation festzustellen ist, zeigt sich nach unten eine wachsende Gruppe derer, die ganz oder „ein bißchen“ arbeitslos sind. Mit und neben der Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse haben wir auch eine Flexibilisierung von Arbeitslosigkeit: Gelegenheitsjobs, Teilzeitarbeit, befristete Arbeitsverhältnisse, Arbeit auf Abruf und Arbeitsverträge unterhalb der Sozialversicherungspflicht. Die Grenze zwischen denen, die zu unserer Gesellschaft „dazugehören“, und denen, die ausgeschlossen sind, verläuft unterhalb der in „Normalarbeitsverhältnissen“ Beschäftigten. Diejenigen, die aus verschiedenen Gründen nicht voll in den Arbeitsprozeß integriert sind, stellen die Deprivierten unserer Gesellschaft dar. Diese Erfahrungen aber betreffen nicht die Arbeiterschaft als ganze.

3. *Verlust der gemeinsamen Orientierungen*

In der Auflösung des Arbeitermilieus spielt der Verlust der gemeinsamen Lebenslagen und der überlebensgefährdenden Betroffenheit durch Armut eine erhebliche Rolle. Neben diesen ökonomisch-sozialpolitischen Entwicklungen sind aber auch sozial-kulturelle Einflüsse von erheblicher Bedeutung.

Mobilität: Noch relativ eng mit dem Arbeitsmarkt verbunden ist die zunehmende Mobilität, die zum Verlassen von Herkunftsmilieus und zur Individualisierung der Lebensgestaltung führt. „Die Lebenswege der Menschen verselbständigen sich gegenüber den Bedingungen und Bindungen, aus denen sie stammen, oder die sie neu eingehen, und gewinnen diesen gegenüber eine Eigenrealität, die sie überhaupt erst als ein persönliches Schicksal erlebbar machen.“[10]

Bildungsexpansion: Bildung erreicht Gruppen, die bisher davon ausgeschlossen waren. „Auf diese Weise wurde ein Stück Abschied von den klassenkulturellen Bindungen und Vorgaben des Herkunftsmilieus vollzogen. Mit der Verlängerung schulischer Bildung werden traditionale Orientierungen, Denkweisen und Lebensstile durch universalistische Lehr- und Lernbedingungen, Wissensinhalte und Sprachformen relativiert oder verdrängt... Früher war das Hineinwachsen in die Arbeiterbewegung ein für den einzelnen vorwiegend ‚naturwüchsiger Prozeß'... Heute ist dieses übergreifende Erfahrungs- und Kontrollband eines klassenkulturell geprägten Sozialmilieus vielfältig gebrochen, und der einzelne muß, auf sich gestellt, die Elemente eines ‚Klassenschicksals' erst in seinem eigenen Leben entdecken." [11]

Massenkonsum: Die dargestellte Vervielfachung der Einkommen von Arbeitnehmerhaushalten (die zum Teil auch auf Frauenarbeit beruht) führt nicht nur zu einer Anhebung von Konsumchancen der Arbeitnehmerhaushalte (dies ist der materielle Aspekt), sondern auch zur Veränderung von Konsumweisen oder Konsumstilen (dies ist der kulturelle Aspekt). Es entsteht das, was wir Massenkonsum nennen. Natürlich bleiben Konsumchancen immer noch ungleich verteilt. Aber die Konsumweisen sind nicht mehr so sehr klassenspezifisch als vielmehr stilspezifisch. Das ist insbesondere bei der Kleidung deutlich, in der sich Aspekte der Selbstinszenierung und Aspekte der Kaufkraft zumindest mischen.

Massenmedien: Auch wenn die Medienwirkungsforschung alles andere denn klare Ergebnisse geliefert hat (das einzig klare Ergebnis war, daß ihre Konzepte zu eng waren), so spricht doch sehr viel dafür, daß die Massenmedien zur Durchlöcherung von Milieugrenzen führen, gerade in den Genres, die wir Unterhaltung nennen. Andere Formen des Lebens, der Wertorientierungen und der Normen werden erfahrbar, wie real und realistisch auch immer sie sein mögen.

4. *Massenhafte Erfahrungen – Individualisierte Verarbeitung*

Auch wenn die Verelendung von Arbeiterschaft insgesamt überwunden ist, so ist die Härte unseres Wirtschaftssystems für viele immer noch spürbar und die Benachteiligung der Arbeiter im Hinblick auf Volkseinkommen und -vermögen offensichtlich. Aber das Kollektiverlebnis der Benachteiligung, die massenhaften Erfahrungen von Belastungen am Arbeitsplatz und von Existenzbedrohung durch Arbeitslosigkeit fundieren kein Bewußtsein von Arbeiterschaft und Zusammengehörigkeit mehr. Sie werden nicht als gemeinsame Betroffenheit erlebt oder gar in gemeinsamem Handeln verarbeitet. Die Massenarbeitslosigkeit macht das in besonderer Weise deutlich.

„Die Massenarbeitslosigkeit wird unter den Bedingungen der Individualisierung den Menschen als persönliches Schicksal aufgebürdet. Sie werden nicht mehr sozial sichtbar und kollektiv, sondern lebensphasenspezifisch von ihr betroffen. Die Betroffenen müssen mit sich selbst austragen, wofür armutserfahre-

ne, klassengeprägte Lebenszusammenhänge entlastende Gegendeutungen, Abwehr- und Unterstützungsformen bereithielten und tradierten. Das Kollektivschicksal ist in den klassenzusammenhanglosen, individualisierten Lebenslagen zunächst zum persönlichen Schicksal, zum Einzelschicksal mit nur noch statistisch vernommener, aber nicht mehr (er)lebbarer Sozietät geworden und müßte aus dieser Zerschlagung ins Persönliche erst wieder zum Kollektivschicksal zusammengesetzt werden." [12] In der Arbeitslosigkeit fehlen also Lebenszusammenhänge, in denen sie kollektiv verarbeitet werden könnte.

Eine Erfahrung, auch wenn sie millionenhaft gemacht wird und die Arbeiter – bzw. spezifische Gruppen unter ihnen – primär betrifft, wird zum Einzelerlebnis und persönlicher Verarbeitung zugewiesen. Die Leiderfahrungen durch Arbeitslosigkeit sind nicht mehr gemeinsame Erfahrung eines Lebensraums, sondern Einzelschicksal – allerdings hinter vielen Türen.

5. *„Vergewerkschaftlichung" der Arbeiterbewegung*

Die Auflösung des Arbeitermilieus führt nicht zum Ende der Interessenvertretung der Arbeiter, sie reduziert sie jedoch auf den organisatorischen Kern: die Gewerkschaft. Sie war – in Verbindung mit der Partei – immer zentrale Organisation, aber doch eingebettet in eine Lebenswelt und Kultur, die sie trug, mit Leben erfüllte und die Organisationsgrenzen verschwimmen ließ. Mit der Auflösung des Milieus stehen die Gewerkschaften in ihrer Organisationshaftigkeit „nackt" da. Man kann – wenn man die Vergewaltigung der deutschen Sprache nicht scheut – in Analogie zur Verkirchlichung des Christentums von der „Vergewerkschaftlichung der Arbeiterbewegung" sprechen.

Dabei weisen die Gewerkschaften des DGB an der Oberfläche eine bemerkenswerte Stabilität auf. Die Mitgliedschaft – relativ verstanden als Organisationsgrad – blieb zwischen 1950 und 1985 stabil, die Vertretung in den Betriebsräten sank nur geringfügig, die Stellung im Tarifvertragswesen und die Durchsetzungsfähigkeit in Tarifauseinandersetzungen blieb unangetastet[13]. Hinter der vordergründig stabilen Situation sind allerdings Problemfelder erkennbar.

Die heutige Mitgliederstruktur der Gewerkschaften entspricht nicht der Struktur der abhängig Erwerbstätigen insgesamt, sondern „in etwa jener der Arbeitnehmerschaft in den 50er Jahren" [14]. Einen hohen und steigenden Organisationsgrad erreichen die Gewerkschaften des DGB in den traditionellen, schrumpfenden Branchen und Berufsgruppen. Unterrepräsentiert sind neue und wachsende Bereiche, insbesondere aus dem Dienstleistungssektor. Auch die wachsende Gruppe der berufstätigen Frauen ist deutlich unterproportional vertreten.

Von entscheidender Bedeutung für die Zukunftsfähigkeit der Gewerkschaften wird es sein, ob es ihnen gelingt, die jüngeren Arbeitnehmer zu gewinnen und das bisher bestehende Defizit abzubauen. Sie können sich hier nicht mehr darauf verlassen, daß sich die jungen Arbeitnehmer nach Überwindung der Orientie-

rungsunsicherheit in der Jugendphase gewissermaßen naturwüchsig auf die Gewerkschaft zubewegen. Das Milieu, das selbstverständlich in die Arbeiterbewegung hineinsozialisierte, gibt es nicht mehr. Vielmehr nimmt Gewerkschaft tendenziell den Charakter eines Interessenverbands oder einer „Versicherung" an mit entsprechenden Problemen der Aktivierung der Mitglieder.

In gesellschaftstheoretischer Betrachtung wird man die Ursache für das Rekrutierungs- und Aktivierungsproblem der Gewerkschaften gerade in ihren historischen Erfolgen sehen können: in der Eingliederung der Arbeiter in die Gesellschaft. Sie „hat nämlich keineswegs dazu geführt, daß die kollektivistischen und solidaristischen Orientierungen, die für die Arbeiterbewegung des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts kennzeichnend waren, Eingang gefunden hätten in den kulturellen Haushalt der bürgerlichen Gesellschaften. Paradoxerweise haben gerade die von der Arbeiterbewegung erkämpften sozialstaatlichen Sicherungssysteme und die gewerkschaftliche Handlungsmacht dazu geführt, daß mittelschichtstypische Verhaltenssyndrome wie ein utilitaristischer Individualismus, individuelle Statuskonkurrenz und marktrationale Verhaltensweisen nicht auf die bürgerlichen Kernschichten beschränkt blieben, sondern sozialstrukturell entgrenzt werden." [15] Sie erreichen jetzt auch die Arbeiter.

Diese Wertorientierungen legen individualistische Handlungsmuster des Erfolgsstrebens nahe: Verzicht auf Mitgliedschaft in den Gewerkschaften, da sie kaum individuelle Vorteile einbringt, oder eine Nutzung der Gewerkschaften als bloße Interessenverbände. Möglicherweise korrespondieren hier gesellschaftlicher Bedingungsrahmen, Erwartungen einer neuen Gruppe insbesondere jüngerer Arbeitnehmer und Rationalität der organisatorischen Bestandssicherung. So wird eine Handlungslogik an die Gewerkschaften herangetragen, „die sich im Gegenzug zur staatlichen Anerkennung ihrer kollektiven Macht darauf verpflichten müssen, nur noch die quasi unpolitischen materiellen Interessen ihrer Mitglieder zu verteidigen. Je mehr Gewerkschaften dieser Verpflichtung nachkamen, je mehr sie sich darauf beschränkten, ihre kollektive Handlungsmacht mit dem Ziel einzusetzen, daß die aggregierten Individualinteressen ihrer Mitglieder gefördert wurden, desto deutlicher arrangierten sie sich mit dem interessenrationalen Ethos der Marktgesellschaft." [16]

Es wird in der Tat eine der entscheidenden Fragen für die Gewerkschaften sein, ob sie sich auf ein Selbstverständnis als Interessenvertretung einer Klientel beschränken und sich damit den interessenbezogenen Handlungsmustern unserer Gesellschaftsordnung einordnen, oder ob sie ein solidarisches Ethos bewahren und gesellschaftlich zur Geltung bringen wollen, das nicht nur die eigenen Mitglieder im Auge hat, sondern auch Solidarität mit den Schwachen unserer Gesellschaft – noch „unterhalb" der Arbeiterschaft – praktiziert. Dann allerdings müssen sie ihre Ziele nicht nur von den Interessen ihrer Mitglieder, sondern unter dem Anspruch der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls begründen.

Auflösung des katholischen Milieus

Das katholische Milieu ist ähnlich wie das Arbeitermilieu durch eine bestimmte gesellschaftliche Position und Interessenlage auf der einen und eine geistig-kulturelle Orientierung auf der anderen Seite geprägt.

1. *Katholizismus*

„Katholizismus" als abgegrenztes Milieu entwickelte sich vor allem in den Ländern, in denen die Katholiken eine – allerdings starke – Minderheit bildeten. Die Erfahrung der Unterlegenheit und Benachteiligung ist eine wichtige Voraussetzung der zugleich defensiven Abgrenzung und kämpferischen Auseinandersetzung, die den Katholizismus prägt[17]. Auf der anderen Seite ist der Katholizismus von der Idee bestimmt, die vormodernen katholischen Wertvorstellungen, Gesellschafts- und Lebenskonzepte gegen die modernen Bestreitungen zu verteidigen und zu bewahren und wenigstens in subkultureller Abgrenzung – aber mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch – zur Lebenswirklichkeit zu bringen.

Es gelang dem Katholizismus im wesentlichen schon in der Weimarer Republik, zweifellos aber in der Bundesrepublik, Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung zu erreichen und damit die politisch-gesellschaftlichen Interessen durchzusetzen. Es gelang weiterhin, traditionelles katholisches Glaubensgut, katholische Lebensweise und Frömmigkeitspraxis subkulturell nicht nur zu bewahren, sondern auch zu einer neuen Blüte zu führen – bis zum dramatischen Einbruch Ende der 60er Jahre. Jedoch scheiterte der Anspruch, das katholische Staats- und Gesellschaftsverständnis gesamtgesellschaftlich verbindlich zu machen[18].

Die Auflösung des katholischen Milieus ist sicherlich von den gleichen individualisierend wirkenden Faktoren verursacht, die auch die Auflösung der anderen Milieus vorantrieben: Die Impulse vom Verlassen des Herkunftsmilieus durch räumliche Mobilität, sozialen Aufstieg, geistigen Kontakt im Bildungsprozeß, fiktive Berührung mit anderen Lebensformen im Medienkonsum und die Übernahme individualistisch-konsumorientierter Wertmuster aus dem übermächtigen Wirtschaftssystem. Sie alle führen dazu, daß das Herkunftsmilieu zu einer Lebenswelt neben anderen wird und machen die Lebensführung – zumindest prinzipiell – zu einer persönlichen Entscheidung.

2. *Verkirchlichung des Christentums*[19]

Die modernisierte zentralistische Organisationsstruktur der Kirche war in ein lebendiges Milieu und eine vielfältige Vereins- und Verbändestruktur eingebettet. Mit den Auflösungsprozessen des katholischen Milieus und der Krise der kirchlichen Vereine und Verbände[20] wird auch die katholische Kirche tendenziell auf ihre Organisationsgestalt reduziert; Kirche erscheint als Amtskirche. Eine solche auf das Institutionell-Organisatorische reduzierte Präsenz der christlichen

Tradition liegt zwar auf der Linie neuzeitlicher Gesellschaftsentwicklung und ist insofern strukturkonform, wird „jedoch gleichzeitig als eine spezifische und für das alltägliche Leben relativ irrelevante Sinnprovinz erfahren, mit der man sich nur in seiner Rolle als Kirchenangehöriger mehr oder weniger identifiziert, die jedoch nicht zu einem Zentralelement der Ich-Identität wird“ [21].

Strukturell kann die katholische Kirche in der modernen Gesellschaft einen durchaus gesicherten Platz einnehmen. Sie weist in ihrer Organisationsgestalt vordergründig eine hohe Stabilität auf. Sie hat staatskirchenrechtlich verankert eine sichere finanzielle Basis. Sie kann ihren Mitgliederbestand mit geringen Abgängen im wesentlichen halten. Kinder werden in weit überwiegender Mehrzahl getauft, (Erst-)Heiraten und Beerdigungen finden in hohem Maß im kirchlichen Rahmen statt. Die Zahl der dezidierten Atheisten in unserer Gesellschaft ist verhältnismäßig gering. Politisch bringen die Kirchen noch immer ein erhebliches Gewicht ein, und ihre Verbände beherrschen den Wohlfahrts„markt“.

Hinter der vordergründig stabilen Situation sind allerdings Problemfelder erkennbar. Die Struktur der aktiven Kirchenmitglieder entspricht nicht der Bevölkerungsstruktur der Bundesrepublik. Unterrepräsentiert sind insbesondere die jüngeren Altersgruppen (bis 40 Jahre), Personen mit höherer Schulbildung und Männer. Während die reine Mitgliederrekrutierung über die Säuglingstaufe weitgehend noch gesichert ist, gelingt die Weitergabe des Glaubens an die nachwachsende Generation und ihre Aktivierung für das Gemeindeleben immer weniger, so daß der Generationenunterschied wächst und die Vergreisung droht.

3. *Strategien*

Als Strategie unter den gegenwärtigen Auflösungserscheinungen des katholischen Milieus stehen der Kirche grundsätzlich drei Möglichkeiten offen [22]:

Sie kann versuchen, auf die Verteidigung oder gar Wiederbelebung des Milieus zu setzen, mit der Gefahr allerdings, im Sektengetto zu verschwinden.

Sie kann sich zweitens gemäß den Systembedingungen modernisierter Gesellschaft als eine auf religiöse Dienstleistungen spezialisierte Organisation verstehen und wird damit wohl auch auf Dauer einen „Markt“ finden.

Sie kann schließlich die Botschaft des Glaubens in ihrer Relevanz und Konsequenz innerhalb der ausdifferenzierten Lebenswelten der Moderne verkünden. Es geht dabei um die Entdeckung des Evangeliums als Konzept eines individuellen wie gemeinschaftlichen Lebensentwurfs, der auf das ganze Leben der Menschen und damit alle Bereiche der Gesellschaft zielt, das „bloß Religiöse“ also überschreitet. Sie muß dann unsere modernisierte Gesellschaft als Ort verstehen, wo sie das Evangelium verkündet, aber mit Perspektiven, die „herausfordern“ zu individueller und gesellschaftlicher Veränderung.

Die Auflösung des katholischen Milieus ist natürlich ein krisenhafter Prozeß, da er herkömmliches Selbstverständnis, gewohnte Strukturen und Handlungs-

muster in Frage stellt und unmöglich macht. Aber nur wenn man – gewissermaßen in vormoderner Denkweise – die unter vormodernen Bedingungen gewachsene soziale Gestalt als endgültige versteht, wird die Krise des Katholizismus zur Krise des katholischen Glaubens schlechthin. Ansonsten jedoch kann man diesen Prozeß als unausweichlichen und im Sinn der inhaltlichen Identität notwendigen verstehen, auch wenn er mit Schwierigkeiten verbunden ist. Nur so kann aus einem Christentum gegen die Moderne, das in Reservaten das Überleben zu sichern sucht, ein Christentum für diese Gesellschaft entstehen. Das meint weder Affirmation noch Anpassung, denn ein Christentum in der modernen Gesellschaft und für sie wird wesentlich auch Widerspruch bedeuten müssen. Allerdings verlangt es zunächst einmal, die moderne Gesellschaft in ihren Werten wie in ihren Problemen und Defiziten unbefangen zu verstehen und zu würdigen.

Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft

Die bisherige Darstellung hat parallele Entwicklungen von Katholizismus und Arbeiterbewegung deutlich gemacht: Auflösung des Milieus, Verlust einer integralen und auch die Sozialisation sichernden Lebenswelt und Kultur, Dominanz der Organisation und der Hauptamtlichen, gesicherte Position im Gesellschaftssystem, bemerkenswerte Stabilität an der Oberfläche, Schwierigkeit der Mitgliederaktivierung und vor allem erhebliche Probleme bei der Gewinnung der nachwachsenden Generation für die jeweilige „Bewegung". Die folgenden Überlegungen fragen über die Parallelität der Entwicklungen hinaus nach Konvergenzen und Berührungspunkten von Kirche und Arbeiterbewegung.

1. *Von konkurrierenden Totalmodellen der Gesellschaft zur gemeinsamen Suche nach humanen und solidarischen Strukturen*

Die Milieus waren ganze, relativ geschlossene Lebenswelten, die nicht nur auf die Durchsetzung begrenzter Ziele ausgerichtet waren, sondern Konzepte der Welt, des Menschen, der Geschichte und der Gesellschaft in integraler Durchdringung enthielten. Hier bestanden in der Tat erhebliche Differenzen und Unvereinbarkeiten zwischen dem Katholizismus und dem (sozialistischen) Arbeitermilieu, die sich in den Stereotypien der gegenseitigen Wahrnehmung noch vertieften. Die Einschmelzung des weltanschaulichen Überbaus befreit das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft von viel Ballast und müßte die Kommunikation erleichtern – wiewohl die alte milieumäßige Distanz unsere Vorstellungs- und Gefühlswelt immer noch stark gefangenhält.

Man mag den integralen sinn- und heimatvermittelnden Milieus nachtrauern. Ihre Auflösung ist unaufhaltsame und unumkehrbare Folge gesellschaftlicher Differenzierungs- und damit verbundener Individualisierungsprozesse. Die mo-

derne Gesellschaft mit ihren Teilsystemen, die in der Verfolgung ihrer spezifischen Funktionen weitgehend autonom ihrer eigenen Logik folgen, widersetzt sich alten „Einheitsträumen" und Totalitätsansprüchen, die – wir müssen es zugeben – doch ihre latente Totalitarismusgefahr nicht leugnen können[23]. Soll allerdings die gesellschaftliche Entwicklung nicht in Vereinzelung enden – Single als „Sozial"gestalt der Moderne –, erfordert der Verlust der milieumäßigen Vergemeinschaftung die Suche nach neuen Organisations- und Sozialformen, in denen Kommunikation, Solidarität und politische Praxis ihren Platz finden.

Der Verlust der weltanschaulichen Geschlossenheit bedeutet für das Christentum nicht den Verlust der inhaltlichen Programmatik. Christentum ist kein Totalitätsprogramm, das die Ordnung der Welt im ganzen, inklusive der rechten Ordnung der Gesellschaft, in einem Guß darstellt. Christentum ist keine Kosmologie. Mit dem Glauben an den Gott Jesu Christi und an die Berufung des Menschen, mit der Treue zur Frohbotschaft sind unbeliebige und vielleicht unbequeme Standpunkte und Optionen verbunden; aber es ist keine Gesellschaftsordnung mitgegeben. Vielmehr ist die Umsetzung der Optionen christlichen Glaubens in gesellschaftliches Handeln ein tastender experimenteller und kreativer Prozeß, in dem die sozialen Erfahrungen von Menschen, gesellschaftstheoretisches Wissen und Traditionen der zweitausendjährigen Sozialgeschichte des Christentums mit dem Evangelium in Verbindung gebracht werden. Ähnlich hat auch die Arbeiterbewegung das klare Bild der Gesellschaft verloren, in der der Kampf um Gerechtigkeit und humane Arbeit notwendig enden sollte.

Wenn das Aufbrechen milieumäßiger Geschlossenheit als unumkehrbar verstanden wird, so bedeutet das nicht, alle Probleme und Folgen moderner Gesellschaft und ihrer Differenzierungsprozesse zu ignorieren. Ihnen kann nur nicht mehr in der Restauration alter Formen begegnet werden. Der Dominanz einer technisch-instrumentellen Rationalität in den Systemen zweckrationalen Handelns, den Individualisierungsprozessen und den Mustern individueller Durchsetzung gilt es Formen von Sozialität und Solidarität entgegenzusetzen. Den feindlichen Brüdern (oder Schwestern) Kirche und Arbeiterschaft als Vertretern eines solidarischen Ethos fällt dabei eine wichtige Rolle zu. So sagt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Centesimus annus" zum Verhältnis von Kirche und Arbeiterbewegung unmißverständlich: „Allen denen, die heute auf der Suche nach einer neuen und authentischen Theorie und Praxis der Befreiung sind, bietet die Kirche nicht nur ihre Soziallehre und überhaupt ihre Botschaft über den in Christus erlösten Menschen, sondern auch ihren konkreten Einsatz und ihre Hilfe für den Kampf gegen die Ausgrenzung und das Leiden an" (CA 26).

2. *Kirche und Arbeiterexistenz*

Kirche und Arbeiterschaft kommen zunächst einmal ganz unmittelbar da in Kontakt, wo Arbeiter Kirchenmitglieder sind. (Für die Gegenwart gilt dabei, daß

die Kirche die Arbeiter nicht mehr verloren hat als andere gesellschaftliche Gruppen auch.) Die Frage, wofür christlicher Glaube angesichts von Arbeiterleben steht und was Arbeiterexistenz und Arbeiterhandeln angesichts christlichen Glaubens bedeuten, ist elementar gestellt, sofern christlicher Glaube und alltägliche Lebenspraxis miteinander zu tun haben. Wirtschaft kommt in die Kirche, weil Christen in der Wirtschaft handeln und behandelt werden, sofern diese Erfahrungen als glaubensrelevant erachtet werden und in der Gemeinde einen Ort des Austauschs und der Reflexion finden.

Die Erfahrungen der alltäglichen Berufswirklichkeit auszutauschen, sie unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums zu reflektieren, eine veränderte und verändernde Praxis zu entwickeln, dafür müssen Orte im Rahmen der Gemeinde bereit sein. Diese Kommunikation muß aber intern – zu anderen Funktionen (z. B. Liturgie) und Gruppen der Gemeinde – wie extern offen sein. Es gilt alle verfügbare Kompetenz in der Frage der Neugestaltung der Praxis zu gewinnen. Gewerkschaften werden bei der tastenden Suche nach Wegen einer erneuerten Praxis wichtige Partner sein, angesichts ihrer geschichtlichen Erfahrung, ihrer wirtschaftlichen Kompetenz und ihres gesellschaftlichen Gewichts. Bereits die Frage nach den gesellschaftlichen Konsequenzen christlichen Glaubens im Bereich der Arbeit kann christliche Gemeinde nicht autark bewältigen; erst recht ist für die gesellschaftliche und politische Umsetzung Zusammenarbeit mit Gruppen notwendig, die konvergierende Optionen vertreten.

3. *Gerechtigkeit als Konvergenzpunkt von christlichem Glauben und Arbeiterbewegung*

Programmatisch kommen katholische Kirche und Arbeiter dort zusammen, wo es um Gerechtigkeit in der Wirtschaft und um die angemessene Beteiligung der Arbeiter geht. Die Position kirchlicher Sozialverkündigung, insbesondere in den neueren Sozialenzykliken oder im Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft", ist eindeutig. Sie hat wiederholt und unmißverständlich deutlich gemacht, daß auch die Situation in den entwickelten Industriegesellschaften des Westens dem christlichen Bild menschlicher Arbeit und dem Anspruch der Gerechtigkeit nicht genügt. Seit 100 Jahren fordert christliche Sozialdoktrin Maßnahmen zu einer gerechten Vermögens- und Einkommensverteilung. In „Laborem exercens" macht Johannes Paul II. die Bedeutung menschlicher Arbeit und ihren Vorrang vor dem Kapital deutlich. Die Würde der Person und die Leistung der Arbeit verlangt, daß die Ordnung der Wirtschaft so beschaffen ist, daß „jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet" (LE 14).

Dabei geht es um mehr als das bloße Gefühl des Miteigentums; es gehört eine Realitätsbasis dazu: Gewinnbeteiligung, Mitarbeiteraktien, genossenschaftliche

Organisationsformen, gleichrangige Mitbestimmung sind Möglichkeiten einer wirklichen „Sozialisierung" – nicht im Sinn einer Verstaatlichung –, in der die untrennbare Verbindung von Arbeit und Kapital im Prozeß der Produktion und Wertschöpfung auch in den Organisationsformen der Wirtschaft insgesamt und in den einzelnen Produktionsstätten zum Ausdruck kommt (vgl. LE 14).

Diese entschiedene Position zugunsten der berechtigten Forderungen der Arbeiter auf der höchsten Ebene katholischer Sozialdoktrin verliert allerdings auf der Ebene der Bundesrepublik Deutschland an Glaubwürdigkeit durch die enge Bindung der Kirche an Parteien, deren Wirtschaftspolitik im wesentlichen nicht am Faktor Arbeit orientiert ist. Ebenso erweckt die universitäre Soziallehre in ihrer mehrheitlichen Ausrichtung den Anschein, Arbeiterorganisationen und Gewerkschaften relativ fernzustehen. Diese Grundausrichtung ist weder theologisch noch sozialethisch, noch von der kirchlichen Sozialverkündigung her zu legitimieren; sie läßt sich allenfalls milieumäßig verstehen.

Während es also auf der Ebene kirchlicher Sozialverkündigung kaum grundlegende Differenzen zur Arbeiterschaft gibt, besteht auf der praktischen Handlungsebene weithin noch große Distanz, die als Defizit aus milieumäßiger Befangenheit zu verstehen ist. Es gibt sie auf beiden Seiten.

Diese Distanz ist von Übel. Für eine Veränderung der Gesellschaft hin zu mehr Gerechtigkeit ist eine Zusammenarbeit von Christen mit Arbeitern, der Kirchen mit den Gewerkschaften notwendig. „Für die Zukunft müßte sich also zwischen Kirche und rechtsstaatlich orientierten Gewerkschaften leicht nicht nur ein gutes Verhältnis, sondern ein ‚arbeitsteiliges' Zusammenspiel herstellen lassen in der Weise, daß die Kirche durch ihren moralischen Beschuß die Stellungen sturmreif schießt und die Gewerkschaften sie dann stürmen. Damit wäre auch die Frage, was Kirche und Gewerkschaften miteinander zu tun haben, auf optimale Weise beantwortet."[24]

Sozialethische Reflexion auf der Basis des Evangeliums führt zu Kritik an gegenwärtigen Strukturen der Wirtschaft und zu Hinweisen auf bessere Regelungen. Katholischer Soziallehre fehlt allerdings eine Theorie gesellschaftlichen Wandels. Ebenso fehlt Katholiken in Mitteleuropa eine Tradition gesellschaftlicher Veränderungspraxis. Hier sind Ergänzungen von Arbeiterbewegung und Kirche möglich und nötig. Die Kirche kann die Positionen ihrer Sozialverkündigung und sozialethischen Kredit einbringen. Die Arbeiterbewegung kann auf eine lange Tradition des Kampfes zurückblicken. Ihr Handeln sieht sich allerdings häufig dem Verdacht ausgesetzt, bloße Interessenvertretung – zu Lasten des Gemeinwohls – zu sein. Wo allerdings Kirche mit ihrem sozialethischen Kredit deutlich machen kann, daß es sich nicht um Interessendurchsetzung einer Gruppe gegen andere handelt, sondern um das Ziel einer gerechten Beteiligung und damit um Gemeinwohl geht, dann erhöht diese Koalition die Durchschlagskraft. Schließlich wird aber auch die Kirche in ihrer Positionsbestimmung in Fra-

gen der Wirtschaftsethik auf die theoretischen und praktischen Erfahrungen der Gewerkschaften – wie auch der Unternehmerverbände – nicht verzichten können.

4. *Diakonisches Handeln zugunsten der Ausgegrenzten*

Schließlich bedarf die Situation der an den Rand unseres Wirtschaftssystems Gedrängten des diakonischen Handelns. Zwar ist in unserer Gesellschaft das materielle Existenzminimum garantiert. Arbeitslosigkeit ist aber trotzdem noch ein einschneidendes materielles Problem und mit Einschränkungen, sozialem Abstieg und häufig mit finanziellem Ruin (Verschuldung) verbunden. In der individualisierten Gesellschaft ist sie auch ein enormes psychisches Problem, weil sie nicht eingebettet ist in die Lebenswelt eines Arbeitermilieus, das diese Erfahrung als gesellschaftliches Phänomen mit kollektivem Charakter verstehbar macht, das Deutungsmöglichkeiten gibt, die nicht die Persönlichkeit der Betroffenen in Frage stellen und Solidarität erfahren lassen. Der kollektive Charakter der Arbeitslosigkeit wird heute nur noch in der Statistik wahrgenommen; erlebt wird sie in der Vereinzelung der eigenen Wohnung und angesichts der Leistungsideologie als Versagen gedeutet. Der Verlust der Arbeit ist verbunden mit dem Verlust des Selbstwerts und des Lebenssinns. Weiterhin geht in der individualisierten Gesellschaft mit dem Verlust der Arbeit die gesellschaftliche Einbindung verloren.

Das diakonische Handeln der Kirche wird – über weiterhin wichtige materielle Hilfe und individuelle Beratung hinaus – seinen Schwerpunkt in der Initiierung und Unterstützung von Gruppen und Netzen haben müssen, die der Vereinzelung gerade der am Rand des Arbeitsmarkts Stehenden entgegenwirken. Sie können einzelne Leistungen der einstigen Milieus erbringen – ohne umfassende Lebenswelten sein zu können. In Selbsthilfegruppen, Arbeitsloseninitiativen etc. kann sichtbar werden, daß andere in ähnlicher Situation sind, daß die individuellen Notsituationen gesellschaftliche Ursachen haben und nicht einfach persönlichem Versagen zugeschrieben werden können. Sie können so zur Stabilisierung des Selbstwertgefühls beitragen, Isolierung überwinden, soziale Netze schaffen und zu gegenseitiger Solidarität führen. An der Frage nach den gesellschaftlichen Zusammenhängen setzen Bildungsprozesse an, die gesellschaftlich-politisches Handeln fördern, aber auch zu reflektierten Strategien der Verbesserung der eigenen Wettbewerbsposition auf dem Arbeitsmarkt beitragen können.

Im Einsatz für die Würde des Menschen und seiner Rechte im Bereich der Arbeit ergänzen sich – wie bereits deutlich wurde – das sozialethische Gewicht der Kirche, der kaum die Verfolgung von Eigeninteressen vorgeworfen werden kann, einerseits und die praktische Erfahrung in der Durchsetzung von Arbeiterrechten sowie die starke Stellung im kollektiven Arbeitsvertragsrecht der Gewerkschaften andererseits. Zugleich können sich beide zu ihren jeweils besseren Möglichkeiten bringen: Gewerkschaften werden darauf dringen, daß die wohl-

klingenden Prinzipien katholischer Soziallehre nicht vergrabene Schätze bleiben, sondern in die kleine Münze alltäglichen Handelns und politischer Auseinandersetzung umgeprägt werden. Gewerkschaft fordert die Kirche zur „Handgreiflichkeit" ihrer Position heraus.

Wenn sie selbst die Option für die Armen ernst nimmt, kann andererseits die Kirche die Gewerkschaft herausfordern aus den Versuchungen wirtschaftlicher und politischer Systemlogik. Nicht der puren Durchsetzung der eigenen Interessen, sondern dem Ziel einer solidarischen Gesellschaft, in der alle gesellschaftlichen Gruppen zu ihrem Recht kommen, soll gewerkschaftliches Handeln und Machtpotential verpflichtet sein.

ANMERKUNGEN

[1] Erst nach Abschluß des Ms. gelangte der Beitrag von K. Gabriel, Die Erosion der Milieus. Das Ende von Arbeiterbewegung und politischem Katholizismus?, in: Sozial- und Linkskatholizismus, hrsg. v. H. Ludwig, W. Schroeder (Frankfurt 1990) zu meiner Kenntnis. In Analyse und Optionen zeigen sich Konvergenzen.

[2] Gem. Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg[4] 1978) 131–164.

[3] Vgl. A. Klönne, Arbeiterkatholizismus. Zur Geschichte des Sozialkatholizismus in Deutschland, in: Sozial- und Linkskatholizismus, a. a. O. 32–45.

[4] J. Mooser, Arbeiterleben im historischen Wandel seit 1900, in: Gewerkschaftliche Monatshefte (1988) 650. Zum Arbeiterleben und seinen Veränderungen ders.: Arbeiterleben in Deutschland 1900–1970 (Frankfurt 1984).

[5] Vgl. dazu die Analysen von P. A. Berger, Endstrukturierte Klassengesellschaft? Klassenbildung und Strukturen sozialer Ungleichheit im historischen Wandel (Opladen 1986).

[6] U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986) 123.

[7] U. Mückenberger, Der Wandel des Normalarbeitsverhältnisses unter Bedingungen einer „Krise der Normalität", in: Gew. Mh. (1989) 211–223.

[8] H. Kern, M. Schumann, Neue Produktionskonzepte haben Chancen. Erfahrungen und erste Befunde der Folgestudie zu Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, in: Soziale Welt 35 (1984) 149–152. [9] Ebd. 158f.

[10] U. Beck, a. a. O. 125f. [11] Ebd. 128f. [12] Ebd. 144.

[13] K. Armingeon, Gewerkschaften heute – krisenresistent und stabil?, in: Gew. Mh. (1988) 331–334 mit Tabellen.

[14] H. O. Hemmer, Zustand: Gut – Aussichten: Trübe? Anm. zur Lage der Gewerkschaften, ebd. (1988) 325.

[15] H. Dubiel, Autonomie oder Anomie. Zum Streit über den nachliberalen Sozialcharakter, in: Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren, hrsg. v. J. Berger (Göttingen 1984) 277. [16] H. Dubiel, a. a. O. 277f.

[17] K. Gabriel, F.-X. Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, hrsg. v. F.-X. Kaufmann u. B. Schäfers (Opladen 1988) 31–57; dies., Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980).

[18] Zum Ziel und zur Konzeption einer christlichen Staats- und Gesellschaftsordnung, die eindeutig die mittelalterliche Situation als Ideal vor Augen hat, vgl. selbst noch die verschiedenen Enzykliken Leos XIII. zur Staatsordnung, unter anderem „Immortale Dei" Nr. 868 (nach E. Marmy).

[19] Zur Verkirchlichung des Christentums vgl. bes. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg 1979).

[20] Zur ekklesiologischen Deutung der „Krise der Verbände" vgl. R. Bucher, Katholische Verbände – Lernorte der Kirche? Überlegungen zum ekklesiologischen Status des deutschen Verbandskatholizismus (Herzogenrath 1990).

[21] F.-X. Kaufmann, G. Stachel, Religiöse Sozialisation, in: Christl. Glaube in mod. Gesellschaft, Bd. 25 (Freiburg 1980) 128.

[22] B. Laux, Moderner als die Moderne? Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums, in dieser Zschr. 208 (1990) 482–496. [23] Vgl. auch W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim [2]1988) 5f.

[24] O. v. Nell-Breuning, Kath. Kirche und Gewerkschaften, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch (Düsseldorf 1990) 93.

Josef Fuchs SJ

Die schwierige Goldene Regel

In der Bergpredigt des Matthäusevangeliums steht als Herrenwort: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen" (Mt 7, 12), und es wird hinzugefügt: „Darin besteht das Gesetz und die Propheten." Im Paralleltext des Lukasevangeliums heißt es: „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen" (Lk 6, 31); das steht im Kontext des Liebesgebots. Es sind Worte von zwei synoptischen Evangelien; sie könnten, wenn auch Jahrzehnte nach Ostern geschrieben, durchaus Herrenworte sein. Es handelt sich um die Goldene Regel in ihrer positiven Formulierung. Sie war im damaligen Judentum bekannt und im Gebrauch. Vor allem aber war sie in ihrer negativen Formulierung „Was ihr nicht wollte, daß es euch getan wird, das sollt auch ihr anderen nicht antun" als allgemeingültige sittliche Norm in den verschiedenen Hochkulturen bekannt[1].

Rudolf Bultman hat gemeint, die Goldene Regel sei nichts anderes als ein naiver egoistischer Selbstschutz. Andere Theologen sind dagegen der Auffassung, es handle sich um eine Regel, der es um die Vermeidung von Streitigkeiten und um die Wahrung des Friedens im menschlichen Zusammenleben geht. Oder sollte es sich nicht gar um eine Talion handeln, die Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, ein „Do ut des – Wie du mir, so ich dir"? Das wäre keine sehr hochstehende sittliche Norm. Die Verbindung mit dem Liebesgebot und dem „Gesetz und den Propheten" läßt eher ein anderes Verständnis erwarten. Das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Mt 29, 37) und dessen Gleichsetzung mit dem Gebot der Gottesliebe weist eher auf eine Forderung hoher sittlicher Reinheit (Gerhard Ebeling) im Verhältnis zum anderen hin, auf die Achtung seiner personalen Würde, also auf die Umkehr des Verständnisses als naiven Egoismus. Das würde vielleicht auch das weltweite und die Zeiten überspannende Vorkommen der Goldenen Regel als Forderung menschlicher Sittlichkeit in den verschiedenen Hochkulturen erklären können.

Die Goldene Regel in ihrer negativen Formulierung dürfte leicht einsichtig sein. Wenn ich jemandem sagen muß und sage, daß es absolut nicht recht ist, die Ehe zu brechen, dann muß ich das ebenso jedem anderen, auch meinem besten Freund, in einer gleichartigen Situation sagen, und möglicherweise auch mir selbst. Wenn mein an Aids erkrankter Freund von mir in einem bestimmten Fall die Gewährung eines „sorgloseren", damit aber andere gefährdenden Verhaltens erwartet, darf ich es ihm ebensowenig wie irgendeinem anderen, in ähnlicher Situation lebenden Kranken zugestehen. Zwei Dinge sind offensichtlich zu beach-

ten: erstens, die Goldene Regel muß auf der Gleichheit personaler Würde aller Menschen bestehen und kann darum keiner parteiischen Bevorzugung einer Person zustimmen; zweitens, das zu meidende Übel muß gleichartig sein.

Das Problem wird vielleicht ein wenig schwieriger bei der – wie in der Bergpredigt – positiv formulierten Goldenen Regel. Es wäre zweifellos ideal, wenn ich stets bereit wäre, einem anderen gleichermaßen zu gewähren, was ich aus guten Gründen (und nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit) von ihm in einer bestimmten Situation glaube erwarten zu dürfen. Aber wäre der Mangel einer solchen Bereitschaft im Grund nicht doch ein echter sittlicher Mangel? Läge darin nicht doch eine Bevorzugung, ein Messen mit verschiedenem Maß von Personen gleicher personaler Würde?

Individualethik

Die Goldene Regel gilt hinsichtlich des sittlich richtigen zwischenmenschlichen Verhaltens in unserer Welt. Sie fordert von uns personale sittliche *Gutheit* durch Suchen, Finden und Vollziehen des sittlich *richtigen* zwischenmenschlichen Verhaltens. Sie liegt somit jedem Versuch richtigen zwischenmenschlichen Verhaltens zugrunde. In dieser ihrer Universalität geht sie in absolut alles zwischenmenschliche Verhalten ein: Was sie fordert, ist Unparteiischkeit im zwischenmenschlichen Verhalten. Insofern ist sie eine sittliche Grundforderung, die in diesem formalen und personalen Sinn äußerst einfach ist.

Dagen ist die Frage nach dem Inhalt unparteiischen Verhaltens in nicht wenigen Fällen um so schwieriger. Denn Ich und der andere sind personale Individuen, also nicht schlicht identisch, ausgenommen die Personwürde; in ihr sind alle gleich. Aber in welcher menschlichen Konkretheit diese in allen gleiche Personwürde verwirklicht ist, das ist in den verschiedenen personalen Menschen nicht gleich. Daher stammt die „Schwierigkeit" der Goldenen Regel. In welchem Grad sind die aufgrund der Goldenen Regel zu vergleichenden Individualitäten inhaltlich soweit gleich, daß man auf sie die Goldene Regel berechtigterweise *einfachhin* anwenden kann? In vielen Fällen ist für bestimmte zu lösende Probleme die materielle und geistige Gleichheit von miteinander unparteiisch zu vergleichenden Individualitäten so groß und eindeutig, daß ethische Probleme gar nicht ausdrücklich auftauchen. Aber das ist durchaus nicht immer und in allem so. Um aufgrund der Goldenen Regel zu guten Ergebnissen zu kommen, wäre es darum an sich notwendig, in die Individualität des je anderen „hineinschlüpfen" zu können: das dürfte aber vielfach kaum oder nur bis zu einem bestimmten Grad möglich sein[2]. Die Goldene Regel jedenfalls sagt dazu nichts. Die von ihr geforderte Unparteiischkeit erfordert schlicht die Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheiten. Darin liegt allerdings ihre Schwierigkeit.

Es ist oft gesagt worden, daß eben darum sittliches Leben gemäß der Goldenen Regel viel schwieriger sei als das sittliche Leben gemäß den Daten des sittlichen Naturgesetzes[3]. Allerdings versteht man in dieser Formulierung das Naturgesetz statisch als eine Summe grundsätzlich immer zuhandener Normen, deren man sich jeweils bedienen kann. Zwar ist es wahr, daß sich viele Moralbücher der Vergangenheit so lesen lassen. Doch scheint diese Tradition weitgehend an ein Ende gekommen zu sein. Eine naturrechtlich denkende Moraltheologie von heute fordert ebenso wie eine Moraltheologie nach der Goldenen Regel, das Innen und Außen des Ich und des anderen in ihrer Ganzheit und im Detail zu reflektieren und unter sittlichem Aspekt zu verstehen und zu beurteilen. Darum stehen eine naturrechtlich konzipierte Moral und eine konkrete Moral der Goldenen Regel nicht als Gegensatz einander gegenüber, sondern sind letztlich und im Grund identisch. Und darum sind sie gleichermaßen „schwierig". Die Moral der Goldenen Regel ist hinsichtlich ihrer Konkretisierung ebenso auf jeweilige ethische Reflexion angewiesen wie eine naturrechtlich denkende Moraltheologie.

Beide Weisen von Moraltheologie gehören auch zu dem, was wir als *christliche* Moraltheologie anzuerkennen bereit sind. Andererseits sind beide Ausgangspunkte für die konkrete Moral nicht *unterscheidend* christlich; das schließt nicht aus, daß eine christliche Anthropologie und das Licht der christlichen Offenbarung in beiden Fällen unterscheidende Sinngebungen von praktischen Lösungsversuchen und sogar de facto einzelne konkrete Lösungsversuche für ethische Probleme nahelegen können, die nichtchristliche Ausgangspunkte kaum zu entdecken imstande sind; aber sie lassen sich verstehen und einsehen und vermögen ausreichende Plausibilität in sich zu tragen.

In den letzten Jahren wird ein kämpferischer Trend in der katholischen Kirche und ihrer Moral bemerkbar, der betont auf der Befolgung objektiver sittlicher Normen besteht und dies in Gegensatz zu einer heute immer mehr anerkannten Tendenz stellt, die Richtigkeit sittlichen Handelns nicht von der schlichten Anwendung vorgegebener „objektiver" sittlicher Normen her bestimmt sein zu lassen, sondern vom verantwortlichen sittlichen Urteil der Handelnden, allerdings unter Berücksichtigung *aller* in der Vollzugshandlung und dem vollziehenden Subjekt aufweisbaren Elemente und Gegebenheiten[4]; das heißt, es gibt einen Trend gegen die Berechtigung und die Aufgabe des Gewissens – und des Gewissens allein –, zu versuchen, sich ein möglichst *objektives* (aber nicht, wie gelegentlich irrigerweise gemahnt wurde, ein „unfehlbares") sittliches Urteil über die *Richtigkeit* einer konkreten Handlung in ihrer Gesamtwirklichkeit zu bilden – dies allerdings unter Zuhilfenahme aller erreichbaren Mittel wie zum Beispiel vorformulierter Normen und Traditionen in ihrer hermeneutischen Deutung, des Rats der Weisen und der Theologen usw. Ist dieser Trend vielleicht von der Weisheit der Goldenen Regel bedroht? Denn diese fordert ja nur Unparteiischkeit, überläßt es aber dem verantwortlichen Urteil (also Gewissen) des Handeln-

den, sowohl über die objektive Berechtigung des eigenen Wollens („was du *willst* / was du nicht *willst*") wie auch über die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Tuns des anderen zu befinden, also ähnlich wie in einer naturrechtlich konzipierten Moral, die ja auch vom allgemeingültigen, aber im Grund formalen Prinzip ausgeht, daß das Gute getan werden soll, nicht aber das Böse.

Dabei ist zu beachten, daß möglicherweise das eigene Handeln und das des anderen wesentlich anders situiert sein können, so daß vielleicht das eine berechtigt, das andere aber nicht berechtigt ist. Außer der Unparteiischkeit ist bei der Anwendung der Goldenen Regel eben auch auf die Situiertheit des einen und des anderen zu achten. Wer in äußerster Not lebt, will mit Recht, daß niemand sich an seinem äußerst geringen Hab und Gut vergeht; er selbst muß das ebenso gegenüber einem anderen Ärmsten beachten, möglicherweise jedoch nicht in absolut jedem Fall gegenüber einem reichen Besitzer (Mundraub), da die jeweilige Situation wesentlich verschieden ist; das wäre nicht gegen die Unparteiischkeit, die die Goldene Regel fordert. Wer in einem lebensgefährlichen Krankheitsfall baldigst und genauestens informiert zu werden erwartet, muß selbst aber einem anderen Kranken gegenüber wohl überlegen, ob diesem die gleiche offene Auskunft zumutbar ist; das wäre echt unparteiisches Verhalten. Eheleute sind psychologisch nicht immer gleich strukturiert; die Goldene Regel fordert von ihnen Unparteiischkeit, diese aber schließt nicht die geforderte einfühlende Verschiedenheit des Verhaltens aus. Wer die offene und wahre Rede im Gespräch erwartet, wird dennoch keine Verletzung der Unparteiischkeit darin sehen, daß er vor der Falschrede nicht zurückschreckt, wenn die offene Wahrheit zum Beipsiel einen Unschuldigen den Händen der Gestapo ausliefern würde: Die Situationen des normalen Gesprächs und der Beantwortung der Frage der Gestapo sind völlig ungleich; was in einem Fall erwartet und gegenseitig geleistet werden soll, gilt nicht im anderen Fall; das ist nicht Parteiischkeit.

Im Bereich der Gesetzgebung über das hart umstrittene Problem Abtreibung gibt es in unserer Gesellschaft keinen Konsens; das muß nicht notwendig allein von der Parteizugehörigkeit oder der Konfession abhängen, sondern kann auch durch ein aus Überzeugung vertretenes Menschenbild bedingt sein. Wenn ich nicht will, daß man mir wegen meiner Haltung und meines Verhaltens in diesem Problembereich persönliche Vorhaltungen macht, dann soll ich das auch nicht tun hinsichtlich anderer, die vielleicht ebenfalls aus Überzeugung sich für das von mir abgelehnte, von ihnen aber überzeugt vertretene Verhalten einsetzen. Dem steht nicht entgegen, daß wir uns über die Begründung der je eigenen Stellung in ernste und harte und auch öffentliche Diskussion begeben.

Wie beim Problemkreis der Abtreibung ist es bei manchen anderen ethischen oder religiösen Problemen durchaus möglich, daß verschiedene Menschen aufgrund innerster, vielleicht nicht einmal ausdrücklich aussagbarer, weil ererbter oder erworbener Vorurteile, Empfindungen oder verschiedenartiger Nuancie-

rungen zu verschiedenartigen Lösungen von – äußerlich gesehen – gleichartigen Problemen kommen, sei es in einem generellen Lösungsversuch, sei es in einer konkreten Situation des je einzelnen. Es bedarf eines großen Einfühlungsvermögens, bei solcher Verschiedenheit die von der Goldenen Regel geforderte Unparteiischkeit zu wahren. Darin liegt die Schwierigkeit der Goldenen Regel wie jeder Moral, die sich verantwortlich der Wirklichkeit zu entsprechen bemüht.

Sozialethik

Die Goldene Regel wird weitgehend individualethisch verstanden. Das entspricht ihren überkommenen Formulierungen. Wenn wir anderen in Notfällen beizustehen pflegen, erwarten wir gemäß der Goldenen Regel, daß man auch uns in Notfällen beisteht; so will es das Unparteiischkeitsprinzip. Aber es sind häufig mehrere Bekannte und Unbekannte, die uns in einem Notfall helfen könnten. Die Frage ist bekannt: Wer von den vielen soll mir (oder anderen) und in welcher Weise beistehen? Die Goldene Regel (wie auch ein sittliches Naturgesetz) kann auf diese Frage keine eindeutige Antwort geben. Die gegenseitigen Beziehungen verschiedener Art, aber auch die verschiedenen Bereitwilligkeiten und Verbindlichkeiten können helfen, eine vernünftige und akzeptable – wenn auch nicht zwingende – praktische Lösung zu finden.

Schon dieses Beispiel zeigt, daß die Goldene Regel nicht nur in der Individualsphäre, sondern auch im weiteren gesellschaftlichen Bereich ihre Bedeutung hat. Diese Bedeutung ist offensichtlich in einer gewissen Analogie zu verstehen. In einer organisierten Gesellschaft gibt es notwendig den Unterschied von Bürgern und Autoritätsträgern. Die Goldene Regel fordert, daß diese sich unparteiisch zueinander verhalten, das heißt, daß der eine vom anderen das erwartet, was er im Autorität-Bürger-Verhältnis zu erwarten berechtigt ist: Erwartest du von mir die Erfüllung meiner Autoritätspflichten dir gegenüber, dann erfülle bitte auch mir gegenüber deine Bürgerpflichten. Schon innerhalb der Familiengemeinschaften kann es die Unterschiede größerer oder weniger großer Verbundenheit oder gegenseitiger Verpflichtung geben. Sie konkret zu beachten, gehört zur Unparteiischkeit, die die Goldene Regel fordert.

Äußerst prekär kann dieses Problem werden, wenn es um politische Gruppierungen geht, etwa um Gemeinden oder politische Parteien. Was du willst, daß man es dir zugesteht oder tut, das sollst du auch ihnen *entsprechend* zugestehen oder tun; und was du nicht willst, daß man es dir tut, das sollst du entsprechend auch ihnen nicht antun, das gilt in gewisser Weise auch im zwischenstaatlichen Bereich. Es ist die Eigenart und die je eigene Situiertheit des anderen Staates zu beachten, einschließlich seiner Eigeninteressen und seines vermutlichen (vielleicht begrenzten) Friedenswillens, um zu begreifen, wie und warum er sich mir

gegenüber so und nicht anders verhält und vielleicht verhalten muß, und wie ich in meiner Eigenart und Situiertheit, meinen berechtigten Eigeninteressen und meinem Friedenswillen ihm begegnen soll: Das ist echte Unparteiischkeit. Die Problematik verschärft sich enorm, wenn sich ein Staat (wie gewöhnlich) nicht nur einem, sondern mehreren Staaten gegenüber „unparteiisch" zu verhalten hat; das aber fordert in analoger Weise die Goldene Regel.

Eine Parallelfrage ist der Bereich der internationalen Solidarität; es gibt sozial gesehen ärmste Gebiete in unserer Menschenwelt und es gibt reiche und reichste Gebiete. Wie wirkt sich hier die Goldene Regel aus? Darf der Ärmste im Süden dem reichen Partner im Norden nicht mit Recht sagen: Was würdest du erwarten, wenn ich ein reicher Süden und du ein armer Norden wärest? Was du nicht möchtest, daß man dir dann täte, das tu uns jetzt nicht an; und was du mit Recht erwarten und wollen würdest, daß man dir dann täte, danach handle jetzt uns gegenüber. Ist das Utopie oder eine sachgerechte Interpretation der Goldenen Regel? Es wird eines gewaltigen persönlichen, gesellschaftlichen, staatlichen und internationalen Bemühens bedürfen, um herauszufinden, was zur Verwirklichung dieser Interpretation im armen Süden und im reichen Norden praktisch geschehen kann – und im Grund muß. Das müßte unparteiisch und sachgerecht versucht werden, wenigstens etwas davon. Ein solches Verhalten wäre in der Richtung der Goldenen Regel Jesu (und des zutiefst menschlichen Naturrechts).

Wie die Goldene Regel in der zwischenstaatlichen und in der internationalen sozialen Wirklichkeit gilt, so zweifellos auch im innerkirchlichen – diozesanen, interdiözesanen und weltweit-universalen – Bereich. Ihre Beobachtung obliegt der Kirche auch als im Evangelium formulierte Forderung Jesu.

Eines der am heißesten umstrittenen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils war – aufgrund einer langen und scharf verteidigten Lehrtradition in der Kirche – das Problem der Religionsfreiheit. Es dauerte viele Monate und forderte harte Diskussionen, bis manche Konzilsväter schließlich einsehen und zustimmen konnten, daß Religionsfreiheit nicht zunächst das Recht auf Freiheit einer bestimmten Religion und Kirche bedeutet, sondern ein personales Menschenrecht aller Menschen und ihrer Gemeinschaften, daß also allen personalen religiösen Überzeugungen und den sie vertretenden Gemeinschaften Achtung und Ausdrucksmöglichkeit – in den Grenzen sozialer Ordnung – zu gewähren ist. Es gilt die Goldene Regel: „Was du für dich glaubst beanspruchen zu können oder nicht hinnehmen zu sollen ..."

Am 23. März 1991 hielt Papst Johannes Paul II. in Rom eine Ansprache an Vertreter der Internationalen Vereinigung von Rechtsanwälten, die zu einer Tagung zum Thema „Recht und Freiheit von Religion und Überzeugung" zusammengekommen waren[5]. Er bekundete sein hohes Interesse an der Thematik der Tagung. Zunächst bezog er sich auf das Zweite Vatikanische Konzil (Dignitatis humanae 2), das die Verantwortung aller Menschen betont, nach der Wahrheit

zu suchen und sie zu leben. Weiterhin insistierte er auf dem Recht jedes Menschen, in der menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen, was er als tiefste Überzeugung in sich zu tragen meint. Dieses Prinzip müsse die friedliche Koexistenz von Menschen verschiedener – „religiöser, atheistischer oder agnostischer" – Überzeugungen ermöglichen und auch deren Übersetzung in andere Rechte und Freiheiten garantieren, zum Beispiel in das Recht auf Meinungsäußerung, auf Vergemeinschaftung, auf die Erziehung der Kinder. Und er meinte: Die Bevölkerungen fordern mit Recht eine reale Gleichheit der Behandlung der verschieden Glaubenden, dies allerdings immer innerhalb der zu schützenden öffentlichen Ordnung. Der Papst vertritt so die von der Goldenen Regel geforderte Unparteiischkeit in der pluralistischen Gesellschaft von Menschen verschiedener Überzeugungen und Religionen. Die Einbindung in die öffentliche Ordnung bringt es mit sich, daß gegenseitige Rücksichtnahmen (zwischen Majoritäten und Minoritäten, auf historische Gegebenheiten und erworbene Bräuche und Rechte) auch zu der Unparteiischkeit der Goldenen Regel gehören. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bemerkte der Kardinalerzbischof von Westminster ausdrücklich, daß die historisch bedingte privilegierte Stellung der anglikanischen Kirche in England von den Katholiken durchaus akzeptiert sei, solange man ihnen religiöse Freiheit gewähre.

Ethik des Lebens

Die Goldene Regel ist in den überkommenen Formulierungen vor allem für individualethische Probleme gedacht. Doch hat sie – wie gezeigt – wenigstens analog auch ihre Bedeutung im Bereich der Gesellschaft. Ist sie vielleicht – wenigstens analog – auch richtunggebend im Bereich des Guts des menschlichen Lebens und hier vor allem für die heute höchst akuten und umstrittenen Probleme des Endes und des Beginns menschlichen Lebens?

Lebensverlängerung, das heißt ein Hinausschieben des drohenden Todes, ist heute in verschiedenen Weisen möglich. Sie kann durchaus subjektiv und vernünftigerweise erwünscht sein. Die moraltheologische Tradition und die traditionelle Lehre der katholischen Kirche haben eine solche mögliche Lebensverlängerung aber nie zu einer absoluten Pflicht gemacht, sie jedoch auch nicht untersagt. Sie legen einen Vergleich nahe zwischen dem wünschbaren Wert einer gewissen Lebensverlängerung und dem bewußten opfervollen Einsatz, der notwendig ist, um das Ziel einer Lebensverlängerung zu erreichen. Es wird verschiedene Auffassungen darüber geben, ob der teure Anschluß an komplizierte Apparate oder die ärztliche Behandlung durch künstliche Versorgung mit Speise und Trank in mehr als risikoreichen Extremsituationen sinnvoll und vertretbar ist. Wie verhält sich der Arzt, der eine solche Behandlung im Extremfall für sich

selbst ablehnen würde: „Was du nicht willst, daß man dir tut ...“? Wenn der Patient oder, bei Verhinderung einer Selbstentscheidung, die berechtigten Vertreter ebenso denken, ist der Fall für den Arzt – falls der Gesetzgebung entsprechend – problemlos gelöst. Lautet die Entscheidung des Patietnen oder der berechtigten Vertreter anders, wird der Arzt vermutlich diese von der Sinnlosigkeit eines solchen Verhaltens zu überzeugen suchen. Liegt die zu fällende Entscheidung einzig bei ihm, wird er sich wohl erinnern: „Was du nicht willst, daß man dir tut ...; und: die Behandlung, die du für dich selbst willst ...“

Ist der Patient aber nach sachgerechtem Urteil tatsächlich schon tot – trotz künstlich induzierter Herztätigkeit –, wird der Arzt vermutlich dafür Sorge tragen, daß durch eine scheinbare Weiter-„Behandlung“ anderen Patienten eine sinnvolle und benötigte Behandlung nicht entzogen wird. Er wird sich wohl auch einer eventuellen Organtransplantation nicht widersetzen.

Wie verhält sich der Arzt, der für sich selbst Euthanasie an einem extrem leidvollen Lebensende nicht nur nicht ablehnt, sondern ausdrücklich will, gegenüber Patienten mit gleicher Einstellung? Seine Einstellung setzt voraus, daß sie nach seiner Überzeugung sachlich berechtigt und (vielleicht) trotz gegenteiliger Aussage der religiösen Gemeinschaft, zu der er steht, nicht unerlaubt sein kann. Es läßt sich nicht ausschließen, daß er die für die absolute Unerlaubtheit jeder Euthanasie vorgebrachten philosophischen (naturrechtlichen) Begründungen – mit manchen anderen Philosophen – als nicht durchschlagend erkennt und daß er auch die in seiner Religionsgemeinschaft vorgebrachten Argumente (mit einer guten Anzahl von Theologen) als nicht zwingende Argumente zu entlarven vermag[6]. Wird er – falls kein Gesetz dagegen steht – sich dem Patienten, der seine Hilfe oder seinen Eingriff begehrt, verweigern dürfen oder müssen? „Was du willst, daß ...“? Vielleicht wird er es nicht als ein „die Natur ersetzen“, sondern als ein „der Natur beistehen“ ansehen? Die „schwierige“ Goldene Regel!

Hat die Goldene Regel, wenigstens analog, auch mit dem beginnenden menschlichen Leben zu tun? Die Grundfrage wird dabei sein: Wer ist der andere, im Vergleich zu dem ich mein eigenes Wollen in die Waagschale werfe? Wenn bei einer Schwangerschaft nur eine Totgeburt zu erwarten ist, welches Verhalten würde ich mir selbst gegenüber erwünschen und erwarten? Wäre die Austragung der Schwangerschaft mehr als nur eine bestimmte Behandlungsweise des werdenden Lebens, also eine Entscheidung über Leben und Tod? Sollte ich mich nicht, meiner eigenen Orientierung entsprechend, gemäß der Goldenen Regel gegenüber einem solchen Embryo verhalten?

Welche Behandlung würde ich mir selbst gegenüber erwarten, wenn es klar ist, daß meine Überlebenschancen gleich null sind: Austragung der Schwangerschaft – als einer Weise der Behandlung des begonnenen Lebens – oder nicht? „Was du nicht willst ...“, wäre eine Antwort. Und wie sollte die Antwort beim Anenzephalus ausfallen, der keine Aussicht auf zwischenmenschliche Kommunikation

hat? Zweifellos anders als beim Mongoloiden, der nicht ohne Hoffnung auf eine gewisse Lebensqualität ist. Die Goldene Regel meint nur: „Was du vernünftigerweise bezüglich deiner selbst willst oder nicht willst, das wende auch in bezug auf andere an." Ist aber in einem dieser Fälle das Leben der Mutter in Gefahr, so dürfte sie mir selbst wie auch jedem Arzt gegenüber nur als *Mittlerin* neuen Lebens, also ohne die Pflicht *bedingungslosen* Einsatzes gesehen werden. Zwischen mir selbst und anderen gibt es da keinen Unterschied: „Was du willst, daß ..."

Die Würde menschlichen personalen Lebens fordert unseren Respekt. Das ist eine anerkannte Grundforderung. Nichtsdestoweniger tauchen hier Probleme auf. Ist der Respekt, den ich selbst erwarte, der gleiche, den ich für meinen Vater beanspruche? Beanspruche ich für das neugeborene Kind den gleichen Respekt, den ich für mich selbst erwarte? Gilt hier: Was man dir tut, das sollst du auch anderen tun? Schulde ich dem viermonatigen Fötus die gleiche Achtung wie meiner Ehegattin? Sollte die Zygote, die zwar ihre Lebensqualitäten definitiv in sich trägt, aber in den ersten 14 Tagen noch nicht endgültig individualisiert und darum wohl auch nicht personalisiert ist (so meine ich im Unterschied zu anderen), Anspruch auf den gleichen Respekt und die gleichen Rechte haben, wie ein personal voll entfalteter Erwachsener?

Die Antwort auf diese Frage kann für die Probleme der heutigen Bioethik weitreichende Konsequenzen zeitigen. Ist der Beziehung zwischen den Gameten, die der ehelichen Vereinigung oder der Vereinigung in vitro folgt, die gleiche Achtung und der gleiche Schutz geschuldet wie dem im Mutterschoß implantierten, zweifellos definitiv individualisierten (wenn auch vielleicht noch nicht personalisierten) neuen Leben? Wie steht es um den Schutz, den wir dem männlichen Samen und dem weiblichen Ovum schulden? Es geht in all dem um bestimmte Weisen menschlichen Lebens. Gilt nun einfachhin: Was du willst, daß man dir tut, das tu auch dem anderen (gemeint ist: jeder Weise menschlichen Lebens)? Oder sind hier die einzelnen Stadien menschlichen Lebens in ihrer Verschiedenheit und einem entsprechend verschiedenen Lebensschutz zu berücksichtigen? Es geht um die Unparteiischkeit bei feststellbarer Verschiedenheit.

ANMERKUNGEN

[1] H. Reiner, Die Goldene Regel, in: ders., Die Grundlagen der Sittlichkeit (Meisenheim 1974) 348–379; H. van Oyen, Die Goldene Regel und die Situationsethik, in: J. Gründel, H. van Oyen, Ethik ohne Normen? (Freiburg 1970) 91–136; Ph. Schmitz, Die Goldene Regel – Schlüssel zum ethischen Kontext, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. K. Demmer, B. Schüller (Düsseldorf 1977) 208–222; B. Schüller, Die Goldene Regel, in: ders., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 89–106.

[2] Vgl. J. Fuchs, Innovative Moral, in dieser Zschr. 209 (1991) 181–191. [3] Vgl. H. van Oyen, a. a. O.

[4] Man mag diesen Trend wohl in der Rede von Kardinal Ratzinger auf der Kardinalsversammlung vom 4. bis 7. April 1991 entdecken; s. L'Osservatore Romano, 5. 4. 1991, 1 und 4. [5] L'Osservatore Romano, 24. 3. 1991, 4.

[6] Vgl. meinen Beitrag: Christlicher Glaube und Verfügung über menschliches Leben, in dieser Zschr. 204 (1986) 663–676, auch in: Christlicher Glaube und Moral, hrsg. v. K. Golser (Innsbruck 1986) 14–42.

UMSCHAU

Kirchengeschichte

Auf der Suche nach neuen Wegen

Der Begriff „Kirchengeschichte" wird neuerlich in Publikationen auch katholischer Autoren abgelöst von „Christlicher Glaubensgeschichte" oder von „Geschichte des Christentums". Dies resultiert aus der Absicht, eine seit langem gewohnte – übrigens bereits im „Handbuch der Kirchengeschichte" (1962ff.) gründlich korrigierte – Ausrichtung auf die Kirche als Institution in einer universalen Perspektive zu überwinden. So hat auch Erwin Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, als Herausgeber eines auf viele Bände geplanten Werks für den Gesamttitel die Formel „Geschichte des christlichen Lebens" gewählt (zu ermitteln „in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" [1]. In seinem kurzen Geleitwort verweist Bischof Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (auf dem Titelblatt typographisch dem Herausgeber gleichgestellt), auf die um die Zeitschrift „Annales" gruppierten französischen Historiker, die der traditionellen Ereignishistoriographie eine Erforschung der „Alltagskultur" gegenüberstellen.

Ob es dem hier anzuzeigenden Werk gelingt, diese Methode aufzugreifen, muß nach dem Erscheinen des ersten Bandes noch offen bleiben. Denn sein Thema „Die Bistümer und ihre Pfarreien" ist primär institutionsgeschichtlicher Art und kommt erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in eine Zeit, in der die Gläubigen nicht nur Objekte der „cura animarum" sind. Dem Argument, wegen der „konfessionellen Segmentierungen" in diesen Räumen und Zeiten sei „die Einschränkung auf den katholischen Bereich naheliegend" gewesen, kann entgegengehalten werden, umgekehrt hätten gerade diese Umstände eine interkonfessionelle Untersuchung anregen können. Zumal der Begriff „des kirchlichen Lebens", versehen mit dem bestimmten Artikel „des", solches geradezu fordert. Daß diese Epoche nicht vom „Geist der Ökumene" bestimmt war (7), schließt ja nicht aus, sie gerade in diesem Geist zu untersuchen. Die Planungsarbeit wäre freilich noch komplizierter geworden.

Ein Eindruck vom Gesamtplan des Werks läßt sich noch nicht gewinnen. Genannt werden im Klappentext die Titel „Die Feier des Gottesdienstes", „Katholiken in der Minderheit: Auslandsseelsorge, nicht-deutsche Volksgruppen, Diaspora", „Der Weltklerus" (was ist damit im Rahmen „deutschsprachiger Länder" gemeint?) sowie „Caritas und soziale Dienste". Daß „weitere Bände in Vorbereitung sind", erläutert der Herausgeber in seinem Vorwort mit den Hinweisen: „Laien und kirchliche Verbände", „religiöse Unterweisung" sowie „Medien" und „Finanzierung der kirchlichen Arbeit". Die Bände sollen „Jahr um Jahr" erscheinen, jedoch „nicht in systematischer Reihenfolge, sondern nach dem Abschluß des jeweiligen Bandes" (8).

Der erste Teil des Bandes I ist der bis auf die frühe Christianisierung zurückgreifenden Darstellung der Pfarreientwicklung auf 125 Seiten gewidmet (von den zehn Kapiteln hat der Herausgeber selbst sieben geschrieben, eines davon in Zusammenarbeit mit Konrad Baumgartner). Der zweite Teil führt auf rund 480 Seiten alphabetisch „Die Bistümer" von Aachen bis Würzburg vor, insgesamt 54, von denen der Herausgeber 31 darstellt, zwei davon in Zusammenarbeit mit einem anderen Autor. Die Artikel sind einheitlich gegliedert nach Entstehung des Bistums, wirtschaftlichen und konfessionellen Verhältnissen, kirchenpolitischer Lage, Benennung wichtiger Bischöfe und Skizzierung des Klerus. Daran schließt sich die besonders beachtenswerte Pfarreientwicklung vor und nach dem Zweiten Weltkrieg an. Der lexikographische Stil geht

auf das von E. Gatz 1983 herausgegebene, sehr informative Lexikon „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945" zurück.

Kurze Charakterisierungen einzelner Bischöfe können bei diesem Verfahren problematisch sein. Konrad Gröbers „Auseinandersetzung mit dem NS-Regime" (318 f.) war recht komplex. Julius Döpfner bleibt mit der Aufzählung seiner außerdiözesanen Aufgaben, die ihn „in Anspruch genommen" haben (480), unterbelichtet. Daß Josef Stimpfle (sonst werden Lebende nur mit Namen angeführt) in Augsburg „vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen auf das Bistum bestimmt" ist (172), kann kontrovers verstanden werden.

Jeder Herausgeber eines großen Sammelwerks gerät in Not, wenn seine Mitarbeiter die Termine nicht einhalten. So ist es durchaus respektabel, daß E. Gatz so häufig selbst „eingesprungen" ist. Da es aber nicht unwahrscheinlich ist, daß sich wie beim ersten Band die Arbeit auch in folgenden Bänden „länger" hinzieht als geplant (7), könnte vielleicht bedacht werden, ob die Herausgeberschaft unter Führung des Initiators erweitert werden soll (unter den genannten Beratern befinden sich renommierte Kirchenhistoriker): Es wäre bedauerlich, wenn das mit so viel Elan begonnene Werk steckenbliebe.

Auch die ekklesiologische Konzeption des Gesamtwerks kann nur vorläufig ermittelt werden. Zu Recht erörtert E. Gatz zur Unterscheidung des Verständnisses vom kirchlichen Amt den Gemeindebegriff des frühen Martin Luther und die spätere Entwicklung zur obrigkeitlichen Landeskirche. Zu bedenken freilich wäre, daß der Reformator damit ähnliche Nöte hatte wie Ignatius mit der Armut in seinem Orden. Im Zusammenhang mit der Lage der Pfarrseelsorge in der Industriegesellschaft streift der Autor kurz den Streit um die „Christlichen Gewerkschaften" und interpretiert die Enyzklika „Singulari quadam" (1912) Pius' X. als Zeichen „interkonfessioneller Zusammenarbeit" (112). Doch dieser Papst hatte, und dies nach dringlichen Hinweisen der Mehrheit des deutschen Episkopats, nur mit Vorbehalt ein „tolerari potest" erklärt, und der Breslauer Kardinal Georg Kopp hielt bis zu seinem Tod 1914 an seinem Widerstand fest. Die Profangeschichte, der Erste Weltkrieg, machte den Streit gegenstandslos. Vielleicht kommt der Band „Laien und kirchliche Verbände" auf das Problem zurück. Eine erfrischende Korrektur katholischer kirchenhistoriographischer Topoi dokumentiert der Satz: „Die katholische Aufklärung, die josephinischen Reformen und die Säkularisation hatten sich für die Organisation und die praktische Arbeit der Pfarrei überwiegend positiv ausgewirkt" (117). Die Diskussionen über das Gemeindeprinzip werden in den Kapiteln 7–10 in korrekter Auswahl vorgeführt.

Die Interpretationen im ersten Band zeigen bemerkenswerte Varianten. Das wünschenswerte Vorankommen des Gesamtwerks in vermutlich aktuell bewegten Jahren „kirchlichen Lebens" kann wohl einen deutlicheren Eindruck des gemeinten Kirchenverständnisses ermöglichen. Die Arbeitslust und Arbeitskraft des jetzt 58jährigen Herausgebers ermutigen zu einer günstigen Prognose. *Oskar Köhler*

[1] Die Bistümer und ihre Pfarreien. Hrsg. v. Erwin Gatz. Geleitwort von Karl Lehmann. Freiburg: Herder 1991. 654 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens. I.) Lw. 128,–.

100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche

Rechtzeitig zum 100. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum" von Leo XIII. ist ein Band herausgekommen, der beansprucht, die wichtigsten Dokumente, die seitdem als Sozialverkündigung der Kirche erschienen sind, im Überblick vorzustellen[1]. Es handelt sich dabei um die üblicherweise als Sozialenzykliken bezeichneten Rundschreiben der Päpste, die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes", das Dokument der Weltbischofssynode von 1971 „De iustitia in mundo", die Enzyklika „Evangelii nuntiandi"

Pauls VI. aus dem Jahr 1975 und das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Theologie der Befreiung „Libertatis conscientia" (1986). Ein weiterer Teil („Dokumente von Teilkirchen") präsentiert die Texte der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1968 und in Puebla 1979 und die beiden bekannten Hirtenbriefe der nordamerikanischen Bischöfe „Die Herausforderung des Friedens. Gottes Verheißung und unsere Antwort" (1983) und „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft" (1986). Den Abschluß dieses Teils bildet der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe aus dem Jahr 1990.

Der dritte Teil trägt den Titel „Ökumenische Dokumente zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Hier handelt es sich um die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) von 1988, die als Erklärung von Stuttgart bekanntgeworden ist, und um das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", das Dokument von Basel aus dem Jahr 1989.

Das Buch will eine Einführung in die wichtigsten Inhalte der kirchlichen Gesellschaftslehre sein. Es folgt in Absicht und Aufbau einer amerikanischen Vorlage, nämlich „Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret", herausgegeben von P. J. Henriot, E. P. DeBerri und M. J. Schultheis (Washington [4]1988). Die einzelnen Dokumente werden von einer meist halbseitigen, aus dem amerikanischen Original übersetzten Erläuterung eingeführt und auf wenigen Seiten kurz und knapp dargestellt, zum Beispiel „Rerum Novarum" auf fünf Seiten, „Quadragesimo anno" auf zehn Seiten oder „Gaudium et spes" auf 16 Seiten. Die Zusammenfassungen der einzelnen Dokumente sind so gegliedert, daß nach der Aufzählung der Hauptthemen die Entstehungsgeschichte, die Bedeutung und die Gliederung des Dokuments skizziert wird. Dann folgt die Zusammenstellung der Kernaussagen des Textes. Auch hier orientieren sich die Herausgeber, wie sie in ihrer Einleitung schreiben, an der amerikanischen Vorlage.

Das Buch entstand auf Anregung, Ermunterung und in kritischer Begleitung durch die Arbeitsgruppe „Katholische Soziallehre" der „Arbeitsgemeinschaft Katholisch-Sozialer Bildungswerke" (AKSB). Die Herausgeber schreiben dazu: „Die Mitglieder dieser Gruppe haben zum großen Teil langjährige Erfahrung mit der katholischen Gesellschaftslehre als Gegenstand der Jugend- und Erwachsenenbildungsarbeit und haben unser Projekt mit konstruktiver Kritik begleitet." Dieser Arbeit soll das Buch dienen, und dafür ist es auch bestens geeignet. Es ist also sozusagen ein Selbsthilfeprojekt der in der Bildungsarbeit tätigen Einrichtungen und Gruppen, die seit Jahr und Tag versuchen, katholische Soziallehre Wirklichkeit werden zu lassen. Daß sie dabei im „Mutterland der katholischen Soziallehre" auf nordamerikanische Vorlagen zurückgreifen müssen, ist schon ein beachtlicher Vorgang.

Hier zeigt sich ein weiteres Mal, wie sehr bei uns die offiziell vertretene und kirchenamtlich unterstützte Version katholischer Soziallehre sich vom weltkirchlichen Dialog abgekoppelt zu haben scheint. Das zeigt vor allem der zehnseitige Einführungstext („Entwicklungslinien der sozialen Botschaft"), den die Herausgeber aus dem amerikanischen Original übersetzt haben. Besonders deutlich unterscheidet sich der nordamerikanische Ansatz von den hierzulande üblichen Darstellungen der Entwicklungslinien katholischer Sozialverkündigung in dem Kapitel „Änderungen des sozialen Ansatzes". Der Abschnitt, der mit „Änderungen in der Einstellung" überschrieben ist, beginnt: „Das 2. Vatikanische Konzil leitete ein neues Zeitaler im Leben der Kirche ein. Einer der grundlegenden Aspekte dieser neuen Periode war eine Änderung in der Einstellung der Kirche gegenüber der Welt. Diese Änderung hat weitreichende Folgen für die Themen und Akzente der Soziallehre der Kirche gehabt". Dann zählen die amerikanischen Autoren in Anlehnung an Philip Land SJ (Catholic Social Teaching: 1891–1981, in: Center Focus, Nr. 43, Washington, May 1981) vier Einstellungsänderungen auf: scharfe Kritik politischer Gleichgültigkeit, Engagement für die „Humanisierung" des Lebens, Einsatz für weltweite Gerechtigkeit und vorrangige Option für die Armen.

Ebenfalls in Anlehnung an Philip Land führen die amerikanischen Autoren fünf bedeutsame Änderungen in der Methode der kirchlichen Soziallehre auf, die die dargelegten Einstellungsänderungen begleitet haben: Kirche verstanden als „Volk Gottes", die Deutung der „Zeichen der Zeit", die Lösung von einer engen Bindung an das Naturrecht, der Vorrang der Liebe und die Ausrichtung auf pastorales Planen und Handeln.

Die Übersetzung der amerikanischen Einführung zu diesem Buch endet dann mit einer Aufzählung von zwölf Hauptanliegen der kirchlichen Sozialverkündigung. Genannt werden: die Verbindung der religiösen und der sozialen Dimension des Lebens, die Würde der menschlichen Person, politische Grundrechte, Option für die Armen, Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit, Förderung des Gemeinwohls, Subsidiarität, politische Partizipation, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Sozialpflichtigkeit des Eigentums, weltweite Solidarität und Förderung des Friedens.

Die aus vielerlei sachlichen Gründen wohltuenden Darstellungen unterscheiden sich von manchen hierzulande auch dadurch, daß sie erfreulich knapp sind. Der Unterschied der amerikanischen von der deutschen Situation der katholischen Soziallehre besteht aber nun nicht darin, daß es nicht auch in Deutschland Leute gäbe, die in dieser Art und Weise und in dieser Wahrnehmung der Veränderungsprozesse die Entwicklungslinien des sozialen Denkens und Redens der Kirche darstellen könnten. Der Unterschied besteht darin, daß sie dort unterstützt und gefördert und hier eher verdächtigt und gehindert werden.

Zu bedauern ist, daß Herausgeber und Verlag nicht gewartet haben, um auch die jüngste Sozialenzyklika „Centesimus annus" aufnehmen zu können. Nicht nur, weil damit die kirchenamtliche Jubiläumsschrift selber Gegenstand der Darstellung hätte werden können und so die hundertjährige Entwicklung umfassend aufgenommen wäre. Der inhaltliche Anlaß dieser Sozialenzyklika ist das Jahr 1989, das heißt der grandiose Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in unglaublicher Eile. Die Versuche, das, was da endete, bloß eine Perversion oder nur Stalinismus zu nennen, um dadurch die Idee des Sozialismus zu retten, greifen zu kurz. „Diskreditiert sind", schreibt Benno Haunhorst, „bis weit ins nächste Jahrtausend die Farbe ‚Rot', die Anrede ‚Genosse' und das Wort ‚Sozialismus'."

Nun war die Unvereinbarkeit mit dem Sozialismus konstitutiv für 100 Jahre politischer und sozialer Katholizismus. Sozialistische Politikentwürfe, wie unterschiedlich auch immer, waren unvermeidlicher Referenzpunkt der katholischen Gesellschaftslehre: Das eigene Modell gewann in der Abgrenzung davon Schärfe und Profil. Wer immer noch, das heißt trotz der Absage des Papstes in „Sollicitudo rei socialis", katholische Soziallehre als „Dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Sozialismus versteht, hat nun eine konstitutive Koordinate verloren. Auch für die Politische Theologie und die Theologie der Befreiung waren sozialistische Politikorientierungen bisher – mehr oder weniger ausgewiesen – von zentraler Bedeutung. Auch ihnen scheint es die politisch-theologische Sprache verschlagen zu haben. Aber selbst die klassischen Positionen der katholischen Soziallehre (z. B. Gemeinwohl, gerechter Lohn, Staatsintervention) geraten bei manchen, die sich neu orientieren müssen, ebenfalls unter Sozialismusverdacht und bleiben bei anderen, die sich nicht neu orientieren wollen, als immer schon mit den Gesetzen der Marktwirtschaft unvereinbar.

Aber vielleicht waren Herausgeber und Verlag doch gut beraten, daß sie „Centesimus annus" nicht abgewartet haben. Die bloße Übersetzung der amerikanischen Vorlage als Einführung hätte dann doch nicht gereicht. „Centesimus annus" ist nicht nur kommentierender Abschluß einer hundertjährigen Geschichte, sondern auch Epochenwechsel, der einer ausführlicheren Kommentierung bedarf.

Noch etwas anderes sticht ins Auge beim Nachdenken über dieses Buch: die Kontinuität der Schwierigkeiten, amtliche Texte der kirchlichen Sozialverkündigung „für jedermann" zu publizieren. Man fragt sich ja sofort: Warum gibt es so etwas nicht schon längst? Hans Ludwig, Vorsitzender der Arbeitsgruppe „Katholische Soziallehre" der AKSB, die dieses Buch angeregt hat, hat als damaliger Bundesgeschäftsführer der KAB auch die „Texte der katholi-

schen Soziallehre" (3 Bde., 1975, [7]1989) angeregt und durchgesetzt. Auch damals fragte man sich ja: Warum erst jetzt? Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach fürchtete damals – zu Recht – die Konkurrenz zu ihrer Heftreihe „Katholische Soziallehre in Text und Kommentar". Auch die finanzielle Unterstützung für die Verbreitung eines Zeitungskurses „Katholische Soziallehre" der AKSB ist vor einigen Jahren an einem Gutachten aus Mönchengladbach gescheitert. Der gleiche Personenkreis bzw. die gleichen Institutionen sind beteiligt bei dem meines Erachtens „absurden Theater" des Marxismusvorwurfs gegen katholische Verbände (jetzt nachzulesen in der Dokumentation einer Tagung im Caritas Pirkheimer Haus in Nürnberg: Marxismus in katholischen Verbänden? Einspruch! Dokumentation einer Akademietagung, hrsg. v. B. Dinkel, Köln 1989). Dieser Hintergrund macht erst verständlich, warum sich die Herausgeber die kommentierende Einführung zu den Texten aus den USA geholt haben und warum das eine kluge Entscheidung gewesen ist.

Vielleicht prägt dieser Hintergrund auch das um Ausgewogenheit bemühte Vorwort von Walter Kerber SJ. Er schreibt dort: „Ein Katholik wird also die Worte der Päpste zu verstehen suchen, sie ernsthaft erwägen und sich zu eigen machen im Vertrauen darauf, daß er in diesem Wort der Kirche eine zuverlässige Richtlinie für sein Handeln gewinnen kann. Er wird in diesen Dokumenten aber auch manche zeitbedingte Aussage finden, die er heute so nicht mehr ernsthaft zu vertreten bereit sein wird. Er wird, gerade weil er die katholische Gesellschaftslehre und ihre Anliegen kennt und versteht, seine eigenen Erfahrungen und Kenntnisse in den innerkirchlichen Dialog einbringen und damit dazu beitragen, den Willen Gottes für unsere Zeit noch besser zu finden." Darum geht es. Vielleicht hilft das endgültige Ende des Kalten Krieges und der Systemkonkurrenz dazu, die kirchliche Sozialverkündigung anders rezipieren zu können, zum Beispiel so wie die Amerikaner in diesem Buch. Diese und „Centesimus annus" zeigen deutlich, daß Antisozialismus allein die katholische Soziallehre noch nicht modern macht, wohl aber eine auf der Höhe der Zeit argumentierende Diskussion des Zusammenwirkens von Politik und Wirtschaft, Glaube und sozialer Gerechtigkeit, Demokratie, Freiheit und politischer Partizipation, wie sie hier wie dort versucht wird. *Heiner Ludwig*

[1] Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Hrsg. v. Walter Kerber, Heimo Ertl und Michael Hainz. Frankfurt: Knecht 1991. 268 S. Lw. 38.–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II. Kommentar von Walter KERBER. Freiburg: Herder 1991. 176 S. Kart. 19,80.

Das vorliegende Buch setzt die Tradition des Verlags fort, wichtige Enzykliken und gesamtkirchliche Dokumente kurze Zeit nach ihrer Verlautbarung in deutscher Übersetzung und versehen mit dem Kommentar eines bekannten Theologen als handliches Buch vorzulegen. Die Bezeichnung „Kommentar" steht hier allerdings nicht für eine fortlaufende Erklärung und Konkretisierung des vorgegebenen Textes auf die vielgestaltigen Einzelsituationen, sondern meint lediglich eine Hinführung, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund sowie den theologischen Kontext erschließt, der in dem betreffenden Dokument vorausgesetzt wird, sowie eine ausführliche und strukturierte Inhaltsangabe. Daß in diesem Rahmen auch einzelne Aussagen sachkundig interpretiert werden und da und dort begründete Bedenken angemeldet werden, versteht sich von selbst.

Die Unentbehrlichkeit solcher hermeneutischen Hilfen ergibt sich nicht erst aus den verhandelten Themen, sondern hängt bereits mit der Sprache der Enzykliken, ihrem Verbindlichkeitsanspruch, ihrem Umgang mit der Tradition und – bei den Sozialenzykliken besonders folgenreich – mit der Reichweite ihrer Aussagen und Forderungen zusammen. Die Schwierigkeiten hier entscheiden schon vielfach über die Möglichkeit und noch mehr über die Willigkeit, sich von dem zur Sache selbst Gesagten treffen und herausfordern zu lassen.

Insofern ist es durchaus logisch und leserfreundlich, daß W. Kerber ausführlich auf die Frage der Neuheit bzw. Korrektur in Spannung zum Anspruch auf Kontinuität, auf die beanspruchte Selbstcharakterisierung als „Lehre" und auf den prinzipiellen Charakter der meisten Aussagen in Spannung zur gewünschten oder oft auch nur behaupteten Konkretion ausführlich eingeht, bevor er das inhaltlich Neue dieser jüngsten Sozialenzyklika würdigt. Er sieht dies zum einen in der breiten und betonten Thematisierung des Menschen und seiner Potenzen als Produktionsfaktor (neben Grund und Boden, Kapital und Arbeit), zum anderen im so noch nie dagewesenen Plädoyer für die marktwirtschaftliche Ordnung, und schließlich in der Einschätzung des freien Zugangs zum Weltmarkt als dem Schlüssel zum Aufbau einer gerechteren Weltwirtschaft. Weil auch die Botschaft über die sittliche Überlegenheit der – freilich von sozialer Gerechtigkeit disziplinierten – freien Martkwirtschaft selektiv gehört und zur moralischen Verdeckung politischen Korrekturbedarfs instrumentalisiert werden kann, geht Kerber näher auf das bundesdeutsche Modell der Marktwirtschaft ein und zeigt Differenzen zwischen der ursprünglichen und in der politischen Theorie festgehaltenen Intention und der real existierenden Praxis auf (154–156).

In einem weiteren Kapitel schützt er die Enzyklika vor Mißverständnissen, die durch sie selbst assoziiert bzw. nicht ausgeschlossen werden. Das eine betrifft die starke Betonung der Wahrheit im Zusammenhang der Rede von Freiheit und Gewissen, das andere das Sprechen über die bedrohliche Entwicklung der Weltbevölkerung. Die dazu gemachten Ausführungen könnten mit gleichem Recht im folgenden, mit „Krititscher Rückblick" überschriebenen Kapitel stehen. Hier wird auf fehlende Themen (Energieproblematik, Gefahren der Bioethik, Stellung der Frau) aufmerksam gemacht sowie der wissenschaftstheoretische Status der Lehraussagen und ihrer Begründungen im doppelten Hinblick ihres Verhältnisses zu den empirischen Sozialwissenschaften sowie zur Theologie bedacht. Vornehm, aber sachlich gewichtig, kommt dabei auch die Überlegung ins Spiel, ob die vielfältigen und hochkomplexen Fragen der

sozialen Gerechtigkeit in der heutigen Welt nicht eine andere, mehr kommunikative Gestalt der Suche nach kirchlichen Positionen und nach ethisch orientierender Begleitung denkbar und notwendig sein lassen. *K. Hilpert*

Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion. Hrsg. v. Peter Hünermann und Dietmar Mieth. Frankfurt: Knecht 1991. 242 S. Kart. 26,–.

Nach der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", die von der Kongregation für die Glaubenslehre verfaßt und mit der Approbation des Papstes im Mai 1990 veröffentlicht wurde, haben solche Dokumente, wie es in Nr. 18 heißt, am ordentlichen Lehramt des Papstes teil. Daher gilt auch für sie die Aussage von Nr. 17, daß ihnen nicht der göttliche Beistand fehlt und daß sie deswegen die „Zustimmung der Gläubigen" beanspruchen. Sollte ein Theologe mit solchen Äußerungen Schwierigkeiten haben, dann verpflichtet ihn die Erklärung, die Probleme den „Lehrautoritäten" vorzutragen (30) und die Lösung „in einem vertrauensvollen Dialog mit den Hirten" zu suchen (40). Ausdrücklich verwehrt wird ihm, in einem solchen Fall auf die Massenmedien zurückzugreifen; weder die Klärung der Probleme sei auf diesem Weg möglich noch diene man dadurch der Wahrheit (30). Wie wirkungslos solche Ermahnungen sind, zeigt die Reaktion auf den römischen Text: Weltweit wurde er von Theologen kommentiert und öffentlich diskutiert, und zwar dort, wo eine solche Diskussion allein möglich ist, in den Medien.

Der vorliegende Band bringt zunächst den Text der Instruktion im französischen Original und in der deutschen Übersetzung. Anschließend dokumentiert er 14 wichtige Diskussionsbeiträge von Theologen und sachkundigen Journalisten, und zwar aus dem angelsächsischen, dem französischen und dem deutschen Sprachraum, darunter auch den in dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatz von Peter Knauer (208, 1990, 661–675). Die Herausgeber bemühten sich, möglichst das ganze Meinungsspektrum sichtbar zu machen. Wenn die kritischen Anmerkungen überwiegen, liegt dies nicht an den Auswahlprinzipien. Es kommen darin vielmehr die Schwerpunkte der Auseinandersetzung selbst zum Ausdruck. Daß Äußerungen von Vertretern des kirchlichen Lehramts fehlen, ist von diesen zu verantworten: Weder Kardinal Joseph Ratzinger noch Bischof Walter Kasper genehmigten den Abdruck ihrer Erklärungen.

Die Beiträge des Bandes geben über den aktuellen Anlaß hinaus ein aussagekräftiges Bild der gegenwärtigen Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Lehramt der Kirche und der Theologie. Ganz im Gegensatz zu den Befürchtungen der Instruktion leisten die verschiedenen Stellungnahmen einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Probleme und damit einen Dienst an der Wahrheit. *W. Seibel SJ*

Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Freiburg: Herder 1991. 168 S. (Quaestiones Disputatae. 131.) Kart. 36,–.

Der Band dokumentiert die Referate eines „Internationalen Arbeitskreises von Dogmatikern, Fundamentaltheologen und Kanonisten", der damit zum ersten Mal in die Öffentlichkeit tritt. Obwohl er sich seit 1973 zweimal jährlich traf, blieb er in einer Art Halbschatten, da die Vertreter der genannten Disziplinen, die ihm angehörten, nicht nur aus der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch aus der ehemaligen DDR und aus Polen kamen.

Das Thema benennt eines der Grundprobleme der Kirche heute: Weisungen, Normen des kirchlichen Amtes werden von einer ständig wachsenden Zahl von Kirchengliedern nicht mehr angenommen, nicht mehr rezipiert. Aus der Sicht der Kirchenleitung erscheint das meist bloß als ein Zeichen mangelnden Gehorsams. Die Autoren dieses Bandes hingegen machen deutlich, daß es bei der Rezeption um eine Form der Kommunikation in der Kirche geht, bei der alle Seiten eine aktive Rolle spielen. Wo keine Rezeption stattfindet, stellt sich die Frage nach der Berechtigung, der Sinnhaftigkeit und der inneren Wahrheit der amtlich vorgegebenen Normen.

Zunächst gibt Wolfgang Beinert aus der Sicht des Dogmatikers einen Problemüberblick über die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben

und Lehre der Kirche (15–49). Der Fundamentaltheologe Hermann Josef Pottmeyer geht der Entwicklung nach, im Lauf deren das in der alten Kirche herrschende Prinzip der Rezeption „aus Einsicht und aufgrund eigenen Urteils" (57), der dann auch die Bedeutung eines Wahrheitskriteriums zukommt, sich immer mehr zu einer bloßen Gehorsamsforderung in einer zentralistisch gelenkten Einheitskirche veränderte, bis das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung von Communio und Rezeption wiederentdeckte (51–91). Klaus Schatz wirft dann einen Blick auf die Wirklichkeit der alten Kirche am Beispiel der Rezeption ökumenischer Konzilien im 1. Jahrtausend (93–122). Schließlich macht Frank Ochmann deutlich, daß das Prinzip der aktiven Verantwortung aller Kirchenmitglieder auch für das kirchliche Recht gilt, so daß seine Rezeption ein „Maß für dessen inhaltliche Qualität" ist (158); weil immer nur die ganze Gemeinschaft kirchliches Recht hervorbingen kann, müßten „intensive und möglichst transparente Kommunikationsformen" (162) geschaffen werden (123–163).

In der Reihe „Quaestiones Disputatae" gehört dieser Band zu den wenigen, die sich nicht nur an Fachkollegen wenden. Alle Beiträge sind so geschrieben, daß auch Nichttheologen, die sich für die Grundprobleme der Kirche interessieren, sie mit Spannung lesen. Sie finden ein Kirchenbild, das auf den Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils aufbaut und damit eine Tradition wiederaufnimmt, die lange Jahrhunderte verschüttet war. Das ist der Grund für die Überzeugungskraft aller Beiträge.

W. Seibel SJ

1. Schwager, Raymund: *Jesus im Heilsdrama.* Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck: Tyrolia 1990. 307 S. (Innsbrucker theologische Studien. 29.) Kart. 44,-.
2. Schwager, Raymund: *Dem Netz des Jägers entronnen.* Das Jesusdrama nacherzählt. München: Kösel 1991. 204 S. Lw. 29,80.

Seinen „Entwurf einer biblischen Erlösungslehre" veröffentlichte Raymund Schwager im Frühjahr 1990. Zwölf Monate später erhielt diese wissenschaftliche Untersuchung eine narrative Zwillingsschwester: eine sogenannte Nacherzählung des Jesusdramas mit einem ungewöhnlichen Titel, den auf den ersten Blick nur Bibelfeste als Psalmwort werden identifizieren können. Darin ist die Spannung zwischen argumentativer und erzählerischer Theologie auf überraschende Weise aufgelöst und bewältigt – ein Phänomen, das innerhalb der Theologie kein völliges Novum ist. Es sei nur etwa erinnert an Versuche theologischer Prosa durch den Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl oder an den Heidelberger Exegeten Gerd Theißen, dessen Jesus-Roman „Im Schatten des Galiläers" innerhalb von fünf Jahren mehrere Auflagen erlebt hat.

1. In dem mit „Paradoxie und Drama" überschriebenen ersten Teil (11–40) fragt Schwager auf dem Hintergrund der Gleichzeitigkeit von Güte und Zorn Gottes zurück nach religionsgeschichtlichen Vorstellungen. Von daher eröffnet er den Horizont für eine Soteriologie, die sich am Modell des Dramas orientiert, deren Kategorien Hans Urs von Balthasar für die Theologie salonfähig gemacht hat. Das Alte Testament, die Welt Jesu, zeigte, daß Güte und Zorn nicht als Gegensatz in Gott, sondern als ein dramatisches, auf einen Konflikt zusteuerndes Geschehen aufzufassen sei. Der zweite (und Haupt-)Teil „Dramatik im Geschick Jesu" (41–202) ist in fünf „Akte" untergegliedert: die anbrechende Gottesherrschaft, ihre Ablehnung und das Gericht, den Heilbringer im Gericht, die Auferweckung des Sohnes als Urteil des Vaters sowie der Heilige Geist und die Sammlung. Im dritten Teil führt Schwager die fünf Akte in eine „Systematik" (203–287) über, in der Opfertheorien diskutiert und ein Blick auf die Dramatik christlichen Lebens (Eucharistie als Kreuzesdarstellung in seiner verwandelten Kraft) vorgenommen werden.

Daß die Untersuchung dem Einfluß René Girards und Hans Urs von Balthasars unterliegt, bekennt der Verfasser im Vorwort. Diese Namen stehen auch für Grenzen. Schwager hat enorm viel exegetisches Material verarbeitet (837 Fußnoten!); er verteidigt die historisch-kritische Methode der Exegese an allen Ecken und Enden, obwohl er sie entdramatisieren will. Daß z. B. E. Drewermann überhaupt nicht aufscheint, obwohl S. Freud zweimal und C. G. Jung dreimal bemüht werden, verwundert. An Schwager bzw.

Girard und über diese hinaus an Balthasar und Barth wäre die kritische Rückfrage zu richten, ob die starke Betonung der Schuldverfallenheit des Menschen nicht den Primat der Gnade Gottes (schon rein semantisch) verdrängt. In diesem Zusammenhang erscheint die von Schwager (affirmativ) zitierte Frage H. Schürmanns, ob Jesus die Zuversicht hatte, Gott würde sein Angebot der Proexistenz „eschatologisch *heilseffizient* [?] machen" (128, Anm. 50), problematisch. Auch auf den Stellenwert des Kreuzes – zu sehr Negativfolie? – wäre genauer einzugehen, als es in dieser Anzeige möglich ist.

2. Die fünf Akte der Erlösungslehre werden in „Dem Netz des Jägers entronnen" erzählerisch aufbereitet: die Verkündigung der Botschaft vom Gottesreich und die Ablehnung dieser Botschaft; das unaufhaltsame Zusteuern auf das Kreuz und das Scheitern im Tod, der Sieg in der Auferstehung – wie eben in einem Drama, das nicht gleichmäßig verläuft. Der Leser lernt einen Jesus kennen, der mit seiner Rolle als Messias, als Gott-Mensch erst zurechtkommen muß. In beeindruckender Weise wird jede ihm angemutete Empfindung mit einer Stelle aus dem Alten Testament beschrieben. Der geweitete Blickwinkel ist also: Jesus als die Erfüllung des AT. Dadurch erhält Schwagers Unternehmung hohe Glaubwürdigkeit. Jesu Sendung versteht er als einen „Ruf ins Wunder der Gottesherrschaft". Daß sie dramatisch verläuft und (zunächst) in die Vernichtung führt, zeigt, wie wenig romantisch oder harmlos der Weg Jesu für die Jünger und die Frauen um Jesus erscheint. Dieses Buch ist kein spiritueller Modeversuch. Frei von Klischees oder verzeichnenden psychologischen Phrasen hat Schwager einen spannenden Wurf zustandegebracht, dem man viele Leser wünscht. Die Lektüre konfrontiert überdies mit dem eigenen Jesus- und Gottesbild. Trotz mancher holpriger Passagen ist das Ergebnis beeindruckend. Denn unter Vermeidung jeglichen dogmatischen Vokabulars (ohne jedoch entsprechende Subtilitäten zu umgehen) zeichnet Schwager den Weg Jesu nach.

Eine Parallellektüre kann hilfreich sein. Wo die Nacherzählung in spekulatives Fahrwasser zu geraten droht, kann ein Blick in die systematische Erlösungslehre klären. Ohne Zweifel werden beide Veröffentlichungen für Diskussionsstoff der Dogmatik und über sie hinaus sorgen. Gerade das nacherzählte Jesusdrama, in dem man keine Flucht in die narrative Unschuld sehen solle, wirft fruchtbare Fragen auf.

A. Batlogg SJ

Pädagogik

Pädagogik. Handbuch für Studium und Praxis. Hrsg. v. Leo Roth. München: Ehrenwirth 1991. 1157 S. Lw. 138,–.

Das stattliche Handbuch, herausgegeben von Leo Roth, Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Bremen, hat aufgrund seiner Absicht eine breite Zielgruppe in pädagogischer Praxis und erziehungswissenschaftlicher Theorie. Diese Breite bedingt die treffende thematische Auswahl und die Länge der zahlreichen Beiträge. Die Gliederung hebt vier wesentliche Bereiche heraus: Grundlagen, Voraussetzungen und Absichten pädagogischen Handelns; Institutionen der Erziehung und Bildung; Erziehung und Unterricht; Pädagogen und ihre Tätigkeitsfelder. Die einzelnen Beiträge sind präzise gearbeitet und mit ausführlichen Literaturangaben versehen. Das Spektrum der möglichen Standorte, die sich heute weit verstreut zwischen eher konservativer Pädagogik und postmoderner Erziehung zeigen, ist ausgeglichen – auf eine fortschrittliche Orientierung hin. Zwei Bereiche wurden absichtlich nicht berücksichtigt: die Darstellung jener Personen, die die Pädagogik entscheidend beeinflußt haben, sowie die Schulfächer und ihre Didaktik.

Dennoch strebt das Handbuch eine umfassende Information zu den angeschnittenen Fragestellungen an, ob es die pädagogische Anthropologie (I. Bock) ist, die angewandte Entwicklungspsychologie (R. Oerter), Freie Schulen und ihre pädagogischen Konzeptionen (A. Eickhorst) oder die Sozialpädagogik und Heimerziehung (H. D. Heun, D. Wiesenfeld). Gerade bei

letzterem Beitrag wurden erfreulicherweise auch noch die Auswirkungen des neuen Jugendhilferechts für die Bundesrepublik (1990) berücksichtigt. Gerade für Studierende der Pädagogik wird das lange Kapitel „Pädagogen und ihre Tätigkeitsfelder" (949–1118) wichtig sein, da es Ausbildung und konkrete Arbeitsfelder präzise und informativ beschreibt. Allerdings fällt auf, daß Stichworte wie „Jugendarbeit", „Religiöse Erziehung" oder „Zukunftsfähigkeit" im Register nicht zu finden sind. Trotzdem stellt das Handbuch ein Werk dar, das authentisch den aktuellen Forschungsstand mit der Kompetenz der Autoren berichtet und diskutiert. Nicht ohne Grund spricht der Herausgeber von einem „Werk der Autoren". Gerade dies kommt einer Empfehlung gleich. *R. Bleistein SJ*

Esser, Wolfgang, G.: *Gott reift in uns.* Lebensphasen und religiöse Entwicklung. München: Kösel 1991, 339 S. Lw. 44,-.

Dieses Werk des Dortmunder Religionspädagogikprofessors, an dem auch andere Autoren (vermutlich Studenten) mitgearbeitet haben, versucht, einerseits das weite Religionsverständnis, wie es in den 70er Jahren von H. Halbfas u. a. vertreten wurde, von überwiegend tiefenpsychologischen Ansätzen aus fortzuschreiben und es andererseits als Entwicklungsaufgaben des gesamten Lebenszyklus zu artikulieren. Leitbegriff ist, wie Esser in einem Aufriß vorweg ausführt, das Reifungs- und Erziehungsziel „Beziehungsfähigkeit" im (weitesten) Sinn von M. Bubers Dialogischem Prinzip. Esser versteht diesen Begriff umfassend als Beziehung zu sich selbst, zu seinen Gefühlen, zur Zukunft, zu seiner Vergangenheit (im Alter), zur Erde und zur „ganzen Wirklichkeit" des liebenden Gottes. Darum ist religiöse Erziehung nicht innerhalb eines Sonderbereichs zu konzipieren, sondern in einer „Beziehungskultur". Diese ermöglicht reife Religiosität, welche ihrerseits als „fundamentale Religiosität" – als der „eine und allen Menschen gemeinsame sehnsüchtige Wille nach Heil und Sinn" (12), der in jedem Menschen „vorbewußt" lebt und den jede geschichtliche Religion und religiöse Erziehung in Treue zum Ursprung bewußt zu machen hat – die Entwicklung zu Beziehungsfähigkeit sowie zu Frieden mit der Natur und unter den Menschen am engagiertesten begründet.

Esser knüpft an die Lebenszyklusphasen E. H. Eriksons an. Er stellt ihnen eine prä- und perinatale Phase voran und beschreibt, wie der Mensch – von der Empfängnis bis zum hohen Alter – beziehungsfähig werden kann. Während er die Beziehungskultur in den frühen Phasen, ähnlich wie andere tiefenpsychologisch orientierte Religionspädagogen, als „Grundlage eines später reifenden christlichen Glaubens" darstellt, bestimmt er das Erziehungsziel des Schulalters stärker „ökosophisch" als Aktuierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Gegensatz zur „nekrophilen Lebensentfremdung" (E. Fromm) und das des Jugendalters als grenzenlos sich ausdehnende Liebe, die einen vor Resignation angesichts der Zukunfts- und „Megakrise" (R. Bahro) bewahrt, während der Mensch im Erwachsenenalter – nach E. Fromm – seine Isoliertheit produktiv überwinden soll im „Bewußtseinswandel von der gotteskomplexartigen Machtanhäufung des Ich zur gottebenbildlichen Machtentsagung des Selbst", die auch der taoistischen Allverbundenheit (Wu-wei) entspricht. Das letzte Kapitel betont, daß auch im Alter Beziehungsfähigkeit möglich ist.

Entsprechend der Grundannahme, daß sich die überall vorhandene „latente" Religiosität archetypisch nahezu von selbst meldet, verzichtet Esser auf eine sozialisations- und lerntheoretische Untersuchung der Vermittlungsbedingungen und auf praktische Hinweise und zeigt Religiosität durchgehend als *die* Lösung aller persönlichen und politisch-ökologischen Probleme. Diese Überlegungen enthalten sicher manche interessante Verknüpfung von entwicklungspsychologischen und religionspädagogischen Aspekten. Allerdings trägt sie der Autor weithin mit Modebegriffen und plakativen Behauptungen vor, die eher ein Kaleidoskop von Lieblingszitaten als eine klare Analyse und wissenschaftliche Systematik darstellen. Die Komplexität des Lebens wird gewaltsam auf das Globalziel Beziehungsfähigkeit zurückgeführt, die Gedanken dazu werden in das allzu einfache Altersstufenschema gepreßt. Die psychologische Literatur wird selektiv ausgewählt (z. B. ohne Beachtung der Prosozialitätsforschung), unkritisch über-

nommen und locker zu einem Chor zustimmender Autoritäten geordnet. Auch die Annahme einer Universalreligion trägt der Autor vor, ohne sich mit den differenzierten neueren Überlegungen zu diesem Thema auseinanderzusetzen. So bietet er dem Leser die große prophetische Synthese, die jedoch eher auf Postulat und Pathos als auf interdisziplinärer wissenschaftlicher Reflexion beruht. Es ist, als sehe er nicht nur die kleinkindliche Individuation, sondern die gesamte Entwicklung des Menschen mit dem „dritten Auge" (67) der Esoterik. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die bisherige Bilanz der Entwicklungspolitik und der Entwicklungszusammenarbeit ist zwar nicht völlig negativ, weist aber erhebliche Defizite auf. Aloys J. Buch, Generalsekretär des Internationalen Katholischen Missionswerks „Missio" in Aachen, sieht die Gründe vor allem in den unterschiedlichen Kulturen: Die Europäer übersehen meist, daß die Kulturen der sogenannten Dritten Welt religiös geprägt sind.

Zur 20. Wiederkehr des Todestags der Dichterin Gertrud von le Fort am 1. November erinnert Eugen Biser an ihre Zeitdeutung von 1947. Er findet eine überraschende Übereinstimmung mit der psychosozialen Diagnose des Umbruchs im Osten, wie sie Hans-Joachim Maaz in seinem Buch „Der Gefühlsstau" erarbeitet.

Eine moderne Religionspädagogik muß in ihren Entwürfen immer auch auf die jeweilige Situation des Christentums antworten. Rudolf Englert, Privatdozent an der Universität Bonn, stellt drei Tendenzen im christentumsgeschichtlichen Wandel dar und zieht Konsequenzen für die religionspädagogische Praxis.

Durch die Auflösung der geschlossenen Milieus hat sich das Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche grundlegend verändert. Bernhard Laux fragt nach den Folgen, die sich daraus ergeben.

Die Goldene Regel, als allgemeingültige sittliche Norm in den verschiedenen Hochkulturen bekannt, steht im Neuen Testament im Kontext des Liebesgebots. Sie ist auf den ersten Blick leicht einsichtig, wirft aber nicht wenige Probleme auf. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana im Rom, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

Soziales Pflichtjahr

Immer wieder taucht in der öffentlichen Debatte die Idee eines sozialen Pflichtjahrs auf, vor allem für die Mädchen und jungen Frauen, und zwar immer dann, wenn sich Engpässe zeigen: wenn die Zahl der Zivildienstleistenden zurückgeht; wenn die Bundeswehr umstrukturiert werden soll; wenn es an Pflegepersonal in Krankenhäusern, Altenheimen, Behindertendiensten mangelt; wenn der Sozialetat in den Kommunen nicht mehr bezahlbar ist. Wenn in so vielen unterschiedlichen Situationen das soziale Pflichtjahr als letzte Rettung genannt wird, muß es entweder das große Wundermittel sein oder man weiß nicht ganz genau, was man mit ihm will. Daß die ganze Debatte jeweils in den Kontext der Chancengerechtigkeit bzw. der Gleichberechtigung gebracht wird, verhüllt eher die Probleme, als daß es sie auf den Punkt bringt. Vergleichbare emotionale Belastungen wecken Erinnerungen in der älteren Generation an den „Reichsarbeitsdienst", Erinnerungen, die eher beunruhigen. Kein vernünftiger Mensch will heute auf den totalitären Mißbrauch der Dienstbereitschaft einer ganzen Generation hingewiesen werden.

Die Antwort auf die Fülle der Probleme wird dadurch nicht erleichtert, daß – wie der achte Jugendbericht der Bundesregierung vom Herbst 1990 darlegt – der Grundbegriff in der Analyse der heutigen Jugendsituation „Individualisierung" heißt, daß man als Folge dieser Entwicklung in der Politik eine gewisse „Entsolidarisierung" befürchtet und die neueste Jugendsoziologie den scheinbar rettenden Begriff einer „kommunikativen Individualisierung" findet. Diese Entwicklungen weisen deutlich darauf hin, daß in der jungen Generation ein gewisses Defizit an Solidarität festzustellen ist. Dieses führt dann auch zur Forderung nach einer „sozialen Erziehung", nicht zuletzt im Blick auf die Alterspyramide in Deutschland. Aufgrund der Überalterung und der erhöhten Lebenserwartung wird um die Jahrtausendwende ein Heer von Helfern nötig sein. Das sind die Tatsachen, die im Hinblick auf den sozialen Frieden in der Gesellschaft weder verdrängt noch unterschätzt werden dürfen.

Dennoch stellt das soziale Pflichtjahr aus einsichtigen Gründen keine Lösung für die genannten Probleme dar, wenn man alle Nachteile bedenkt, die es mit sich bringt. Es führt vor allem die jungen Frauen wieder jenen antiquierten Geschlechtsrollen zu, die man allmählich überwunden dachte, als ob nämlich die Frau aus ihrem Wesen heraus diene. 80 Prozent der Pflegearbeit im Haushalt wird sowieso schon von den Frauen geleistet und zudem nicht angemessen (auch finanziell nicht) gewürdigt. Durch verpflichtete Hilfskräfte in Krankenhäusern und Altenheimen wird die professionalisierte Kranken- und Altenpflege um ihr

Berufsprestige gebracht, und es kann dann weiterhin bei einer Unterbezahlung ihres verantwortungsvollen Dienstes bleiben. Damit aber wird der personale Engpaß in Krankenhäusern und Altenheimen wieder einmal unterschätzt, für heute eine Lösung auf die lange Bank geschoben und für die Zukunft die Wahl eines solchen Berufs durch junge Menschen eher verhindert. Ob man durch die „Pflicht" zu einem sachlich angemessenen und subjektiv menschenfreundlichen Umgang mit Alten, Kranken und Behinderten motiviert wird, kann füglich bezweifelt werden. Zur Nächstenliebe kann man nicht abkommandiert werden. Es bedarf höherer Motivationen, um in der Alltäglichkeit Dienste der Liebe zu tun. Diese gilt es auch aus zwei weiteren Gründen zu verlangen: um die Würde der Leidenden zu achten und um jungen Menschen lebenerfüllende Erfahrungen in der Begegnung mit menschlicher Not und Grenze zu ermöglichen. Wem wäre denn am Ende geholfen, wenn sich die alten und kranken Menschen schlecht behandelt und die jungen Menschen angesichts sie überfordernder Lebensfragen alleingelassen empfänden? Das soziale Pflichtjahr stellt keine Lösung der genannten Probleme unserer Gesellschaft dar.

Gewiß muß die junge Generation auf die Probleme der Gesamtgesellschaft hingewiesen werden. Sie sollte auch über die Details der sozialen Herausforderung aufgeklärt sein. Sie wird dann gewiß den ihr zufallenden Anteil an Mitsorge und Mitarbeit übernehmen. Die vielen Einsätze junger Menschen im so bewährten Freien Sozialen Jahr, im Sonntagsdiakonat, in der Nachbarschaftshilfe, in der Jugendarbeit mit Behinderten, in der Sorge um ausländische Kinder und Jugendliche beweisen, daß diese Erwartung nicht unbegründet ist. Doch den Schwarzen Peter sollte man der jungen Generation nicht zuschieben. Diese Notsituationen testen die sozialen Einstellungen aller Altersstufen und aller Schichten in Deutschland. Sie sind der Ernstfall der Liebe. Nur im unteilbaren Miteinander aller wird sich eine humane und soziale Politik finanziell und personell verwirklichen lassen. Sie sollte allen in jeder Hinsicht „teuer" sein.

Die Lösung der sozialen Probleme dürfte auch dann nicht eine ausschließlich finanzielle Angelegenheit sein. Die Infrastruktur der Hilfe steht zur Debatte. In ihr geht es um die Kooperation unterschiedlicher Dienste ebenso wie um das effiziente Miteinander von hauptamtlichen und ehrenamtlichen Helfern. Diese sollten nicht nur zu ihrem Dienst qualifiziert sein, sondern auch ein angemessenes Entgelt erhalten. Wenn bislang im medizinischen Bereich „Dienste" durch Apparate besser bezahlt werden als das, was an und mit Menschen getan wird, dann muß man mit Ulf Fink fragen: „Woran mag das wohl liegen? Vielleicht an jener einflußreichen politischen Philosophie, die für einen ‚gezähmten Egoismus' plädiert, für die Solidarität aber ein Fremdwort ist?" Es bleibt dabei: Nur eine solidarische Antwort auf die gesellschaftlichen Herausforderungen macht ein soziales Pflichtjahr überflüssig. *R. Bleistein SJ*

Wolfgang Wickler

Welches Vorbild für ethisches Verhalten liefert die Natur?

Probleme für die christliche Ethik

Ethische Normen haben Vorschriftscharakter; verhält sich jemand gegen diese Normen, so sollte er sein Verhalten überprüfen und gegebenenfalls abändern. Naturgesetze hingegen sind keine Vorschriften, sondern Beschreibungen der Natur; verhält sich irgend etwas in der Natur anders als die Naturgesetze lauten, dann war die Beschreibung falsch, und die Formulierung des Naturgesetzes muß geändert werden. Naturgesetze haben keinen Gesetzescharakter. Deutet man sie als von Gott gesetzt, so gerät man in das Theodizeeproblem. Davon handelt dieser Aufsatz.

Verhalten und Entscheidungen der Lebewesen sind das Forschungsgebiet der Ethologie oder Verhaltensforschung. Sie ist innerhalb der Naturwissenschaften ein spezieller Zweig der Biologie und Zoologie. Der Ethologe analysiert das Handeln eines Lebewesens, um herauszufinden, welchen Regeln es folgt. Solche Regeln, die das Verhalten steuern, nennt man Verhaltensprogramme. Sie können genetisch verankert („angeboren") oder kulturell tradiert sein. Auch die christliche Botschaft enthält, formal betrachtet, ein Verhaltensprogramm.

Ich stelle, bezogen auf Verhaltensprogramme, vier Fragen: 1. Akzeptieren wir Evolution als den Mechanismus der Schöpfung? 2. Weshalb träumen wir von einer Harmonie der Natur? 3. Warum ist uns die Schöpfung nicht gut genug? 4. Erkennen wir heteronomes Verhalten? Erörtern will ich die Fragen im Licht der modernen ethologischen Erkenntnisse, die für Laien oft noch ungewohnte Denk- und Argumentationswege voraussetzen. Ich werde deshalb mit einfachen Beispielen arbeiten, aber so, daß das Dargestellte korrekt bleibt. Und ich wähle markante Beispiele, die aber keine Ausnahmefälle sind, sondern die Regel illustrieren.

Akzeptieren wir Evolution als den Mechanismus der Schöpfung?

Man kann die uns umgebende Natur gefühlsmäßig schön finden und bewundern. Man kann sie auch verstandesmäßig beschreiben und wissenschaftlich erforschen. Und man kann sie im Glauben als Gottes Werk, als Schöpfung deuten;

das geschieht heute in zunehmendem Maß unter pädagogischem Aspekt, um eine Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur anzumahnen. Wer allerdings poetische Empfindungen oder theologische Deutungen mit naturwissenschaftlichen Beschreibungen vermengt, handelt wider die Logik. Auch das wird häufig getan, es kann aber gefährliche Auswirkungen haben. Davon soll hier die Rede sein.

Dem Glaubenden bringen naturwissenschaftliche Erkenntnisse über die Natur die faszinierende Möglichkeit, Einblicke zu nehmen in das Funktionieren der Schöpfung oder in die Arbeitsweise des Schöpfers. So gibt die naturwissenschaftliche Rekonstruktion der Entstehung aller Lebewesen und ihrer Stammesgeschichte ein großartiges Bild von der Evolution des Lebens, von den einfachsten Gen-ähnlichen Molekülen bis zu den höchstentwickelten Pflanzen und Tieren einschließlich des Menschen. An dieser Evolution der Lebewesen besteht kein vernünftiger Zweifel mehr. Evolution ist demnach der Mechanismus der Schöpfung.

Eine notwendige Voraussetzung für Evolution sind Replikatoren; das sind sich selbst reproduzierende Einheiten, etwa chemische Verbindungen, die in einer geeigneten Umgebung unausweichlich ihresgleichen produzieren. Ein Beispiel dafür liefern die Nukleinsäuren, die unsere Gene aufbauen. Sie verdanken die Fähigkeit zur Vermehrung allein ihrer chemischen Struktur.

In jeder längeren Serie von Kopiervorgängen kommen zuweilen Fehler vor; bei Genen spricht man von Mutationen. So entstehen Varianten. Zeigen diese weiterhin Selbstreproduktion und brauchen sie dazu alle dieselben Rohmaterialien, dann gewinnt jeweils diejenige Variante die Oberhand, deren Selbstreduplikation zeit- und energiesparender und weniger störanfällig abläuft. Damit beginnt eine Evolution, die automatisch zur Optimierung der Effizienz von Replikatoren führt. Das ist ein Grundgesetz, nach dem die Schöpfung funktioniert.

Aus den erwähnten Nukleinsäuren bestehen die einfachsten Viren sowie die Gene aller Lebewesen. Eine phantastisch anmutende Kaskade von Wirkungen führt von den Nukleinsäuren über Aminosäureketten zu Proteinen, also Eiweißstoffen, und zu den daraus aufgebauten immer komplexeren Lebewesen. Bestimmte Nukleinsäureanordnungen verursachen bestimmte Proteinkomplexe, und diese wiederum liefern die Eigenschaften oder Merkmale der Lebewesen. Die Nukleinsäuren als Grundbaustoffe sind bei allen Lebewesen gleich.

Die Evolution spielt sich nicht an diesen Baustoffen, sondern stets an der Art und Weise ab, wie sie zusammengefügt sind, also am sogenannten Bauplan. Bei der Reduplikation des genetischen Materials wird die ganze Anordnung der Nukleinsäuren kopiert; auch da kommt es gelegentlich zu Ungenauigkeiten, zu Mutationen, von denen einige sich – bezogen auf die Effizienz der Reduplikation des gesamten genetischen Materials – bewähren. Da diese Wirkung an der Anordnung der Bauteile hängt, kann man sagen, die Anordnung enthält die für sol-

che Wirkung notwendige Information. Die Evolution spielt sich also an der Information ab, nicht am Material. Folgende Überlegung kann das einsichtig machen:

Wer den chemischen Aufbau eines Gens analysiert hat, kann diese Information aufschreiben, also in Buchstaben kodiert zu Papier bringen; man erzählt sie vielleicht (nun in Schallwellen kodiert) einem Kollegen, möglicherweise per Telefon, also umkodiert in elektromagnetische Schwingungen. Wenn der Kollege nun aus chemischen Rohstoffen die Verbindung gemäß den übermittelten Vorschriften synthetisiert, dann erhält er wieder das Gen, das biologisch genauso funktioniert wie das analysierte Vorbild. Jede absichtliche oder unabsichtliche Änderung an der übermittelten Beschreibung würde sich wie eine Mutation auswirken. Man kann auf diese Weise funktionierende Gene künstlich im Reagenzglas herstellen, und man kann Gene verändern und wieder in den Organismus zurückgeben.

Evolution basiert also auf Reproduktion, auf Vervielfältigung der Lebensprogramme, nämlich der Baupläne für die Lebewesen. Diese Baupläne umfassen sowohl die Konstruktionen der Lebewesen wie die Instruktionen, nach denen sie funktionieren und sich verhalten. In ihrem Verhalten zeichnet sich natürlich wiederum das Grundgesetz des Schöpfungsplans ab, wonach sich diejenigen Merkmale durchsetzen, die der Erzeugung weiterer Lebewesen mit denselben Eigenschaften besonders förderlich sind, die also ihrem Besitzer einen Fortpflanzungsvorteil verschaffen.

Dieser Vorteil ist eine Vergleichsgröße; der Vorteil des einen bedeutet immer das Übervorteilen eines anderen. Ich will das mit einem sommerlichen Wald verdeutlichen. Joseph von Eichendorff dichtete: „Wer hat dich, du schöner Wald, aufgebaut so hoch da droben? Wohl den Meister will ich loben." Dieses Lob gebührt dem Konkurrenzkampf, denn der ist es, der den Wald so eindrucksvoll hoch macht. Denn alle Pflanzen brauchen Licht, haschen deshalb nach Helligkeit und Sonne und müssen dazu ihre Blätter möglichst über die der Nachbarn schieben. So treiben sich Nachbarn gegenseitig in die Höhe. Daß die Bäume schließlich nicht in den Himmel wachsen, liegt an den immer länger werdenden Nachschubwegen zwischen Wurzeln und Wachstumsfront sowie an den immer größeren Aufwendungen für die Stabilität des Gewächses und für die Erhaltung der ganzen Konstruktion. Der Aufwand, den die Pflanzen hier treiben, geht zu Lasten der Erzeugung von Nachkommen. Wer aber den Konkurrenzaufwand einsparte, unterläge in der Konkurrenz als einer, der nicht mithalten kann, und verlöre alle Aussicht auf Nachkommen.

Ohne Konkurrenz könnte die gesamte Art zwar weit mehr Nachkommen erzeugen; aber so ist die Schöpfung nicht beschaffen. Vielmehr setzen sich stets einige Varianten auf Kosten anderer durch, selbst wenn das für alle zusammengenommen (die Unterlegenen also mitgerechnet!) einen Effizienznachteil ergibt.

Wo wir Menschen an der Gesamtnachkommenerzeugung einer Population interessiert sind, etwa an den insgesamt erzeugten Samenkörnern eines Getreidefelds, bemühen wir uns, diesen Pflanzen die Wuchskonkurrenz wegzuzüchten, also kurzhalmiges Getreide zu erzielen, weil wir mit dem vielen Stroh nichts anfangen können und den Dünge- und Pflegeaufwand für das leere Stroh einsparen wollen. Das auf Eigennutz gegründete enorme Konkurrenzwachstum der Waldbäume dagegen ist uns willkommen, weil wir das Holz brauchen.

Der Wald bildet schließlich einen eindrucksvollen Lebensraum zum Beispiel für viele Vögel. Deren Tirilieren, das unser Ohr erfreut und angeblich auch zu Gottes Lob erklingt, ist in ethologischer Erklärung ein wohlkalkuliertes Wutgebrüll, entstanden und mit erheblichem Energieaufwand ausgeführt zum Abgrenzen von Revieren und zum Abschrecken von Rivalen.

Hier stößt, wie man merkt, Verstand gegen Empfindung, Wissenschaft gegen Poesie. Wer in den wissenschaftlichen Erklärungen eine Blasphemie sähe und etwa meinte, so dürfe die Schöpfung nicht funktionieren, der versuchte, dem Schöpfer ins Handwerk zu pfuschen, machte sich einer Gotteslästerung schuldig. Beschreibungen sind ja keine Wertungen. Die Natur verliert nichts an ihrem Wert, wenn wir sie korrekt beschreiben. Werte liegen nicht in den Dingen selbst, sondern werden ihnen von uns zugemessen. Man kann deshalb auch sonst vom Liebhaberwert nicht auf den Materialwert schließen. Aus demselben Grund aber darf man weder die Beschreibung der Natur noch die Theorien, die zur Erklärung der Befunde aufgestellt werden, ummünzen in ethische Forderungen, die an Werten orientiert sind.

Weshalb träumen wir von einer Harmonie der Natur?

Bekannt ist der Traum vom verlorenen Paradies, einem Zustand ohne Streit und Konkurrenz (obwohl es auch im Paradies schon hohe Bäume gab!), wo der Löwe friedlich neben dem Lamm lebte und Krankheiten unbekannt waren. Zwar kann es in einer den Evolutionsgesetzen folgenden Schöpfung einen solchen Zustand nirgends gegeben haben. Dennoch aber streben wir ihn immer wieder an, dem Schöpfer zum Trotz, in Gedanken, Worten und Werken.

Wer die Natur kennt, weiß, daß weder Haie noch Krokodile oder Löwen von Gras leben. Und wenn sie es täten – was würde das Gras dazu sagen? Alle Tiere müssen, um selbst zu leben, anderes Leben zerstören. Deshalb haben wir unseren Paradiestraum auf engere Bereiche innerhalb je einer Art eingeschränkt, zum Beispiel auf die nahezu paradiesische Harmonie zwischen Mutter und Kind. Zahlreiche solche Wunschbilder lesen wir in die Natur hinein, erklären sie für wirklich und lesen sie dann aus der Natur wieder heraus, um sie pädagogisch auszuwerten. Das ist das Grundprinzip der Fabeln seit dem Altertum.

Untersuchen wir als Naturwissenschaftler das natürliche Mutter-Kind-Verhältnis, so ergibt sich jedoch ein anderes Bild: Zwischen Mutter und Kind bestehen regelmäßig ziemlich strenge Konflikte. Viele Tiere, die pro Wurf mehrere Junge zur Welt bringen, akzeptieren keine abnorm kleinen Würfe. Beim Hausschwein umfaßt ein normaler Wurf neun bis elf Junge. Hat eine Hausschweinmutter am Tag zwölf nach der Konzeption weniger als fünf Embryonen im Uterus, so bricht sie diese unökonomische Schwangerschaft ab, abortiert die Embryonen und beginnt einen neuen Zyklus mit der erwarteten vollen Jungenzahl. Mütter mit diesem Verhaltensprogramm hinterlassen pro Lebenszeit mehr Nachkommen ihres Programms als Mütter, die in einem Zyklus auch mit wenigen Jungen vorliebnehmen; und so breitet sich das Abortierungsprogramm automatisch stärker aus. Eine entsprechende Nutzen-Kosten-Rechnung zeigt allerdings, daß die Mutter sogar sieben Embryonen noch als unrentabel abortieren müßte. Warum trägt sie dennoch schon fünf Embryonen aus?

Die Embryonen reizen chemisch die mütterliche Uteruswand. Die stimulierten Teile der Wandfläche sondern das Schwangerschaftshormon ab, die leeren Partien das Gegenhormon. Je nachdem, welche Bereiche überwiegen, kommt die Schwangerschaft in Gang oder wird abgebrochen. Die Entscheidung wird chemisch austitriert. Falls allerdings fünf Embryonen die Mutter so stark reizen, als wären es sieben, dann werden sie nicht abortiert; dieses Reizprogramm bleibt mit ihnen erhalten, es hat einen Selektionsvorteil.

Gegeneinander stehen also eine Tendenz auf seiten der Mutter, nur hinreichend viele Junge zu akzeptieren, und eine Tendenz auf seiten der Jungen, die Mutter vom Abortieren abzuhalten. Das Ergebnis ist ein Kompromiß, der für keine Seite ein Optimum bedeutet. Da ferner aus Kindern Mütter werden, stehen dieselben Individuen in ihrer frühen Jugend und später als Erwachsene unter entgegengesetzten Programmdiktaten. Der Konflikt existiert also nicht nur zwischen Kind und Mutter, sondern sogar im gleichen Individuum, wenn man seine verschiedenen Lebensabschnitte gegeneinanderhält.

Der Mutter-Kind-Konflikt ist, oft in weniger krasser Ausprägung, für alle Lebewesen im Schöpfungsplan enthalten. Entsprechende Konflikte, subtil oder brutal ausgetragen, bestehen zwischen Geschwistern um die mütterlichen Ressourcen. Sie beginnen oft schon vor der Geburt, zuweilen mit regelmäßig tödlichem Ausgang. So werden in der weiblichen Gabelbockantilope etliche Eizellen gleichzeitig besamt. Wenn sie ihre Entwicklung beginnen, müssen sie sich alsbald in der Uteruswand einnisten. Der erste Embryo, der sich in einem der beiden Uterushörner festsetzt, sendet einen rüsselartigen Ausläufer zu seinen Geschwistern, bohrt sie an und saugt sie aus. Die Mutter gebiert immer nur zwei Junge. In der Gruppe der lebendgebärenden Sandhaie passiert ähnliches: Die Embryonen entwickeln sich zunächst vom eigenen Dottervorrat; wenn sie zehn Zentimeter groß sind, beginnen sie, die kleineren Geschwister neben sich aufzufres-

sen. Geboren werden schließlich zwei Junge von etwa einem Meter Länge, eins aus jedem Eileiter.

Das Verhalten in solchen Konflikten, selbst das Umbringen von Geschwistern und eigenen Nachkommen, steht in der Natur ganz allgemein im Dienst eines höheren Lebensfortpflanzungserfolgs. Diesen allein maximiert die Natur mit der natürlichen Selektion, nicht ein anders definiertes „Wohl" des Individuums und schon gar nicht das einer Gemeinschaft auf Kosten der sie bildenden Individuen. Im Gegenteil: Wenn jedes Individuum streng nach seinem individuellen Vorteil handelt, kann das für die Gesamtheit der interagierenden Individuen ungünstige Folgen haben. Bei genauer Betrachtung verläuft beispielsweise der Nestbau in einer Krähenkolonie recht umständlich, weil die Tiere oft Gebrauch machen von der ökonomischeren Möglichkeit, Zweige aus dem angefangenen Nest eines Nachbarn zu stehlen, anstatt neue von weiter her zu holen. Wer jedoch völlig auf dieses Stehlen verzichtete und nur Zweige von fern holte, würde zum beständigen Zweigbeschaffer für alle.

Die von Darwin geschaffene und seither ständig weiter ausgebaute Theorie der Evolution liefert den Maßstab, mit dessen Hilfe man den langfristigen Erfolg erblicher Merkmale untersuchen kann; das Erfolgsmaß – auch von Verhaltensmerkmalen – eines Tieres liegt in der Anzahl seiner überlebenden Nachkommen. Die Erfolgsmessung und damit die Entscheidung über das zweckmäßigste Verhalten fällt im Prozeß der natürlichen Selektion. Somit muß jedes Individuum naturgemäß streng nach seinem individuellen Vorteil handeln. Einem menschlichen Beobachter wird das tierische Verhalten dann so erscheinen, als wäre es durch eine rationale Entscheidung im Sinn der ökonomischen Entscheidungstheorie zustande gekommen. Folglich liegt überall dort, wo die Eigentinteressen verschiedener Individuen nicht völlig übereinstimmen, ein Konfliktpotential; und das führt in der Evolution regelmäßig zu Verhaltensweisen, die es möglich machen, den eigenen Vorteil auf Kosten anderer zu erhöhen.

In einer so beschaffenen Schöpfung findet sich nun der Mensch, die Krone der Schöpfung, oder gar das Ebenbild Gottes. In Gen 1,28 übernimmt er den Auftrag, die Erde „sich untertan zu machen". Albert Schweitzer versuchte, eine Ethik der Ehrfurcht vor allem Lebendigen rational zu begründen: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will ... Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt." Aber eine deutliche Grenze ziehen wir mit ihm dann eben doch dort, wo das für uns Schädliche beginnt. Um eines Parasiten willen, der ohne Menschen nicht leben kann, dürfte man dennoch keinen Menschen opfern. Dementsprechend haben wir den Pockenerreger schon fast aus der Schöpfung gestrichen; und wir tun uns schwer, den AIDS-Erreger als Geschöpf Gottes zu achten. Ehe wir für die Daseinsrechte unserer Mitlebewesen eintreten, sortieren wir sie nach für uns nützlich und schädlich. Und das tun wir nicht nur mit andersartigen Lebewesen, sondern auch mit Individuen unserer ei-

genen Art. Nicht nur „der Mensch", sondern jeder einzelne nimmt sich zum Maß aller Dinge, genau wie es auch alle anderen Lebenwesen tun müssen; dieses Maß erwächst aus der Evolution und ist mit einer generellen Harmonie in der Natur unvereinbar.

Warum ist uns die Schöpfung nicht gut genug?

Um das Verhalten der Lebewesen wissenschaftlich zu beschreiben, benutzte man in der klassischen Ethologie die Optimierungstheorie. Ihr zufolge verhalten Lebewesen sich zwar auf eine Weise, die dem Individuum eine maximale Anzahl überlebender Nachkommen in Aussicht stellt, aber ohne Rücksicht auf das Verhalten anderer Individuen. So verglich Konrad Lorenz den Anpassungswert von Verhaltensweisen gern mit dem von anatomischen Merkmalen, zum Beispiel mit den spitzen, krummen Krallen der Katze, dem Vogelflügel oder der Fischform. Solche Merkmale bieten jedem Träger denselben Vorteil, egal wie verbreitet sie sind; ihr Nutzen ist nicht häufigkeitsabhängig.

Im Bereich sozialer Interaktionen hingegen ist der individuelle Erfolg sehr oft davon abhängig, was die anderen tun und wie viele dasselbe tun. Tiere in einer Gruppe zum Beispiel blicken regelmäßig auf und überwachen die Umgebung. Das erste Individuum, das den anderen die Wachsamkeit überläßt, sie bei sich selbst einspart und nur ruhig frißt, ist zweifellos im Vorteil. Aber man erkennt intuitiv, was passieren wird, wenn das schließlich alle täten. So kann sich der Vorteil, den ein Individuum mit einem bestimmten Verhalten erzielt, drastisch ändern, wenn viele andere dasselbe Verhalten an den Tag legen. Zu welchen Ergebnissen das führt, beschreibt die sogenannte Spieltheorie. Sie läßt erkennen, ob sich ein Verhalten unter den natürlichen Selektionsbedingungen überhaupt halten kann, wenn es von allen Mitgliedern einer Population gezeigt wird (bzw. im Kantschen Sinn für alle vorgeschrieben wäre). Manchmal ist das der Fall: Man muß im Straßenverkehr rechts oder links fahren, je nachdem, was alle anderen tun; wer sich anders verhält, schadet sich selbst. Ein Tier, das sich anders verhält als die Herdenmitglieder, wird vom Freßfeind besonders leicht aufs Korn genommen.

Im Kommentkampf – im Gegensatz zum Beschädigungskampf – werden vorhandene, Leib und Leben gefährdende Kampfmittel nicht eingesetzt, der Kampf wird zumeist unblutig entschieden. Das sieht auf den ersten Blick nach einer Schonung des gegnerischen Artgenossen aus und wurde in der klassischen Verhaltensforschung auch so verstanden, nämlich als ein Beispiel dafür, daß die natürliche Evolution den individuellen Egoismus überwinden und dem allgemeinen Wohl der Art unterordnen könne. Diese kurzsichtige Deutung verkennt jedoch das in der Evolution obwaltende Prinzip. Wer einen Gegner im Kampf schont,

verspielt zwar einen eigenen Vorteil; denn je nachhaltiger der Gegner besiegt wird, desto besser. Also ist zunächst der brutale Kämpfer, der alle verfügbaren Waffen ausnutzt, im Vorteil, wird mehr Geschlechtspartner erkämpfen können und mehr Nachkommen haben. Und diese werden es genauso machen. Aber nun wächst mit der Zahl der brutalen Kämpfer auch die Wahrscheinlichkeit, daß sie auf ihresgleichen treffen und dabei ein sehr hohes Kampfrisiko eingehen. Wo der mögliche Gewinn dieses Risiko nicht aufwiegt, ist es vorteilhafter, die vorhandenen Waffen wieder unbenutzt zu lassen – nicht aus Sorge um den Gegner, sondern aus Sorge um die eigene Haut, also durchaus im Einklang mit dem individuellen Egoismus.

Die Spieltheorie erklärt weiter, daß Häufigkeitsmischungen gegensätzlicher Verhaltensweisen evolutionsstabil werden können, weil, wenn sie in bestimmten relativen Häufigkeiten auftreten, keine der Alternativen einen Selektionsvorteil gegenüber der (oder den) anderen hat. Ein lehrreiches Beispiel liefern die vielen Tiermännchen, die mit großem Zeit- und Energieaufwand Reviere gründen, Nester bauen, rufen, singen oder sich sonst auffällig verhalten und so Weibchen anlocken. In allen solchen Arten gibt es dazu die Alternative, sich unauffällig und ohne alle diese aufwendigen Tätigkeiten, Zeit und Energie sparend, in der Nähe eines balzenden Kollegen aufzuhalten und das eine oder andere der vom ihm angelockten Weibchen abzufangen. Diese sogenannten „Satelliten-Männchen" sind zunächst im Vorteil. Je zahlreicher sie aber werden, je mehr von ihnen auf einen balzenden Artgenossen entfallen, desto geringer wird für jeden die Chance, ein Weibchen abzubekommen. Das Risiko, leer auszugehen, begünstigt dann schließlich wieder diejenigen, die selbst balzen. In einer bestimmten Häufigkeitsverteilung beider Taktiken sind sie erfolgsgleich, keine hat gegenüber der anderen einen Selektionsvorteil, und deswegen bleibt diese Mischung in der Evolution stabil. Dieses Mischungsverhältnis kann übrigens stark von 1 : 1 abweichen, daß heißt in der Population kann es eine evolutionsstabilisierte Minderheit geben.

Dieses Prinzip gilt, wie wir heute wissen, allgemein. Die natürliche Selektion bremst keine Verhaltensvariante, solange sie eine höhere Ausbreitungs- und Fortpflanzungschance mit sich bringt, und das kann zum Nebeneinander von mehreren Varianten führen. Die Natur läßt dann oft weder die uns fair erscheinenden noch die uns unfair erscheinenden Taktiken überhandnehmen, sondern balanciert beide bis zum Erfolgsgleichgewicht aus. Dem ersten Mörder, Dieb, Faulenzer oder Lügner winkt tatsächlich ein großer Vorteil, der erst dahinschwindet, wenn das Beispiel Schule macht. Das bedeutet, daß sozialparasitisches „böses" oder unfaires Verhalten denselben Anpassungswert haben kann wie das nichtparasitische „gute" oder faire Verhalten. Das paßt allerdings weder zur üblichen Vorstellung des „arterhaltend Sinnvollen" noch zur romantischen Schwärmerei einer Naturharmonie.

Selbst mein verehrter Lehrer und Freund Konrad Lorenz ist in diese intuitive Bewertungsfalle geraten und hat sich bis zuletzt aus emotionaler Voreingenommenheit gegen die im sozialen Verhalten obwaltenden Evolutionsprinzipien gesträubt, die seine evolutionsorientierte Verhaltensforschung schließlich zutage förderte. Er verfocht die Lehre von der „Fairneß" im Verhalten der Tiere, haßte alles sozial „Minderwertige", sprach von „Sozialparasitismus", falls ein Individuum sich eigene Vorteile auf Kosten anderer verschaffte, und suchte verbissen nach einem Mechanismus, der verhindert, daß „faires" Verhalten von egoistischem „unfairen" Verhalten unterwandert wird. Er sah zwar, daß die auf Vorteilen beruhende Selektion dagegen machtlos sein müßte, daß innerhalb der gegebenen Systemgrenzen das „sozial unfaire" Verhalten sogar eine Anpassungsnische hat, er nannte das aber „das Böse schlechthin, die Negation und Rückgängigmachung des Schöpfungsvorgangs". Gerade das aber ist es eben offenbar nicht; wir aber hätten gern eine andere Schöpfung als die uns gegebene.

Unserem Wunschbild jedoch entspricht die Schöpfung nicht. Sie stellt zwischen den verschiedenen Taktiken, von denen uns einige gut, andere weniger gut erscheinen, ein Gleichgewicht her. Gemäß dem Auftrag „Wachset und mehret euch" wird jede Verhaltensvariante gefördert, solange sie eine höhere Ausbreitungs- und Fortpflanzungschance bringt, ohne Rücksicht darauf, wie wir sie bewerten mögen. Sicher darf man tierisches Verhalten nicht nach menschlichen Wertmaßstäben bewerten; aber man würde menschliches Verhalten so bewerten, selbst wenn es sich die Natur als Wunder Gottes zum Vorbild nähme. Und insofern, auf die menschliche Ausrichtung an der Natur bezogen, ist die sich intuitiv aufdrängende Gut-Böse-Bewertung nicht ganz von der Hand zu weisen. Das würde heißen: Ob gut oder böse, die Natur läßt keins von beidem überhandnehmen – auch das Gute nicht! –, sondern balanciert die gegensätzlichen Taktiken bis zum Erfolgsgleichgewicht aus; dieses Gleichgewicht allerdings liegt per saldo auf einem Niveau unter dem, das mit der uns gut erscheinenden Taktik allein zu erreichen wäre. Es ist offenkundig ein irriger Wunschtraum des Menschen, anzunehmen, in der Natur ginge es so zu, wie der Mensch es sich mit der Ethik abverlangt. Wer sich also zur Begründung ethischer Normen auf die Natur beruft, stellt das Böse unter Naturschutz.

Ganz allgemein zeigt die Natur folgendes: Seit es überhaupt Lebewesen auf der Erde gibt, hat alles Sozialleben, gleich bei welchen Lebewesen, dieselben Schwachstellen, und zwar stets dort, wo sich eine Möglichkeit bietet, eigenen Vorteil auf Kosten anderer zu erzielen; gekoppelt ist das mit dem Risiko, selbst die Kosten tragen zu müssen, wenn ein anderer seinen Vorteil nutzt. Bis zu der Grenze, wo Risiko und Vorteil sich aufheben, wird das Sozialleben an diesen Stellen von Sozialparasitismus unterwandert. Die typischen Schwachstellen – töten, stehlen, lügen, Partnerbindungen stören – sind deutlich markiert in den Zehn Geboten. Diese sind nach verbreiteter Auffassung Grundlage und Inbegriff

der Sittlichkeit. Die darin erhobenen Forderungen werden unter den Bedingungen der Evolution aber nur bis zu einem Grad erfüllt, der deutlich hinter unseren ethischen Zielvorstellungen zurückbleibt. Deshalb meinte Romano Guardini, durch die Welt gehe ein Bruch hindurch, den er als Folge der Sünde deutete. Nun betrifft dieser Bruch aber nicht nur den Menschen, sondern zeigt sich in den evoluierten Programmen aller Lebewesen. Mehr Arten, als heute noch leben, haben unter diesem Makel gelitten und sind wieder ausgestorben, lange ehe es den Menschen überhaupt gab. Der Makel war mithin lange vor dem Menschen auf der Welt, kann darum keine Folge menschlichen Verhaltens sein, er muß zum göttlichen Schöpfungsplan gehören. Also stehen wir vor der Frage, warum ein Zustand der Welt, den nach unserem Glauben der biblische Schöpfer selbst als sehr gut beurteilte, für den Menschen nicht gut genug sein sollte.

Erkennen wir heteronomes Verhalten?

Nicht erst der Mensch, sondern überhaupt alle Lebewesen können in die Situation kommen, daß in einem Individuum fremde Verhaltensprogramme aktiv werden, die dem Individuum schaden. Diese Programme können in Genen oder anders kodiert sein.

1. *In Genen kodierte Fremdprogramme*

Jeder hat wahrscheinlich schon einmal Waldameisen gesehen. Tagsüber laufen sie zu Hunderten umher und sammeln Nahrung und andere Materialien für den Ameisen-„Staat", so emsig, wie halt Emsen sind. Wenn der Tag vorüber ist, kehren sie in ihren unterirdischen Bau zurück und verbringen dort geschützt die Nacht. Wer genau zusieht, wird freilich bemerken, daß etliche Tiere (es können 6 bis 20 Prozent aller Individuen einer Kolonie sein) abends, statt heimzugehen, Grashalme und Pflanzenstengel erklettern, sich mit den Mandibeln an der Spitze festbeißen und die Nacht dort im Freien verbringen. Am nächsten Morgen, wenn die Sonne sie erwärmt, nehmen sie ihre normale Tätigkeit wieder auf. Die Nacht draußen zu verbringen, ist allerdings für die Tiere gefährlich. In der abendlichen oder morgendlichen Kühle, wenn sie klamm und unbeweglich sind, werden sie nämlich leicht mitsamt dem Halm, an dem sie hängen, von weidendem Vieh gefressen. Das Nächtigen im Freien ist ein für die einzelne Ameise wie für den ganzen Ameisenstaat schädliches Verhalten.

Während normale Ameisen sehr zielstrebig in ihren Bau zurückkehren, erklettern die absonderlichen Individuen ihr Freiluftnachtquartier mitunter nur zögernd, wie unschlüssig, tun es aber schließlich doch. Man meint ihnen anzusehen, daß, könnten sie über sich nachdenken, sie sagen würden: „Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich

nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt." Dieses Zitat stammt allerdings nicht von einer Ameise, sondern vom Apostel Paulus: Er schrieb es im Jahr 55 an die Römer (Röm 7, 15.19–20).

Wenn nun der, den wir vor uns sehen, behauptet, er sei es nicht, der da handelt, wer ist es dann? Im Fall der Ameise wissen wir es. Sie wird tatsächlich zu ihrem ungewöhnlichen Verhalten gezwungen, und zwar vom sogenannten „Hirnwurm". Das ist die Larve des Lanzettegels, der als Parasit in Weidevieh lebt. Seine Eier werden im Kot des Viehs ausgeschieden; die Larven kommen auf Umwegen in die Ameise und müssen nun wieder in ein weidendes Vieh. Dorthin kommen sie mit einem Trick, indem nämlich das Vieh die Ameise aus Versehen frißt, weil sie sich an der Spitze einer Futterpflanze festgebissen hat. Daß sie das tut, dafür sorgt der Parasit: Er nistet sich im Hirn der Ameise ein und programmiert von dort ihr Verhalten um; von nun an folgt die Ameise abends nicht ihrem eigenen Verhaltensprogramm, sondern dem des Parasiten, der diese Ameise zu seinem Vorteil (aber zu ihrem Nachteil) manipuliert. Es ist tatsächlich nicht das „Ich" der Ameise, das so handelt; ein Hirnwurm treibt sie. Ein Gastprogramm hat sich in ihr eingenistet und diktiert ihr Verhalten; diesem Programm opfert sie schließlich ihr Leben. Die Ameise hätte allen Grund, das zu hassen, was sie da tut; denn es widerspricht ihrer eigenen biologischen Natur, entspricht aber der biologischen Natur dessen, der sie beeinflußt.

Auch mancher Fuchs verläßt sein Revier und seine Familie, streunt weit umher und beißt jeden, der ihm in den Weg kommt. Durchaus nicht zu seinem Vorteil. Und durchaus nicht freiwillig. Vielmehr wird auch sein Verhalten von einem Gastprogramm gesteuert. Es sitzt in Tollwutviren, die bei jedem Zubeißen mit dem Fuchsspeichel in einen neuen Wirt gelangen und sich so ausbreiten. Der Fuchs ist im Dienst der Viren tätig; auch er opfert ihnen schließlich sein eigenes Fortleben.

Es kann große Mühe kosten, herauszufinden, welches Programm für ein Verhaltensphänomen verantwortlich ist. Das zeigt zum Beispiel die typische Temperaturerhöhung, die bei einem Befall mit Krankheitserregern auftritt, das Fieber. Es kann eine Abwehrreaktion des befallenen Organismus sein und dem Parasiten schaden; in diesem Fall sollte ein Arzt das Fieber unterstützen. Es kann aber auch der Parasit sein, der die Wirtsphysiologie manipuliert und eine Temperatur einstellt, die ihm (dem Parasiten) nützt; in diesem Fall sollte der Arzt das Fieber bekämpfen.

2. *Nicht-genetisch kodierte Fremdprogramme*

In den bisher genannten Fällen ist das Gastprogramm genetisch kodiert und gespeichert, ebenso wie das des Wirts. Das aber muß nicht so sein. Auch dafür gibt es überschaubare Beispiele bei Tieren, zum Beispiel die tradierten Gesänge vieler Singvögel. Diese Gesänge, geäußert von Altvögeln, treffen auf das Ohr der

Jungen und erzeugen im noch unerfahrenen Hirn ein Erregungsmuster, das dazu führt, daß bestimmte Nervenzellverbindungen verstärkt, andere aufgelöst werden. Die so entstehenden Neuronenmuster steuern alsbald die Lautäußerungen des Jungvogels, und wie die Alten sungen, so zwitschern dann die Jungen. Das hören dann wiederum andere, und so werden die Gesänge kopiert und breiten sich nach den durchaus eigenen Gesetzen der „Diffusion von Neuerungen" per Tradition aus. Dabei entstehen, wie in menschlichen Sprachen, regionale Unterschiede, die man Dialekte nennt.

Nun dienen aber die Gesänge der Verständigung zwischen Paarpartnern. Individuen, die sehr verschiedene Gesangsdialekte gelernt haben und einander deshalb nicht verstehen, sind in ihrer Fortpflanzung behindert. Welche Individuen ihre Gene zu weiterer Evolution miteinander mischen können, hängt jetzt von den tradierten Dialekten ab. So kommen unversehens die Gene ins Schlepptau von Traditionen – schon bei Tieren. Ebenfalls schon bei Tieren werden Programme nicht nur für Gesänge, sondern für viele andere Verhaltensweisen, beim Menschen schließlich für Ideen und Zielvorstellungen tradiert. Diese Verhaltensprogramme des Menschen sind in der Sprache kodiert und werden, ebenso wie die tradierten Verhaltensprogramme bei Tieren, im Hirn gespeichert. Weder Sprachen noch Vogelgesänge leben selbständig; sie sind auf höhere Lebewesen als Träger angewiesen: Das haben sie mit Viren gemeinsam. Sie wachsen nur auf einem von Genen entsprechend vorfabrizierten Substrat; wie aber diese Gesänge oder Sprachen aussehen und welche Programme sie enthalten, das wird von den Genen nicht mehr gesteuert.

Sprachen und andere kulturelle Programme werden von den jeweiligen Trägern auf neue Träger überliefert oder tradiert, sie werden außergenetisch vererbt und liefern ein gutes Beispiel für kulturelle Evolution, für Evolutionsvorgänge an nicht genetisch verankertem Verhalten. Ausbreiten und durchsetzen können sich wieder diejenigen Programme, die ihre Träger zu entsprechend ansteckend wirkendem Verhalten beeinflussen. Welches Verhalten überzeugend und ansteckend oder indoktrinierend wirkt, so daß die Programme übernommen werden, hängt – wie bei Infektionen mit Krankheitserregern – von vielerlei Faktoren und von der Aufnahmebereitschaft oder Anfälligkeit der Empfänger ab. Allgemeine Indoktrinierbarkeit wäre so etwas wie eine geistige Immunschwäche.

Die durch Tradition weitergereichten Verhaltensprogramme können jedoch sehr unterschiedliche Folgen für die Ausbreitung der genetischen Programme haben. Wir müssen sorgfältig unterscheiden, ob von einem Verhalten eines Lebewesens die tradierten oder die genetischen Programme profitieren. Von einer Symbiose zwischen zwei verschiedenen Programmen, in der beide vom verursachten Verhalten profitieren, gibt es alle Übergänge bis hin zum Parasitismus, in dem nur eines der Programme profitiert, und das auf Kosten des anderen. „Ziehe schon als Kind in den heiligen Krieg" ist ein Verhaltensprogramm, das die Fort-

pflanzung gefährdet und im Widerspruch zu den genetischen Programmen steht. Hingegen könnte das römische Verbot aller künstlichen Empfängnisverhütungsmittel geradezu von den Genen stammen.

Was nützen solche Betrachtungen?

Erfolgskonflikte werden uns um so auffälliger, je selbstverständlicher wir eine Harmonie in der Natur – einschließlich unserer eigenen – erwarten. Der Hirnwurm und die Tollwut liefern Beispiele für Konflikte zwischen verschiedenen genetischen Programmen. Die Gesangsdialekte mancher Vögel und manche ethische Programme für den Menschen liefern Beispiele für Konflikte zwischen tradierten und genetischen Verhaltensprogrammen. Und selbstverständlich können auch verschiedene tradierte Verhaltensprogramme untereinander in Konkurrenzkonflikte geraten. Es können aber auch Symbiosen zwischen tradierten Programmen entstehen, wodurch sie an Einfluß gewinnen; in einer christlich programmierten Gesellschaft wäre es zum Beispiel ein günstiges Mittel zur Durchsetzung rational begründbarer moralischer Normen, sie zugleich als Gebote Gottes einzuführen.

Andererseits kann es für den einzelnen nicht lösbare Konflikte geben zwischen tradierten Verhaltens- oder Entscheidungsprogrammen. Ein Beispiel, das ich einer Festansprache von Professor Richard Toellner (Münster) entnehme, liefert der Inhalt des Hippokratischen Eides, dem die deutschen Ärzte rechtlich bindend verpflichtet sind. Der Arzt soll nach bestem Wissen und Gewissen Schaden vom Patienten fernhalten. Bestes wissenschaftlich gesichertes Wissen erfordert jedoch Versuche, die immer ein Schadensrisiko einschließen. Die Wirksamkeit einer Therapie am Menschen wissenschaftlich zu prüfen, ist ebenso unethisch, wie eine Therapie anzuwenden, bevor deren Sicherheit und Wirksamkeit wissenschaftlich geprüft ist.

Schon bei höheren Tieren und erst recht beim Menschen steht das Verhalten des Individuums unter dem Diktat von verschiedenen Programmen, von genetischen wie von tradierten. Die Individuen, die wir agieren sehen, sind keineswegs so harmonische Einheiten, für die wir sie gern halten. Sie erscheinen eher als „Dividuen". So besehen ist es dann nicht erstaunlich, daß das menschliche Verhalten – zum Kummer der ökonomischen Entscheidungstheoretiker – weder rein genetischen Regeln noch streng rationalen Entscheidungen folgt.

Nicht nur der heilige Paulus, auch Plato, Xenophon, die Manichäer, Wieland und Goethe wunderten sich darüber, daß jeder Mensch zwei Seelen habe, deren eine allezeit wider die andere streite. Tatsächlich entsteht der Konflikt zwischen der ersten (genetischen) und der zweiten (tradierten) Programmgarnitur – oder „Natur", oder „Seele" – in vielen Lebewesen; es ist ein Konflikt zwischen unter-

schiedlichen Handlungsprogrammen, die alle um ihrer eigenen Ausbreitungsvorteile willen sich im Verhalten ihres gemeinsamen Trägers auswirken müssen. Wir müssen akzeptieren, daß naturnotwendig – oder schöpfungsimmanent – das Bewährungskriterium für alle Verhaltensprogramme in ihrer Fähigkeit zur Ausbreitung liegt und daß die handelnden Individuen, von der Mücke bis zum Missionar, im Dienst der Ausbreitung von Verhaltensprogrammen tätig sind.

Da tradierte Verhaltensprogramme (der zweiten Natur) ihren Träger nicht selbst aufbauen können, müssen sie in ihrem eigenen Interesse auf die Bedürfnisse der ersten Natur Rücksicht nehmen. „Schon mehrere Philosophen haben behauptet, daß der Körper gleichsam der Kerker des Geistes sei", obwohl „das allem, was wir von der Evolution des einzelnen Menschen und des gesamten Geschlechts historisch wissen und philosophisch erklären können, schnurgerade zuwiderläuft." Angemessen ist es daher, „die höheren moralischen Zwecke, die mit Beihilfe der tierischen Natur erreicht werden, zu erforschen"; denn der Mensch „erhält sein tierisches Leben, um sein geistiges länger leben zu können"; das schrieb Friedrich Schiller in seiner Disputationsvorlage für die öffentliche akademische Prüfung mit dem Thema: „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" (im Jahr 1780).

Wenn das Verhalten des Individuums verschiedenen Programmen unterliegt, und wenn das Individuum sein Handeln in den Dienst der Ausbreitung verschiedener Programme stellen kann, dann ist eine Zielvorstellung wichtig, um die Nützlichkeit von unterschiedlichen Programmen zu messen und zu vergleichen. Ein Individuum verhält sich dann sinnvoll, wenn es damit der Ausbreitung eines als nützlich erkannten Verhaltensprogramms dient, auch wenn das Individuum selbst dabei zu Tod kommt. „Sanguis martyrum semen est christianorum" wußte schon Tertullian.

Nach der schieren Automatik der Evolution bleiben diejenigen Programme erhalten, die sich am effektivsten vervielfachen. Das ist ein Erhaltungsnaturgesetz. Fast alle Versuche, ein letztes Ziel für das Handeln des Menschen zu formulieren, gründen ebenfalls in einer Erhaltungsvorschrift. So koppelt Hubert Markl die Verantwortung des Menschen für sein Handeln mit der Menschenwürde, zu der unabdingbar „die Zukunftsfähigkeit der menschlichen Spezies", die Erhaltung seiner Art gehöre. Das ist biologisch gemeint, also auf die genetische Spezies bezogen. Es richtet sich gegen einen möglichen Mißbrauch der Technik, also unserer zweiten Natur, der ungewollt zum Nachteil oder gar zum Auslöschen der Art Homo sapiens führt. Das von Günther Patzig angeführte Argument, eine ethisch fundierte Zukunftsvision sei notwendig, damit nicht die gesamte Menschheit sich einmal der Fortpflanzung enthält und so gewollt und unblutig von der Erde abtritt, geht an der Schöpfungswirklichkeit vorbei: Ein solcher von allen lebenden Menschen zugleich gefaßter Beschluß ist weder denkbar noch realisierbar, eine ethische Vorbeugung also überflüssig.

In der Natur nach spezifischeren ethischen Zielvorstellungen zu suchen, lehnte schon Seneca ab: „Nicht die Natur schenkt die Tugend. Gut zu werden, ist eine Kunst." Ebenso kritisiert 1700 Jahre später David Hume den naturalistischen Fehlschluß in der berühmten Formel „Aus dem Sein folgt kein Sollen" (No Ought from an Is). Die Biologie liefert keine Normen; sie sucht Antworten auf die Frage nach den Ursachen des Verhaltens, nicht auf die Frage nach dem Sinn des Handelns. Mit Methoden der exakten Naturwissenschaften kann man nicht festlegen, was gut, schön, wahr, edel, moralisch ist. Die Kluft zwischen Sein und Sollen muß der Mensch mit Setzungen überbrücken, entweder mit eigenen oder mit göttlichen.

Diese Setzungen müssen sich an der Schöpfung orientieren. Dabei kann die evolutionäre Sichtweise zu einer wechselseitigen Erhellung der „ersten Natur" und der „zweiten Natur" führen und damit zu den dringend notwendigen Fortschritten in der Welterkenntnis wie in unserer Selbsterkenntnis. Wie speziell die Evolutionsforschung zeigt, kann in der vorhandenen Schöpfung von Natur her unmöglich das nach unserer Ansicht Gute für sich allein bestehen. Es gibt allen Grund zu der Annahme, daß dasselbe auch innerhalb unserer menschlichen Natur gilt. An den Inhalten der gängigen Begriffe „gut" und „böse" muß etwas falsch sein. Das sogenannte Böse erscheint nicht als etwas, das wir wohl oder übel ertragen müssen, auch nicht im veredelten Sinn einer „felix culpa"; es erscheint vielmehr als ein notwendiger Bestandteil der Schöpfung.

Statt den Menschen mit seiner Sünde als Störenfried in der göttlichen Schöpfung anzusehen, könnte man argumentieren, der Mensch sei im Gegenteil dazu aufgerufen, als Gehilfe Gottes die Schöpfung vollenden, also einen Zustand herstellen zu helfen, der nach landläufiger Auffassung ein paradiesischer Sollzustand der Schöpfung wäre. Auch dann aber müßten wir zunächst den naturgesetzlichen Jetztzustand der Schöpfung mit ihren gültigen Gesetzmäßigkeiten kennen, um damit zielgerichtet umgehen zu können; und vor allem müßten wir uns über das zu erreichende paradiesische Ziel klar werden. Wenn die Natur kein Vorbild für unser angestrebtes ethisches Verhalten bieten kann, dann müssen allerdings diese ethischen Forderungen an den Menschen ohne Rückgriff auf die Natur und ihre Gesetze begründet werden.

Mir scheint jedoch eher Bescheidenheit angebracht. Wir halten uns für die Krone der Schöpfung oder gar für das Ebenbild Gottes, können aber nicht mehr leugnen, daß es der ganzen übrigen Schöpfung ohne diese Krone, ohne dieses Ebenbild ihres Schöpfers besser ginge. Man möchte vielleicht auch das auf die Erbsünde schieben. Ich glaube, die sogenannte Erbsünde besteht in der uns gegebenen und von uns mißbrauchten Möglichkeit, eine andere als die vorhandene, von Gott geschaffene Welt zu wünschen.

Bernhard Grom SJ

Was ist Mystik?

Versuch einer Psychologie ohne Psychologismus

Was immer dazu beigetragen haben mag – neue historische Forschungen und Texteditionen, die Meditationsbewegung, eine Rückbesinnung im Gefolge der Esoterikwelle, die Entdeckung bedeutender Frauengestalten in der Geschichte der Spiritualität oder auch ein zeitgeistspezifischer „Erfahrungshunger" und Begriffsüberdruß: Das Interesse am Phänomen Mystik ist in den letzten Jahren deutlich gewachsen. Bei den Veröffentlichungen überwiegen die von Fachleuten der Literaturgeschichte, Religionswissenschaft und Spiritualität erarbeiteten Texte und biographischen Darstellungen, während systematische Beiträge aus sprachtheoretischer, philosophischer und theologischer Sicht wesentlich seltener und psychologische Studien eine Ausnahme sind. Nun hat die mystische Erfahrung zweifellos eine ausgeprägte subjektive, psychische Komponente. Karl Rahner (1974) meinte darum, daß hinsichtlich des psychologischen Unterschieds der Gnade zu Alltagserfahrungen „der Mystiker und empirische Psychologe zuständig (ist) und nicht der Dogmatiker", weil dieser nur grundsätzliche Erwägungen anstellen kann. Das bedeutet aber, daß es in hohem Maß auch am psychologischen Reflexionsdefizit liegt, wenn heute die Forschung von einer umfassenden Theorie der Mystik noch weit entfernt ist; denn eine solche muß interdisziplinär zusammenwachsen (A. M. Haas 1986).

Gegenüber einer so subjektiven und seltenen Erfahrung wie der mystischen befindet sich die wissenschaftliche Psychologie methodisch in einer schwierigen Lage. Eine repräsentative Untersuchung lebender Mystiker ist praktisch unmöglich, da sich diese in westlichen Ländern nur engsten Vertrauten offenbaren. Der einst hoffnungsvoll begonnene Versuch, die Hirnstromaktivität (EEG) von Meditierenden zu erforschen, bei denen man einen Satori- bzw. Samadhi-Zustand annehmen konnte, vermochte naturgemäß nur einen unspezifischen Entspannungszustand nachzuweisen, der sowohl mit bloßer Ruhe als auch mit überwacher Konzentration auf einen wie immer gearteten Gegenstand innerer Sammlung einhergehen kann. Die Mystik-Skala, durch die R. W. Hood (1975) mystisches Erleben durch die von W. T. Stace beschriebenen Merkmale fragebogenmäßig erfassen und quantitativ messen wollte, kann nur allgemein Intensiverfahrungen ermitteln, denn die wohl mystikspezifische Erfahrung des „Absorbiertwerdens von etwas Größerem als ich selbst" bildet hier nur ein Merkmal

unter anderen (etwa: Unaussprechlichkeit, Gefühl der Ehrfurcht, Friede), so daß ein Erlebnis auch ohne Unio mystica als mystisch eingestuft wird. Die Psychologie kann nur aus möglichst erfahrungsnahen Berichten das für die mystische Erfahrung Charakteristische herausarbeiten, es zu ihren Kenntnissen über „veränderte Bewußtseinszustände" (in Hypnose, Meditation, Drogenerfahrungen oder psychischen Störungen) in Beziehung setzen und vorsichtig einige Hypothesen zu ihren Entstehensbedingungen formulieren.

Der Kern und die möglichen Begleiterscheinungen

Was aber ist das Chrakteristische? Die Forschung litt und leidet immer wieder unter der Unklarheit darüber, was den Kern mystischer Erfahrung bildet und was Begleiterscheinungen sind, die auch anderen Intensiverfahrungen zukommen. Wenn wir einmal von der religiösen Mystik ausgehen, wie sie alle Weltreligionen kennen, so spricht phänomenologisch alles dafür, ihren Kern darin zu sehen, daß ein Mensch in manchen Momenten eine besondere *Einheit* mit dem Transzendenten – wie immer er es versteht – erlebt, die im Vergleich zur religiösen Verbundenheit, die er im normalen Wachbewußtsein erfährt oder die die Mehrheit der Gläubigen erfährt, dadurch charakterisiert ist, daß sie nicht diskursiv „erarbeitet" erscheint, sondern sich „von selbst", unvermittelt, intuitiv einstellt und die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Differenz menschlichen Erkennens überwindet, das heißt eine Ich-Entgrenzung einschließt.

Bezeichnend dafür ist, was etwa Lucie Christine (Pseudonym), eine französische Katholikin und Mutter von fünf Kindern, in ihren Tagebuchnotizen schreibt, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren: „Seit zwei Tagen gibt mir Gott jedesmal, wenn ich in die Kirche gehe, eine Empfindung von seiner Gegenwart, die ich nicht mehr auszudrücken weiß; sie scheint mir alle Begriffe zu übersteigen. Es ist eine volle Schauung, aber ohne alle Gestalt; Schauung und Vereinigung zugleich. Ich bin in Gott versenkt... Zugleich ist er eins mit mir; er durchdringt mich, ist mir tiefer inne als die Luft, die ich atme, inniger mit mir vereinigt als die Seele mit dem durch sie lebenden Leibe; ich bin ganz von ihm eingenommen, weiß nicht mehr, welches Dasein ich habe... und diese Loslösung ist unaussprechlich, ist eine Entzückung, ein Rausch" (Eintragung zum 5. 6. 1884).

Ähnlich, jedoch in einem ganz anderen weltanschaulichen und sprachlichen Rahmen (der ihn das Absolute als – begrifflich nicht fixierbares – „Nichts" und als „Buddha" bezeichnen läßt), die Schilderung, die ein japanischer Zen-Buddhist von seinem ersten Satori-Erlebnis gibt: „Am Himmel das Flugzeug (das er hört) ist nichts. Das ganze All wird zu nichts. Indessen verwischt sich das Gefüge des Papierfensters und wird unkenntlich. Der Leib sinkt in bodenlose Tiefe. Da erklingt der Gong. In diesem Augenblick ein spontaner Ausruf. Ich komme zu mir. Die Welt, die ich erfaßt habe, Himmel und Erde sind eins. Ich und das All sind eins. Der Buddha und ich sind gleich, eine Einheit – nichts" (H. Dumoulin 1963).

Der Kern mystischer Erfahrung ist in solchen Einheitserlebnissen zu sehen, während andere Phänomene diese begleiten können, aber nicht müssen und auch oft mit Intensiverfahrungen ohne Unio mystica einhergehen: Trance, ekstatische Hochstimmung (sie enthält oft kein Einheitserlebnis, während ein Einheitserleb-

nis auch in ruhiger Stimmungslage möglich ist), Visionen und Auditionen (sie sind wohl symbolische und verbale Verstehensversuche, die der Unio mystica vorausgehen oder folgen), das Gefühl der Unaussprechlichkeit, des Schwebens. Mystik bezeichnet einen Ich-Bewußtseinszustand (nämlich: Ich-Entgrenzung), Ekstase oder Peak Experience (A. H. Maslow) aber einen emotionalen Zustand (nämlich: Hochstimmung); beides hängt zwar oft miteinander zusammen, deckt sich aber nicht. Darum ist es ungerechtfertigt und verwirrend, wenn man ekstatische Erfahrungen mit mystischen gleichsetzt und – wie etwa S. T. Katz mit Berufung auf G. Scholem – von einem „nichtunitiven" (der Distanz zu Gott bewußten) Mystiktyp spricht.

Psychische Störung oder Ausnahmezustand?

Ist eine Ich-Entgrenzung, ein „Verlöschen" (nirvana), „Verschwinden" (fana), „Entwerden" (Meister Eckhart) und mystisches „Sterben" (Johannes vom Kreuz) nicht ein psychotischer Ich-Verlust? Tatsächlich sind mystische Ich-Entgrenzungen aufgrund einer schizophrenen Erkrankung möglich – aber nur dann wahrscheinlich, wenn entsprechende Symptome dafür sprechen. Sie können auch bei antidepressiver Angstabwehr in neurotischen Krisen oder in drogeninduzierten Ekstasen auftreten. Doch schildern die meisten Erlebnisberichte und Reflexionstexte der spirituellen Traditionen die Unio mystica weder als Desintegration noch als Krisenphänomen, sondern als einen höchst positiven, weitgehend induzierbaren und reversiblen *Ausnahmezustand* – als „Erwachen" oder „Gnade". Darum kann man sie nicht pauschal pathologisieren.

Psychoanalytische Deutungen, die in mystischen Erlebnissen pathologische (B. D. Lewin 1982) oder adaptive (R. Prince, C. Savage 1972) Regressionen zum Lust- und Ganzheitserlebnis an der Mutterbrust, zur Geborgenheit im Mutterschoß (S. Grof 1978) oder zu Erlebnissen von Vorfahren im kollektiven Unbewußten (C. M. Owens 1972) sehen, beruhen auf nicht nachprüfbaren Spekulationen bzw. auf einer unhaltbaren Infantilisierung. Denn, weit entfernt, zum oralen Entwicklungsstadium des Saugens, des vorindividuellen Bewußtseins, der vorsprachlichen, vorbegrifflichen Informationsverarbeitung und der Reflexionsunfähigkeit zurückzukehren, erleben Mystiker bewußt das Übersteigen ihres klar abgegrenzten Ich zu einer (nur noch) überbegrifflich, metaphorisch und paradox zu beschreibenden Einheit (R. W. Hood 1976). Gewiß, mystischen Ich-Entgrenzungen können – zumal wenn sie spontan und krisenhaft auftreten – starke emotionale Bedürfnisse an der Grenze zu einer schweren Neurose zugrunde liegen. Doch wenn sie – deutlich im Yoga und Zen – durch jahrelange Übung, zu der ein psychisch Labiler gar nicht die nötige Ausdauer mitbrächte, vorbereitet werden, muß man auch psychotechnische Entstehensbedingungen annehmen.

Sowohl das Unwillkürlich-Intuitive (der Offenbarungscharakter) als auch die Ich-Entgrenzung solcher Einheitserlebnisse beruht wohl auf einem totalen Absorbiertwerden der Aufmerksamkeit von dem Gegenstand, in den sich der Meditierende versenkt. Dieses hat nämlich das Nicht-mehr-Wahrnehmen und damit die Entdifferenzierung zweier „Dimensionen des Ich-Bewußtseins" im Sinn von C. Scharfetter (1985; 1990) zur Folge: Der mystisch Versunkene unterscheidet nicht mehr zwischen seinem eigenen Initiieren und Wollen und dem des Transzendenten, so daß die „Ich-Aktivität" zu einer einzigen zusammenfällt, was das Erleben einer Nicht-Zweiheit vorbereitet. Sein Bewußtsein, ein eigenes, abgegrenztes Ich zu sein – die „Ich-Demarkation" –, löst sich in einem radikalen Sichselbstvergessen an das betrachtete Transzendente auf, was das Einheitserlebnis vollendet. (Der Sache nach erwähnte schon C. Albrecht in seiner „bewußtseinspsychologischen" Deutung – „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein" – diese beiden Momente, folgte jedoch in seinen Reflexionen so stark normativ-philosophischen Gesichtspunkten, daß sie sich für eine psychologische Erklärung nur bedingt eignen.)

Mystik: Nicht mehr ich handle, sondern nur noch das Transzendente

Die zuerst genannte Veränderung läßt sich mit dem Satz umschreiben: Nicht mehr ich handle, sondern nur noch das Transzendente. Im religiösen Kontext werden mystische Einheitserlebnisse ähnlich *unwillkürlich-intuitiv* erfahren wie Visionen und Auditionen (Offenbarungs- und Inspirationserlebnisse) – mit dem Unterschied, daß einem in ihnen nicht eine einzelne Eingebung, sondern das Transzendente selber geoffenbart erscheint.

Im *Zen* übt man die Rücknahme der bewußten Ich-Aktivität (Vollzugsbewußtsein, Meinhaftigkeit) *systematisch und formal* bei Tätigkeitsbereichen, die völlig profan erscheinen und von denen aus sie sich zu einer allgemeinen Einstellung sich selbst, dem Leben und dem Absoluten gegenüber generalisieren soll. So hat E. Herrigel (1959) jahrelang das Bogenschießen geübt, als Versuch, nicht mehr selber zu zielen und zu schießen, sondern „Es" – den „Geist" oder die „allumfassende Wahrheit" – walten zu lassen. In der gleichen Einstellung können Zen-Schüler das Schwertfechten, die Teezeremonie, die Kalligraphie oder das Blumenstecken praktizieren. Den wirksamsten Weg zum Durchlässigwerden für das Absolute („Nichts", japanisch Mu) sieht man jedoch im absichtslosen Sitzen (Zazen), wo man sich aller ichhaften Gefühle, Wünsche und Gedanken entledigt, entleert und dem sich selbst regulierenden Atem überläßt. P. Kapleau (1987, 315) beschrieb den ersten Durchbruch, den er nach fünf Jahren treuen Übens erlebte, so: „Warf mich (in der Meditation) neun weitere Stunden auf Mu, so völlig versunken, daß ich vollkommen verschwand... Nicht ich frühstückte, sondern Mu.

Nicht ich fegte und wischte die Fußböden, nach dem Frühstück, sondern Mu. Nicht ich aß zu Mittag, sondern Mu aß."

Auch in der *christlichen und sufischen Mystik* übt man eine solche Rücknahme der bewußten Ich-Aktivität ein – allerdings nicht systematisch und formal, sondern *implizit und in einem religiösen Kontext.* Dieser ist meistens so aszetisch, so ethisch-aktiv formuliert, daß man leicht übersieht, daß das Aufgeben „unserer Eigenliebe und unseres Eigenwillens" (Teresa von Avila) und die „Angleichung an den Willen Gottes" eine ähnliche Automatisierung und Passivität bzw. Durchlässigkeit einschließt wie Zazen. Erst wenn es dem Beter zur zweiten Natur geworden ist, daß er in seinem Tun und Betrachten nur noch will, was Gott will, und sich von ihm führen läßt, kann er vom noch bewußt erwägenden, oft trockenen diskursiven „Gebet der Sammlung" übergehen zum „Gebet der Ruhe", wie Teresa von Avila es nennt. In diesem kontemplativen Verweilen wartet er darauf, daß ihn Gottes Wille und Gegenwart ergreift. Teresa schildert diesen Zustand als ein „Gefangengehaltenwerden" von Gott und als „Schlaf der Seelenkräfte", der zuerst die Liebesfähigkeit (den Willen) und von da aus die anderen Seelenkräfte – Verstand, Gedächtnis, Vorstellungsvermögen – erfaßt, und zum „Gebet der Vereinigung" führt, in dem die Seelenvermögen „zu nichts anderem fähig (sind), als sich nur mit Gott allein zu beschäftigen" (Leben 16,3). Diesen Zustand erklärt ihr Gott in einer Eingebung mit einer Wendung, die an P. Kapleaus Bericht erinnert: „‚Nicht mehr sie (die Seele) ist es, die da lebt, sondern ich bin es…' Hier schwinden ihr alle Seelenvermögen und werden derart aufgehoben, daß man an ihnen durchaus keine Tätigkeit wahrnimmt" (18, 12).

Ähnlich sprach auch der bekannte Zen-Meister Dogen Kigen vom „Ausfallenmachen von Leib und Geist des eigenen Selbst". Ebenso die sufische Mystik, wenn sie die Koran-Aussage, daß es keinen Gott gibt außer dem Einen, zu der Überzeugung steigerte, daß es keinen Handelnden gibt außer Gott, so daß er allein Subjekt und Ich ist (A. Schimmel 1985, 212). So soll Bayezid Bistami geäußert haben: „Der Gottesgelehrte sagt: Was soll ich tun? Der Gotteskundige sagt: Was wird Er tun?" (H. Ritter 1978, 598).

Solange die Absorption total ist, erlebt sich der Mystiker mit Gott oder dem Absoluten im Wollen und Wirken eins. Wenn sie sich jedoch zu lockern beginnt, sind auch wieder einzelne Erörterungen, Vorsätze und Einfälle möglich, die unter Umständen dissoziativ, abgespalten vom bewußten Initiieren durch das Ich, als visionäre, auditive oder bildlose Eingebungen erlebt werden.

Mystik: Nicht mehr ich erkenne und bin, sondern nur noch das Transzendente

Das Einheitserlebnis wird vollendet durch eine andere Erfahrungskomponente, die sich in dem Satz zusammenfassen läßt: Nicht mehr ich erkenne und bin,

sondern nur noch das Transzendente. Sie erklärt sich wohl dadurch, daß der Mystiker in Episoden totalen Absorbiertseins nicht nur sein Wollen, sondern sein Eigensein (Ich-Demarkation) überhaupt vergißt und mit dem Gottes oder des Absoluten in eins setzt. Jene Vorstellungen, Erfahrungen, Attributionen, Wünsche, Ängste und Bewertungen, die die eigene Person als abgegrenztes Ich erleben und von anderen unterscheiden lassen, sind blockiert. Die Ich-Grenzen werden nicht nur – wie bei jeder intensiven Einfühlung und Kommunikation – gelockert, sondern die Unterscheidung zwischen Erkennendem (Subjekt) und Erkanntem (Objekt) fällt überhaupt aus. Der Versunkene erlebt sich in völliger Nicht-Zweiheit mit dem Transzendenten. So sind ja auch auf der Oberstufe des autogenen Trainings „als mystisch zu bezeichnende Verschmelzungserlebnisse" nicht selten (A. Dittrich 1985). Sie bestätigen die hier zugrunde gelegte These, daß ein Nicht-mehr-Unterscheidenkönnen zwischen Subjekt und Objekt die Folge einer intensiven, gewollten Konzentration und nicht nur eines Überflutetwerdens, einer schizophrenen Desintegration oder einer drogeninduzierten Erregung sein kann.

Im Zen wird das radikale Sichselbstvergessen, das ebenfalls zu Dogens „Leib und Geist des eigenen Selbst sowie Leib und Geist des anderen ausfallen machen" gehört, auf zweifache Weise vorbereitet: Einerseits durch das *„Leerwerden"* des Bewußtseins von allen emotionalen und kognitiven Beziehungen, die es als Ich an einzelne Dinge und Ziele binden und als eigenständiges Subjekt erleben lassen; andererseits durch die Übung der *Konzentrationsfähigkeit.* Beides übt man vor allem durch die Sitzmeditation (Zazen), wo die Aufmerksamkeit – trotz geöffneter Augen – ohne jede Ablenkung und Differenzierung gegenstandslos auf das Sitzen allein gesammelt bleiben soll. Den gleichen Zielen scheinen auch die Übungen mit Koans zu dienen. Hier beschäftigt man sich intensiv mit unlösbaren Rätseln, bis man das Scheitern aller begrifflich-logischen Versuche erlebt und den intuitiven Blick auf das Eine lernt, das jedem Gegenstand zugrunde liegt und jeden Gegensatz übersteigt. Man meditiert zwar gegenstandslos, aber nicht inhaltslos. Das Leerwerden und Sichkonzentrieren sollen zum Absorbiertwerden vom All-Einen befähigen. Genau so beschrieb Hakuin das Ergebnis der Koan-Meditation: „Wie von Sinnen sitzt er (der Übende) in Meditation und vergißt aufzustehen, er steht und vergißt hinzuhocken. In seiner Brust ist nicht das geringste Gefühl noch eine Spur von Gedanke, nur das eine Wort Mu (Nichts), als ob er in großer Leere stünde" (H. Dumoulin 1986, 341).

Christliche und sufische Mystiker haben zwar ihre Meditation nicht so methodisiert wie die Zen-Tradition und mögen – mit Ausnahmen wie Johannes vom Kreuz u. a. – zeitlebens von einem bestimmten Thema ausgehen, doch führt ihre Meditation auf einer fortgeschrittenen Stufe (früher Kontemplation genannt) zu einem dem Zen-Weg ähnlichen einfachen, ungegenständlichen Verweilen bei Gott oder Christus, das einzelne Akte des Dankens, Bereuens usw. hinter sich

läßt. Nach Teresa von Avila entspricht dies dem Übergang vom „Gebet der Sammlung" zum „Gebet der Ruhe", zu dem ein einzelnes Erwägen nur noch den Anstoß gibt. Wenn mit dem einfachen Verweilen nun die Konzentration wächst, kann die Aufmerksamkeit von „Gott allein" absorbiert werden – bis zum Sichselbstvergessen.

So schreibt Teresa von Avila sehr präzis: „Hier, im Gebet der Vereinigung, ist die Seele ganz wach für Gott, für Dinge dieser Welt aber und für sich selbst ganz empfindungslos" (Seelenburg V, 1, 3). Ebenso Lucie Christine: „Wenn Jesus durch diese einfache Gegenwart in die Seele eintritt, dann gibt er ihr die Kraft, sich selbst aus den Augen zu verlieren" (Eintrag zum 10. 9. 1883). Im gleichen Sinn beschreibt die Sufi-Mystik das „Verschwinden" (fana) als ein Sichselbstvergessen. Etwa Abu Hamid al-Ghazzali: „Wenn der Beter nicht länger an sein Beten oder an sich selber denkt, sondern völlig von dem absorbiert wird, den er anbetet – dieser Zustand wird von den Erkennenden das Verschwinden aus der Sterblichkeit (fana) genannt" (Kitab al-Arba 'in).

Das Gemeinsame und das Unterscheidende

Die Hypothese, daß mystisches Erleben psychologisch auf einer absorptionsbedingten Entdifferenzierung beruht, erklärt auch – was hier nicht ausgeführt werden kann – Phänomene, die immer oder doch häufig mit ihm verbunden sind: Das Gefühl, eine tiefe Erleuchtung und Einsicht in alle Zusammenhänge empfangen zu haben, über deren Inhalt jedoch fast nichts sagen zu können, die akuten Gewißheitserlebnisse sowie die Veränderungen des Zeit- und des Körperbewußtseins (B. Grom 1992). Diese Sicht kann vor allem das über beachtliche weltanschauliche Unterschiede hinweg *Gemeinsame* von mystischen Erfahrungen verständlich machen, das immer wieder an eine mystische Universalreligion denken ließ und von W. James, R. M. Bucke, A. Huxley, W. T. Stace und anderen hervorgehoben wurde. Deren Ansicht, alle mystischen Erfahrungen seien wesentlich gleich, wurde jedoch zu Recht von R. C. Zaehner und S. T. Katz kritisiert. (Diese neigten allerdings dazu, die Vielfalt mystischer Erlebnisse mit der Vielfalt der ihnen zugrunde liegenden Glaubensüberzeugungen gleichzusetzen und das ihnen Gemeinsame zu verkennen.) Man schlug differenzierende Typologisierungen wie diese vor: „Profane" oder „religiöse" Mystik (R. C. Zaehner), wobei letztere „monistisch" oder „theistisch" sein könne; „Naturmystik" oder „Geistesmystik" (R. Otto), „Selbst-, kosmische oder Gottesmystik" (J. Sudbrack), „voluntaristischer" oder „gnostischer" Typ (A. Schimmel), „solitäre" oder „solidarische" Mystik (R. C. Zaehner).

Worin besteht und wodurch entsteht das *Unterscheidende und Spezifische,* das die konkrete Ausprägung mystischer Erfahrungen bestimmt? Vom oben darge-

legten Ansatz aus erklärt sich die mögliche Vielfalt einerseits aus dem motivationalen und andererseits aus dem kognitiven (weltanschaulichen) Kontext, in dem mystische Erfahrungen entstehen und verstanden werden. Wie variabel ihre Bedeutung und ihr Inhalt sein kann, zeigt schon die einfache Frage: Wovon wird die Aufmerksamkeit des Meditierenden total absorbiert? An was vergißt sich das Ich? Was bedeutet ihm eine solche Ich-Entgrenzung innerhalb seiner Bedürfnisse, Werte und Ziele?

Unbestritten, aber im Einzelfall psychobiographisch schwer zu ermitteln ist die Bedeutung des *motivationalen Kontexts.* Er erklärt, daß mystische Einheitserlebnisse nicht nur pantheistisch oder theistisch, christlich oder nichtchristlich, sondern dabei jeweils auch so verschiedenartig sein können wie die Motivschwerpunkte, die die religiöse Einstellung des einzelnen Mystikers prägen. Sie können mit zwanghafter Gewissensängstlichkeit wie auch mit ausgeglichenem, ichstarkem Verantwortungssinn einhergehen, mit sozialer Gleichgültigkeit und Egozentrik (als „quietistische" und „solitäre" Mystik) wie auch mit sozialer Sensibilität und Einsatzbereitschaft („solidarische" Mystik). Als „voluntaristische" und „Liebesmystik" können sie dem Bedürfnis nach passiv empfangener Zuwendung wie auch der Bereitschaft zum Verehren und Mitlieben mit Gott entspringen. Das konzentrative Leer- und Einfachwerden kann dem Vergessen und Verdrängen, aber auch dem Bewältigen von Frustration, Trauer und Angst dienen. Der Mystiker kann an einer psychologischen und weltanschaulichen Reflexion und Differenzierung seiner Erlebnisse interessiert oder desinteressiert sein. Dieser Vielfalt sind kaum Grenzen gesetzt.

Der Einfluß des *kognitiv-weltanschaulichen Kontexts* wird oft bis zur Bedeutungslosigkeit minimalisiert. So meinten schon W. James, A. Maslow u. a., die „Lehren und Dogmen" der verschiedenen Religionen seien im Verhältnis zum Kern der mystischen Erfahrung nur zweitrangige „Overbeliefs" (W. James), an die sich die Mystiker anpassen, wenn sie das Erlebte nachträglich ihren nichtmystischen Glaubensgenossen verständlich machen wollen. Der Kern der Erfahrung sei jedoch weltanschauungsübergreifend universal, und die verschiedenen Bekenntnisse seien danach zu beurteilen, ob sie diesem mystischen Kern und Ursprung treu geblieben seien (zur Diskussion siehe P. C. Almond 1982; S. T. Katz 1978). Diese populäre Ansicht erkennt zwar richtig, daß mystische Erlebnisse etwas Gemeinsames haben und sich nicht einfach wie die verschiedenen Glaubensüberzeugungen voneinander unterscheiden. Sie übersieht aber, daß sie von diesen Glaubensüberzeugungen abhängen, daß es keine reine, das heißt kognitiv unvermittelte Erfahrung gibt – weder im gewöhnlichen noch im mystischen Erleben. Erlebnisschilderungen von Mystikern mögen oft stereotyp und mit einem kognitiven, doktrinären Überhang formuliert sein. Trotzdem ist die weltanschauliche Überzeugung, von der ein Mystiker durchdrungen ist, seinem Einheitserlebnis nicht äußerlich, sondern beeinflußt dieses vor, während und nach dem Höhe-

punkt, weil sie seine Erwartung, seine Aufmerksamkeit, seine Erlebnisbereitschaft und die Bedeutung, die er dem Erlebten zumißt, bestimmt.

Monistisch-pantheistische Mystiker des Hinduismus und Buddhismus, die überzeugt sind, daß ihr Ich nur scheinbar ein eigenständiges, substantielles Wesen und in Wirklichkeit in einem ontologischen Sinn mit dem Absoluten identisch ist, suchen in der Versenkung diese Nicht-Wesenhaftigkeit (anatman) zu realisieren und erleben die Einheit als „Ich bin du – du bist ich" und als Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Die meisten Mystiker mit theistischer – christlicher oder islamischer – Weltanschauung beschreiben die Unio mystica als ein Sichdurchdringen und Ineinandersein von zwei eigenständigen Personen – als „Ich bin in dir – du bist in mir". Nicht wenige verstehen sie auch als Vereinigung mit dem Geliebten (als mystische Hochzeit, Brautmystik) – eine Vorstellung, die zwar auch der Bhakti-Frömmigkeit vertraut ist, von streng monistischen Richtungen jedoch als zu „dualistisch" abgelehnt würde. Wenn islamische Mystiker vom Schöpfungsglauben, christliche darüber hinaus auch von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und dessen Gegenwart in der Eucharistie (beispielsweise Lucie Christine) ausgehen und nicht einen Kreislauf der Wiedergeburten, sondern die durch Endlichkeit und Sündhaftigkeit bedingte Trennung von Gott überwinden wollen, würden Zen-Meister wie Dogen oder Hakuin auch dies als dualistisch verwerfen und betonen, daß Satori und Selbst-Wesensschau (kensho-godo) schlichtweg als Buddha-Werdung (kensho-jobutsu) zu sehen seien. Ihre Beschreibungen des alle Gegensätze übersteigenden „Einen Geistes" scheinen trotz des „Dharma-Entzückens", das der Durchbruch zu dieser Erfahrung auslösen kann, weniger emotional und ethisch getönt zu sein als viele Berichte christlicher und sufischer Mystiker.

Die Abhängigkeit aller Erlebnisse und Ich-Bewußtseinsveränderungen von den Motiven und der Weltanschauung des Betreffenden macht verständlich, daß es neben religiösen auch *nichtreligiöse, profane Einheitserlebnisse* gibt. So zeigte sich nach einem Zen-Kurs, daß nur die Teilnehmer, die zuvor religiös aktiv waren und von den Übungen auch eine religiöse Wirkung erwarteten, ihre Versenkung religiös erlebten, während sie die anderen nur therapeutisch als tiefe Ruhe und Erweiterung ihres Selbst beschrieben (J. M. Van der Lans 1981). Das Umfassende, in dem jemand aufgeht, kann nicht nur Gott oder das Absolute, sondern auch die grenzenlose Ruhe und wohltuende Stimmung sein, die er in der Versenkung erlebt, oder die bergende Atmosphäre der Natur beim Blick auf eine Landschaft oder das intensive Hoch-, Lust- und Kraftgefühl, das eine ästhetische, orale, sexuelle oder emotionale Erregung auslöst. Man kann solche nichtreligiösen Ich-Entgrenzungen als „pan-en-henisch" (R. C. Zaehner), als „ozeanisches Gefühl" (S. Freud) oder als „kosmisches Bewußtsein" (R. M. Bucke) bezeichnen, sofern man diese Begriffe rein phänomenologisch versteht und von den problematischen Deutungen ablöst, mit denen sie ihre Schöpfer verknüpft haben.

Kann man den Wahrheitsanspruch von Mystikern überprüfen?

Die vorgeschlagene Hypothese erklärt auch, daß es trotz weltanschaulicher Unterschiede „echte" Mystik, das heißt Einheitserleben geben und wie man sich zwischen totaler Ablehnung und blinder Zustimmung ein Urteil bilden kann. Gegen die psychologistische, reduktionistische Ansicht, Mystik sei nichts anderes als das Ergebnis einer beliebigen psychotechnischen Selbstmanipulation, kann sie geltend machen, daß eine solche Selbstmanipulation (eine Versenkung) die subjektiven, psychischen Voraussetzungen für das intensive Erleben der objektiv richtigen Beziehung zum Transzendenten schaffen kann, daß sie eine gültige Einsicht enthalten und – wie diese – ein Geschenk sein kann. Gegen eine naiv realistische, intuitionistische Gleichsetzung des mystischen Einheitserlebnisses mit einer „unmittelbaren Gotteserfahrung", zu der sowohl der heutige Erfahrungshunger als auch die klassische mittelalterliche Definition von Mystik als einer „cognitio Dei experimentalis" sowie die von Stoa und Neuplatonismus beeinflußte Idee vom „Seelenfünklein" und „Seelengrund" tendieren, wird sie einwenden, daß solche Einheitserlebnisse normalerweise von der Weltanschauung des Mystikers abhängen.

Eine wunderbare Einwirkung und Offenbarung Gottes kann man nicht ausschließen, aber auch nicht annehmen, da Einheitserlebnisse einfacher, sparsamer zu erklären sind. Ob die in ihnen enthaltene Gottesauffassung zustimmungswürdig ist oder nicht, kann man weder aufgrund ihres Intuitionscharakters noch des Gewißheitserlebnisses des Mystikers entscheiden; denn Intuitionen können richtig und falsch sein, und das Gewißheitserlebnis beruht auf einer absorptionsbedingten Einschränkung der Fähigkeit, das Erlebte kritisch zu prüfen und der eigenen Versenkung zuzuschreiben. Mystische Einheitserlebnisse können keinen Offenbarungsanspruch erheben, sondern sind nach den gleichen Kriterien zu prüfen wie die Glaubensüberzeugungen, die ihnen zugrunde liegen, und wie gewöhnliche religiöse Erörterungen.

In dieser Sicht kann man weltanschaulich andersdenkende Mystik als Intensiverfahrung und Frucht spiritueller Sammlung hochachten, ohne sie als „falsche" oder „Pseudomystik" abwerten, aber auch ohne relativistisch die Wahrheitsfrage unterdrücken zu müssen. Sie bietet auch eine Alternative zu der hilflosen, weil unbeantwortbaren traditionellen Frage, ob ein mystisches Erlebnis „von Gott", von der Psyche des Menschen oder von dämonischen Kräften kommt. Sie fordert nämlich dazu auf, nicht zu untersuchen, woher das Erlebnis kommt, sondern wohin es inhaltlich, intentional zielt. Dies war für eine Teresa von Avila und andere christliche Mystiker denn auch letztlich entscheidend: Daß eine Gebetserfahrung der Heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche (implizit auch der natürlichen Vernunft) nicht widerspricht und sich im Gespräch mit einem theologisch gebildeten Begleiter bewährt (Seelenburg VI, 3).

Befreit von überhöhenden Offenbarungsansprüchen, kommen die Mystiker dem gewöhnlichen Gläubigen näher und können ihm etwas Allgemeingültiges sagen: Daß es sich lohnt, sich um Sammlung im Gebet zu bemühen, auch wenn man darin zeitlebens häufig Zerstreuungen und selten Momente konzentrierten Verweilens erlebt: „Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein... Gott ist allzeit bereit, wir aber sind unbereit. Gott ist uns ‚nahe', wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen" (Meister Eckhart, Predigt zu Lk 21, 31).

Literatur: *C. Albrecht,* Psychologie des mystischen Bewußtseins (Bremen 1951); Das mystische Erkennen (Bremen 1958/Mainz 1982); *P. C. Almond,* Mystical experience and religious doctrine (New York 1982); *R. M. Bucke,* Kosmisches Bewußtsein (Celle 1925); *A. Dittrich,* Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewußtseinszustände (Stuttgart 1985); *H. Dumoulin,* Die Zen-Erleuchtung in neueren Erlebnisberichten, in: Numen 10 (1963) 133–152; Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. 2: Japan (Bern 1986); *S. Grof,* Topographie des Unbewußten (Stuttgart 1978); *B. Grom,* Religionspsychologie (München 1992); *R. W. Hood,* The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, in: Journal for the Scientific Study of Religion 14 (1975) 29–41; Conceptual criticism of regressive explanations of mysticism, in: Review of Religious Research 17 (1976) 179–188; *A. M. Haas,* Was ist Mystik?, in: K. Ruh (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter (Stuttgart 1986) 319–341; *E. Herrigel,* Zen in der Kunst des Bogenschießens (Weilheim 1959); *A. Huxley,* Die Pforten der Wahrnehmung (München 1966); *W. James,* Die Vielfalt der religiösen Erfahrung (Olten 1979); *P. Kapleau,* Die drei Pfeiler des Zen (Weilheim 1987); *S. T. Katz,* Language, epistemology, and mysticism, in: ders. (Hrsg.), Mysticism and philosophical analysis (New York 1978) 22–74; *B. D. Lewin,* Das Hochgefühl (Frankfurt 1982); *Lucie Christine,* Geistliches Tagebuch (Mainz o. J.); *A. H. Maslow,* Religions, values, and peak-experiences (New York 1964); Psychologie des Seins (München 1972); *C. M. Owens,* The mystical experience: Facts and values, in: J. White (Hrsg.), The highest state of consciousness (New York 1972) 135–172; *R. Prince, C. Savage,* Mystical states and the concept of regression, ebd. 114–134; *K. Rahner,* Vorwort zu: C. Albrecht, das mystische Wort (Mainz 1974); *H. Ritter,* Das Meer der Seele (Leiden 1978); *C. Scharfetter,* Allgemeine Psychopathologie (Stuttgart 1985); Schizophrene Menschen (München 1990); *A. Schimmel,* Mystische Dimensionen des Islam (Köln 1985); *G. Scholem,* Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt 1967); *W. T. Stace,* Mysticism and philosophy (Philadelphia 1960); *J. M. Van der Lans,* Religieuze ervaring en meditatie (Deventer 1981); *R. C. Zaehner,* Mystik – religiös und profan (Stuttgart 1960).

Aloys Joh. Buch

Entwicklung und Evangelisierung

Vorüberlegungen zu einer vernachlässigten Problematik

Immer deutlicher wird in der Diskussion über Konzeptionen der Entwicklungspolitik und der Entwicklungszusammenarbeit erkannt, daß mehr als bisher den kulturellen und damit den religiösen Voraussetzungen von Entwicklung, wie sie in den Partnerländern gegeben sind, Aufmerksamkeit zukommen muß[1]. Die durchaus gegen Mißverständnisse von Entwicklungshilfe kritisch betonte Notwendigkeit wirklicher Entwicklungs*zusammenarbeit* macht diese Einsicht um so dringlicher: Die Bedeutung der religiös-kulturellen Prägung der Menschen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt für den Entwicklungsprozeß wird nicht nur in den Industrieländern, sondern vornehmlich auch von den Partnern der Entwicklungszusammenarbeit vor Ort zunehmend thematisiert. Aus der darin enthaltenen Anfrage entsteht somit gerade für die an einem kooperativen Entwicklungsgeschehen Beteiligten ein *gemeinsames* Problem.

Religiös geprägte Kultur: Herausforderung europäischen Denkens

Wesentlich ist zunächst dies: Tatsächliche oder bewußt angestrebte Veränderungen – ökonomische Umwälzungen etwa vom Nomadentum zur seßhaften Agrikultur oder der Übergang von Heilverfahren in der traditionellen Medizin zur europäischen Medizin – bewirken in der Sicht der Betroffenen nicht nur äußere Veränderungen, sondern primär das Lebensgefüge verändernde religiöse Prozesse. Denn Entwicklung ist für Menschen in weitgehend religiös geprägter Kultur – wie alles in ihrem Leben – vorrangig ein geistiger Vorgang, der sie nur dann zu Trägern und verantwortlichen Subjekten haben kann, wenn er ihre Identität miteinbezieht. Gerade weil Entwicklungsprozesse, zumal in einer sich immer enger vernetzenden Welt, im notwendigen Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen immer Veränderung bedeuten – und insofern auch vorhandene kulturell-religiöse Gegebenheiten unweigerlich verändern –, ist zu postulieren: Wer entwicklungspolitisch tätig wird, müßte bereit und fähig sein, Entwicklung wesentlich auch aus der geistig-kulturellen, das heißt aus der religiösen Verständniswelt der betroffenen Menschen zu definieren.

Die Aufgabe ist in der genannten Perspektive nicht gering: In der Weiterent-

wicklung von Entwicklungskonzeptionen, die „der entwicklungstheoretischen und -strategischen Diskussion stets aufgegeben" bleibt[2], zugleich aber in konkreter Entwicklungsarbeit geht es zunächst und prioritär um den Brückenschlag des Verständnisses zwischen unterschiedlich gestalteten Geisteswelten – für deren Vergleich im Blick auf den Reichtum vieler Kulturen der sogenannten Dritten Welt die Kategorie Unterentwicklung ganz unangemessen ist. Die Notwendigkeit, sich intensiver der Kultur der Partner im Entwicklungsgeschehen, damit aber auch den sie tragenden religiösen Wurzeln unvoreingenommen zuzuwenden, stellt eine erhebliche Herausforderung gerade für die Europäer dar, denen aufgrund der geistesgeschichtlichen Prozesse im Aufkommen einer modernen wissenschaftlich-technischen Kultur das Ineinander von Welterfahrung und Religion nicht nur nicht selbstverständlich, sondern heute weitgehend unverständlich und fremd ist.

Dies bedeutet aber auch eine Herausforderung für die betroffenen Partner: Es kann nicht verwundern, daß sie in Kontakten mit Europäern nicht selten die aus ihrem Lebensgefühl eigentlich selbstverständliche Bezugnahme auf religiöse Hintergründe vermeiden. Häufig ist dies auch darin begründet, daß viele der Gesprächspartner etwa in der Entwicklungszusammenarbeit den bereits europäisch denkenden, somit durch ein dichotomisches Weltbild „verbildeten" Eliten ihrer Länder angehören; oder aber die Partner sparen bewußt die religiöse Dimension aus, weil sie aus dem Umgang mit uns wissen, daß wir in der Regel dafür wenig wirkliches Interesse und Verständnis aufbringen. Der Direktor der UN-Wirtschaftskommission für Afrika (ECA), der Nigerianer Adebayo Adedeji, stellt selbstkritisch fest: „Wir haben uns ganz falsche Annahmen gemacht – wir haben versucht, solchen Worten wie Sozialismus und Kapitalismus zu genügen, die für uns wenig Bedeutung haben, anstatt uns zu fragen, wie wir wirklich Entwicklung erreichen können. Entwicklung ist eine einzigartige Sache für jedes Land, für jede Gesellschaft. Sie ist das kumulierte Ergebnis seiner kulturellen, politischen und sozialen Geschichte und Entwicklung."[3]

Gegenüber solcher Kritik, die für eine Umorientierung offenbleibt, stellt sich die Herausforderung für uns Europäer sehr viel fundamentaler dar: Die Frage ist nämlich, ob es uns auf dem Hintergrund unserer eigenen Geistesgeschichte – und gegebenenfalls in welchem Umfang – überhaupt möglich ist, den erforderlichen Zugang zur ganzheitlich-religiösen Wirklichkeit unserer Partner, um die es in der Entwicklungszusammenarbeit gehen soll, zu finden. In solch grundsätzlicher Anfrage bewahrheitet und verschärft sich auf überraschende Weise der speziell von manchen Nichtregierungsorganisationen betonte Hinweis, aufgrund der Priorität der Partnerinitiativen sei Entwicklungszusammenarbeit heute keine „Einbahnstraße" (vom Norden nach dem Süden) mehr. In der Tat: Unsere eigene Zugangsmöglichkeit zu einer für uns oft kaum nachvollziehbaren, nicht selten verlorenen religiösen Sicht von Wirklichkeit ist angefragt. Steht doch zu vermu-

ten, daß wir ohne eine solche Zugangsweise den Partnern in einem sehr grundsätzlichen, für ihre Entwicklung unerläßlichen Bereich letztlich dauerhaft verständnislos gegenüberstehen werden. Angefragt und herausgefordert ist also in gewissem Sinn zunächst unsere eigene „Entwicklung".

Dabei wird – unabhängig von der hier gewiß stets mitangefragten persönlichen Überzeugung des einzelnen – unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt manch interessanter Hinweis aus der Erfahrung zu gewinnen sein, daß die Vermutung, die (angeblich) hoffnungslos überlegene Macht der Weißen gründe letztlich in einer religiösen Überlegenheit, faktisch im Gang der Geschichte nicht eingelöst werden konnte: Europäische Entwicklungshilfe kam und kommt in der Regel ohne Bezugnahme auf religiöse Hintergründe (die auf eigene Weise zumindest verdeckt auch in der Tradition europäischen Denkens vorliegen) auf die Partner in der sogenannten Dritten Welt zu – sie versucht zumeist, pointiert gesagt, Überlebensstrategien ohne Lebensperspektiven zu vermitteln. Im Dialog mit Partnern etwa in Afrika, Asien und Lateinamerika werden aus deren Verständnis heute sehr kritische Fragen an die Europäer gestellt, etwa dergestalt, auf welche Weise es den hochindustrialisierten europäischen Völkern gelinge, in ihr wissenschaftlich, technisch und wirtschaftlich erfolgreiches Bemühen tragfähige Sinnperspektiven für das menschliche Leben zu integrieren. Nicht von ungefähr kommt der Verdacht auf, die knappste Ressource Europas sei der Sinn des Lebens. Solch kritische Rückfrage trifft in eine Diskussionslage in unserer Gesellschaft, die bereits seit einigen Jahren von deutlich erkennbarer Nachdenklichkeit über die Maßstäbe und Zielsetzungen moderner wissenschaftlich-technischer Entwicklung geprägt ist, etwa wenn es um Fragen der Beschädigung und Zerstörung der natürlichen Umwelt, um die Grenzen des Wachstums, um Probleme der sogenannten neuen Medien, mehr noch um die Möglichkeiten der Reproduktionsbiologie oder der grünen und vor allem der roten Gentechnologie geht. In alledem erfahren sich viele Menschen, oft auch Wissenschaftler und Techniker, ein Stück weit existentiell dem fortschreitenden technischen Prozeß in besonderer Intensität ausgeliefert.

Insofern bestätigt die Situation der hochtechnisierten Industriegesellschaften Westeuropas und Nordamerikas im Grund das Dilemma der Unterschiedlichkeit der in der Entwicklungszusammenarbeit beteiligten Kulturen: Die aus dem mehr oder minder „religionslosen" (wenn auch von christlich-religiösem Denken nicht unabhängigen) Fortschritt entstandene Lage der Gesellschaft scheint gerade auf Zukunft hin problematisch, sie scheint sogar in einem gewissen Sinn in eine Aporie zu führen. Denn: Eine Beendigung oder massive Einschränkung der technischen Entwicklung überhaupt scheint kaum möglich und in bestimmter Hinsicht auch nicht wünschenswert zu sein – man denke nur an das Problem der Ernährung der Weltbevölkerung, an die medizinische Versorgung, aber auch an die Erfordernisse einer hochkomplexen Arbeitsgesellschaft. Aber: Eine Fortset-

zung der teilweise orientierungslos gewordenen technischen Entwicklung im Sinn eines maß-losen Selbstläufers scheint in bedenkliche, die sittliche Orientierung und damit die Humanität selbst bedrohende Konsequenzen auszulaufen. Die Vergewisserung über die Wertorientierungen in demokratisch verfaßter moderner Industriegesellschaft wird zu einer vordringlichen Aufgabe. Zumal sich die in diesem Kontext ausgelösten und oft überbordenden, teilweise resignativ-lebensverneinenden Ängste und die neue Orientierungssuche in den Industriegesellschaften auch in einer beachtlichen Anfälligkeit für religiöse Fundamentalismen, Sekten und wiederentdeckte östliche Meditationstechniken, überhaupt in vielfältigen, die Wirklichkeit verkürzenden Tendenzen zu vermeintlich entlastender Eindeutigkeit niederschlagen.

Evangelisierung und Entwicklung

Auf andere Weise stellt sich die Frage neuer Wertorientierung in Ländern der sogenannten Dritten Welt. Angesichts enormer Veränderungsprozesse zum Beispiel durch politischen und ökonomischen Wandel, aber auch durch das rasche Anwachsen der Bevölkerung in diesen Ländern wird Orientierung zwar prinzipiell und gewissermaßen selbstverständlich im Religiösen gesucht; zugleich werden die traditionellen Antworten der Religionen nicht immer für die neue Situation als zureichend empfunden (Phänomene der Desorientierung und Entwurzelung). Auch für die großen Religionen, die in den betroffenen Ländern seit langem präsent sind, besonders für das Christentum, das selbst ein wesentlicher Mitträger von Entwicklungsinitiativen ist, entstehen in dieser Umbruchphase bedeutsame Fragen und Probleme. Zwar trifft es zu, daß auch die Christenheit – allerdings in einem sehr differenzierten Prozeß – an der „Überfremdung" ursprünglicher Kulturen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien beteiligt war und daß „die Weltmission im Zeitalter des Kolonialismus" auch „in politische Prozesse und Entwicklungen verstrickt war, die sich als Erschwernisse für das Gestaltwerden der Weltkirche auswirken sollten"[4]. Zugleich muß aber auch deutlich gesehen werden, daß es heute oftmals gerade (und nicht selten ausschließlich) Christen, christliche Gemeinden und Gemeinschaften sowie Verantwortliche der Kirchen sind, die in den gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen konkret für die Würde und Rechte des Menschen (in allen, also auch in den religiösen Lebensbezügen) eintreten, gegen die Zerstörung seiner natürlichen und kulturell-religiösen Lebensgrundlagen, für die Achtung der ihn tragenden sozialen und ethischen Rahmenbedingungen und gegen die bedenkenlose Überfremdung der bestehenden Kulturen.

Sofern diese Kulturen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt wesentlich auch religiös (und nicht einfach jeweils christlich) geprägt sind, gerät dieser

Einsatz in eine nicht geringe Spannung zum Auftrag der Evangelisierung. Die Stichworte Inkulturation und Dialog mit den Religionen, die sich zunehmend auch in kirchlichen Dokumenten finden, deuten die damit aufkommende komplexe Problematik nur an. Ihr kann hier im einzelnen nicht nachgegangen werden. Allerdings ist es unabdingbar, auch diese Problematik nicht einseitig aus europäischer Perspektive zu verstehen. Die komplexe Spannung zwischen Evangelisierung und der jeweils vorfindlichen (nichtchristlichen, aber) religiös geprägten Kultur stellt sich in einem Umfeld, in dem Religion nicht von vornherein als Konkurrent von Freiheit und menschlicher Entfaltung, sondern oft als deren Bedingung begriffen wird, auch grundlegend anders dar.

Somit erscheint die stets auch kulturverändernde Wirkung der christlichen Verkündigung in anderem Licht, besonders dann, wenn sie auf jene zweifellos auch vorhandenen Elemente in anderen Religionen trifft, die zum Beispiel die Menschen in Angst vor Göttern, in sozialen Reglementierungen etc. halten – Ausprägungen von Religion, die jedenfalls die Selbstentfaltung des Menschen behindern. An ihnen kann die Frohe Botschaft der Christen am wenigsten positiv „inkulturierend" anknüpfen; ihnen gegenüber wird aber die verändernde Botschaft des Evangeliums auch oft am deutlichsten und buchstäblich als befreiend, Leben ermöglichend erfahren. Gerade bezüglich der Chancen und Grenzen einer Inkulturation des Glaubens, die sich konstruktiv und kritisch auf die jeweils gelebte Kultur der Völker einläßt, sie aber auch auf Christus hin verändert, stellen sich schwierigste Fragen. Ihnen sollten sich Christen aus geschichtlicher Erfahrung mit kritischer Behutsamkeit, aber auch mit Offenheit stellen.

Die konkrete Erfahrung von Weltkirche in Afrika, Asien und Lateinamerika zeigt jedenfalls, daß sehr oft gerade dort, wo christliche Gemeinde in der jeweiligen Kultur lebt und wirkt und wo sie in Anknüpfung an bestehende Traditionen Kirche im Alltag der Menschen sein will, umfassende, von den Menschen selbst gestaltete und verantwortete Entwicklung gelingt. Eine Entwicklung allerdings, in der Fragen nach Herkunft und Ziel des Lebens, nach dem Sinn des Menschen und nach Gott als tragendem Grund der Welt besondere Bedeutung zukommt. Solch gelingende ganzheitliche Entwicklung zeigt sich in der Gemeinwesenarbeit mancher Basisgemeinden Lateinamerikas nicht weniger als etwa in Kleinen Christlichen Gemeinschaften Ostafrikas oder Indonesiens, aber auch in der Rolle der christlichen Gemeinden in den Selbsthilfeprojekten der Armen und Unterdrückten in Indien, auf den Philippinen, in Pakistan, in Burma und anderswo. Die überzeugende und konkret gelebte Verkündigung der von Gott geschenkten Heilshoffnung gerät oft zu einer „unangreifbaren", aber gerade deswegen sehr wirkungsvollen Kritik an unheilvollen, menschenverachtenden Zuständen und Praktiken. Zudem legt die Heilsbotschaft auch Versagen, Schuld und Sünde offen und verdeutlicht damit die Notwendigkeit der Umkehr als Bedingung jedweder wirklich menschengemäßen Zukunftsgestaltung.

Im Sinn des Austauschs in der Entwicklungszusammenarbeit sind dies wichtige Erfahrungen auch für Kirche im säkularisierten Europa. Es ist interessant, daß innerhalb der großen christlichen Kirchen in Europa in den letzten Jahren zunehmend die Frage der Rechristianisierung oder Reevangelisierung Europas diskutiert wird – nicht selten gespeist aus der Erfahrung des Aufbruchs der Kirchen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt[5]. Die weltkirchliche Begegnung mit fremden Kulturen wird so auch zur kritischen Frage an Kirche bei uns: inwiefern sie zur Verlebendigung bzw. Wiederbelebung des Glaubens in unserer Kultur beizutragen vermag, ohne das Problemniveau europäischer Säkularisierung (vordergründig „integrierend") zu unterschreiten. Kann man sich doch schwerlich dem Eindruck verschließen, daß der offenkundigen ökonomischen Kluft zwischen reich und arm im Verhältnis der Industrieländer zu den sogenannten Entwicklungsländern eine ebenso offenkundige „spirituelle" Kluft mit umgekehrtem Vorzeichen entspricht: Unter dem Gesichtspunkt tragfähiger Lebensorientierung steht dem Reichtum überseeischer Kulturen eine oft als menschlich leer und perspektivenlos erfahrene, wenngleich hervorragend funktionierende Industriekultur Europas mit einem hohen Maß an Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber. Gerade auch das Christentum scheint geeignet, sich in die Aufarbeitung dieser Problematik einzubringen: Vieles deutet darauf hin, daß besonders auch die christliche Religion fähig ist, sich auf vielfältige kulturelle Entwicklungen einzulassen bzw. sie zu durchdringen, ohne die jeweilige Kultur (zumal in ihren Humanität fördernden Ausprägungen) zu zerstören, aber auch ohne die Substanz des christlichen Glaubens zu gefährden. Schon die Entwicklung des frühen antiken Christentums, aber auch des späteren europäischen Christentums ist hierfür eindringlicher Beleg.

Angesichts der Umbrüche und der notwendigen Wertverschiebungen im Entwicklungsprozeß in der sogenannten Dritten Welt kommt dieser Kulturoffenheit des Christentums neues Gewicht zu, gerade aus dem Grundanliegen der christlichen Botschaft, Gott als den liebenden Gott aller Menschen und zugleich als Schöpfer des ganzen Kosmos zu verkünden. Der darin angelegte Respekt vor dem „Wahren und Heiligen" sowie die „Anerkennung und Förderung" der „sittlichen Güter und sozialkulturellen Werte" in anderen Religionen, wovon das Zweite Vatikanische Konzil spricht, disponiert die christliche Verkündigung, positiv in das Gespräch mit den Religionen einzutreten (Dialog), zugleich aber die allen Menschen angebotene heilsverheißende und weltverändernde Frohbotschaft zu verkünden (Evangelisierung). Eine Chance und Aufgabe, deren Bedeutung gerade in den durch die Weltreligionen geprägten Ländern Asiens und Afrikas kaum überschätzt werden kann, ebensowenig wie für die Begegnung mit den differenzierten Traditionen afrikanischer Religionen.

Zweifelsohne bedeutet diese Situation auch eine Herausforderung innerchristlicher Vergewisserung: etwa bezüglich der oft in Vergessenheit geratenen kosmi-

schen Dimension des Evangeliums, mehr aber noch in der schwierigen Frage, wie der notwendige Dialog der Religionen zu vermitteln ist mit der Überzeugung, „daß Christus der alleinige Erlöser von allen ist", wie die Enzyklika Redemptoris Missio formuliert. Trotz dieser Spannungen muß sich in den Bemühungen um Inkulturation die Botschaft der Christen vom menschgewordenen Gott in ihrem überkulturellen, die Vielfalt wirklich humaner Kulturen achtenden Anspruch an alle Menschen bewähren. Gerade auch europäisches Christentum bleibt mit einer noch immer unzureichend aufgearbeiteten Problematik konfrontiert, wenn vieles (auch religionsvergleichend) darauf hindeutet, daß das Christentum zumindest prinzipiell in der Lage ist, Religiosität und Wissenschaft, Innerlichkeit und Weltorientierung, Frömmigkeit und politische Verantwortung und somit Weltgestaltung miteinander zu verbinden, ohne jedoch ihre jeweilige – auch schöpfungstheologisch begründete – Unterschiedenheit und Eigenständigkeit aufzuheben. Christlicher Glaube im recht verstandenen Sinn fordert eben nicht die Entscheidung für Religion *oder* Fortschritt; er verweist auf ein differenziertes, in gewissem Sinn not-wendiges Zueinander und Miteinander von Evangelisierung und Entwicklung. Denn das christliche Verständnis von Welt als Schöpfung schließt die ausdrückliche aktive und gestalterische Zuwendung zur Welt als Aufgabe des Christen ein. Nicht zufällig entdecken deswegen die großen christlichen Kirchen seit einigen Jahren auf nationaler und internationaler Ebene ihre besondere (Mit-)Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

So könnten die theologisch bedeutsame Rückbesinnung auf manch christliche Wurzel auch der modernen technischen Entwicklung in Europa und die vertiefte Wahrnehmung des problematischen Auseinanderfallens von Religion und moderner Welt gerade auch Christen hierzulande ermutigen, selbstkritisch eine sachgerechte und notwendige Korrektur an einem Entwicklungsverständnis bezüglich der sogenannten Dritten Welt anzubringen, das in Fortschreibung europäischer Defizite die Problematik grundlegend anderer, weil ganzheitlich ausgerichteter Entwicklung allzuleicht vernachlässigt. Allerdings muß solch kritische Auseinandersetzung jede pseudoromantisierende Verherrlichung materiellen Elends vermeiden; sie darf zudem im Wissen um die Ambivalenz menschlichen Tuns weder vorschnell einer generellen Verherrlichung noch einer prinzipiellen Verteufelung des technischen Fortschritts als Element von Entwicklung das Wort reden. Zugleich muß sich auch jede kirchliche Arbeit in und mit der sogenannten Dritten Welt der Aufgabe neu stellen, ihre Motivation und Zielsetzung in der für Christen unaufgebbaren Spannung von Umkehr und Verheißung festzumachen: Sie gehört zum Kernbestand christlicher Botschaft und ist ein entscheidendes kritisches Kriterium auch kirchlicher Entwicklungsbemühung – gerade dort, wo sie sich im Respekt vor (auch nichtchristlich) religiös geprägten Kulturen einbringt.

Entwicklung um der Menschen willen

Die Erfahrung der Diskrepanz zwischen vielen europäischen Entwicklungstheorien und konkreter Entwicklungsarbeit einerseits und den unterschiedlich lebendigen religiösen Prägungen der Kulturen in den Partnerländern andererseits läßt die Beachtung interreligiöser und interkultureller Prozesse als Desiderat deutlich werden. Der jeweils betroffene Mensch in all seinen Dimensionen muß Ausgangs- und Bezugspunkt der (gemeinsamen) Entwicklungsbemühungen sein. Was für viele Missionare selbstverständlich war, ist gerade jedenfalls dann erforderlich, wenn die in der Entwicklungszusammenarbeit Engagierten eine Entwicklung um der Menschen willen anstreben.

Solcher Zugang zu Entwicklung, der die religiös geprägte Lebenswelt der Partner ernst nimmt, zielt natürlich nicht darauf ab, jedes Detail eines Entwicklungsprojekts oder -programms nunmehr zunächst im religiösen Kontext auszuweisen. Es geht vielmehr um die Grundposition, aus der heraus Entwicklung eingeschätzt und gestaltet wird. So kann es beispielsweise nicht um eine „religiöse" Politik zu tun sein, wohl aber um eine Politik, die den religiösen Grundorientierungen der betroffenen Menschen Rechnung trägt. Es kann auch nicht um eine „religiöse" Ökonomie gehen, wohl aber darum, daß eine Ökonomie den letzten Bestimmungen des Menschen nicht zuwiderläuft. Am Beispiel der dramatischen Bevölkerungsexplosion läßt sich das Gemeinte konkretisieren[6]: Einer Lösung dieses drängenden Problems in vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt wird man allenfalls durch Zwangsmaßnahmen, niemals aber in verantwortlicher Kooperation mit den Betroffenen näherkommen, wenn man aus europäischer Warte glaubt, man könne das Problem primär „technisch" angehen.

Auch die Zuspitzung auf die Alternative sogenannter „künstlicher" oder „natürlicher" Empfängnisregelung bedeutet eine Verkürzung, weil der Kern des Problems in außereuropäischen Kulturen – neben vielerlei sozialen und ökonomischen Faktoren – oftmals nicht in der Anwendung einer wie immer gearteten „Technik" liegt, sondern in einer ursprünglichen religiösen Überzeugung, daß Leben und Fruchtbarkeit unverdientes göttliches Geschenk an den Menschen sind. Eine Reduzierung der Geburtenzahl ist deswegen als verantwortete Entscheidung der Betroffenen nur dann erreichbar, wenn zunächst diese religiöse Sicht des Kinderreichtums in die Kommunikation wirklicher Entwicklungszusammenarbeit einbezogen wird. Es ist ein hoffnungsvolles Signal, wenn das jüngste Förderkonzept „Bevölkerungspolitik und Familienplanung", vorgelegt vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, zumindest einräumt, es stünden „in vielen Entwicklungsländern ... soziokulturelle, insbesondere religiöse Normen und Traditionen der Familienplanung entgegen"[7]. Nur wenn dieser Kontext mitbeachtet wird, besteht ernstlich die Chance, einen Weg verantworteter Elternschaft im Sinn eines reduzierten generativen Verhaltens zu erreichen,

ohne zugleich die verbreitete europäische Kinderfeindlichkeit an die Stelle der Hochachtung menschlichen Lebens zu setzen.

Zweifellos macht es eine solche Zugangsweise zu globalen Problemen aktueller Entwicklungszusammenarbeit erforderlich, vor allem auch bei uns Europäern unverkennbare Berührungsängste bezüglich religiöser Überzeugungen im Zusammenhang konkreter Entwicklungszusammenarbeit ein Stück weit zu überwinden. So sehr hinsichtlich des spannungs- und chancenreichen Verhältnisses von Entwicklung und Evangelisierung die Christen angefragt sind, so richtet sich die Herausforderung, die oft nahezu vergessenen religiösen Implikationen von Entwicklung ernst zu nehmen, doch nicht allein an die Adresse von Spezialisten in Religion, Kirche und Theologie. Sie betrifft vielmehr all jene, die mit ihrem beruflichen Tun konkreter Entwicklungszusammenarbeit zum Erfolg verhelfen können und wollen. Die Frage ist allerdings, ob für die Aufgabe, sich mit religiösen Implikationen von Entwicklung zu befassen, die notwendige Zeit bleibt: Drängen nicht die harten Fakten der Wirklichkeit, sich solch vordergründig überflüssig erscheinender geistiger Anstrengung zu entziehen?

Es kann bei dieser Herausforderung nicht um ein Entweder-Oder im Sinn einer Alternative zu konkretem entwicklungsbezogenem Handeln gehen. Entwicklung wird, da sie von Menschen getragen ist, stets auch Änderung, Krise, Identitätsverschiebung und insofern Beeinflussung und Veränderung bestehender Kulturen bedeuten. Aber die Frage bleibt, ob solche Veränderung in ihrer ganzen Bedeutung für die Menschen gesehen wird und ob sie in der Zielreflexion mitberücksichtigt wird. Bei allen notwendigen wirtschaftlichen Implikationen, bei den oft auch berechtigten Interessen, bei allem Idealismus von Initiatoren, bei aller weiterhin dringend notwendigen Bereitschaft von Wissenschaftlern, Technikern, Ökonomen und Politikern, ihr Engagement und ihren Sachverstand in den Entwicklungsprozeß einzubringen, ist eine Entwicklung, die den Menschen dienen will, primär auch eine Frage unseres *humanen* Know-hows.

Es steht in Frage, wie ernst wir jene nehmen, um die es zumal einer ethisch anspruchsvollen Entwicklungstheorie und -zusammenarbeit immer gehen soll, nämlich die konkreten Menschen (in den Partnerländern, aber auch in Europa). Traditionen, die diese Menschen in den Partnerländern prägen, stellen gewiß nicht einfach ein Tabu dar. Aber das hohe Ziel menschlicher Entwicklung, die Motive von Entwicklungshelfern, die Ziele staatlicher und nichtstaatlicher Entwicklungszusammenarbeit müssen sich daran messen lassen, ob sie nicht nur verbal irgendeinem verallgemeinerten *Menschenbild*, sondern konkret den betroffenen *Menschen* dienen wollen; diese müssen die Initiative und das Maß von Entwicklung wesentlich mitbestimmen. Daß dies gelingt, muß im Interesse aller Entwicklungsbemühungen, gerade auch im ökonomischen und politischen Bereich liegen. Die vielfältigen Bemühungen um Selbsthilfe-Initiativen, nicht weniger als die verstärkten Anstrengungen für eine armenorientierte Entwicklungszu-

sammenarbeit können im Sinn wirklicher Entwicklung nur gewinnen, wenn sie die religiös-kulturellen Gegebenheiten als wesentliches Element der jeweiligen Entwicklungskonzeption einbeziehen. Mehr noch: Letztlich nur so kann das eigentliche „Selbst" der „Armen" wirklich in den Blick gelangen.

Das Plädoyer für eine intensivere Einbeziehung kulturell-religiöser Hintergründe und für eine vertiefte Besinnung auf das Verhältnis von Entwicklung und Evangelisierung wird indes gewiß nicht einfach die Probleme der Entwicklungszusammenarbeit lösen, zumal die sogenannte Dritte Welt gewissermaßen im Zeitraffer wichtige Teilprozesse einer „Entwicklung" durchläuft, die in manchem an jene auf andere Weise und mit anderen Voraussetzungen, aber auch über mehrere Jahrhunderte erfolgte wissenschaftlich-technische Entwicklung Europas erinnert. Auch diese „Überforderung" der Partner kann in einer umfassend miteinander kommunizierenden Welt nicht verhindert werden. Aber die wenig sensible Reaktion allein durch Lösungsmodelle rein technischen Könnens der Industrieländer übersieht, was menschengemäße Entwicklung erfordert. Der Bischof von Kumasi in Ghana, Peter Sarpong, hat für die westafrikanische Situation das Problem eindrucksvoll beschrieben:

„Nicht alles in der Vergangenheit sollte verherrlicht werden; aber es wäre verheerend, unsere ganze Vergangenheit zu beseitigen. Wir Afrikaner wissen das Leben zu schätzen; wir pflegen die Freundschaft, wir lieben das Gemeinschaftsleben, wir wissen, wie wir uns zueinander zu verhalten haben; wir sind uns klar darüber, daß das Leben nicht auf Erden endet, daß es eine deutliche Verbindung gibt zwischen dem Leben auf Erden und dem Leben nach dem Tode. Wir sind uns klar über die Heiligkeit des Lebens, wir lehnen Vater- oder Mutterschaft nicht ab. Dies sind Werte, die wir behalten, gewissenhaft bewachen und der Welt übergeben sollten als unser Geschenk an die Menschheit. Wenn wir das nicht tun, dann sollten wir nicht überrascht sein über die schrecklichen Erfahrungen, die wir nun machen ... Wenn wir die Dinge nicht in ihr richtiges Verhältnis rücken, dann werden wir krampfhaft nach Entwicklung suchen, ohne uns klar zu werden, daß wir tief in einem Degenerierungsprozeß stecken." [8]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu: A. J. Buch, Entwicklung und Kultur. Bemerkungen zu einer notwendigen Neuorientierung, in dieser Zschr. 209 (1991) 723–734.

[2] D. Nohlen, Art. Entwicklung/Entwicklungstheorien, in: Lexikon Dritte Welt (Reinbek 1989) 197.

[3] Zit. n. M. Büscher, Afrikanische Weltanschauung und Tiefenstrukturen der Probleme wirtschaftlicher Entwicklung. Zu Inhalt und Bedeutung kultureller Faktoren in der Entwicklungspolitik (Mskr. St. Gallen 1988) 29.

[4] J. Höffner, Die Weltkirche nimmt Gestalt an. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Dt. Bischofskonferenz, 19. September 1983, 7f.; vgl. auch zum folgenden: Th. Kramm, Kirche und Inkulturation in der Dritten Welt, in dieser Zschr. 203 (1985) 818–828; A. J. Buch, Geht das Zeitalter der Mission zu Ende?, in: Leb. Seelsorge 39 (1988) 113–117.

[5] Vgl. dazu: A. J. Buch, Geben und Empfangen – Weltkirchliche Solidarität und Weitergabe des Glaubens, in: Leb. Zeugnis 43 (1988) 44–52.

[6] Vgl. dazu: Weltbevölkerungsbericht 1991. Freie Entscheidung oder Schicksal? (Bonn 1991), bes. 5–9.

[7] Förderkonzept: Bevölkerungspolitik und Familienplanung, vorgelegt vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ aktuell, Bonn, Juni 1991) 10.

[8] P. K. Sarpong, Entwicklung oder Unterentwicklung?, in: Weltkirche (1983) 6.

Herbert Frohnhofen

Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg

Zur Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt bis zum Beginn der Kreuzzüge

„Gott will es", rief Saddam Hussein seinen Soldaten zu, als er sie im Namen Allahs in einen Heiligen Krieg schickte, um das angeblich rechtmäßig annektierte Kuwait zu verteidigen. Die westliche Welt war geschockt und verwundert über eine solche Indienstnahme der Religion für politische Zwecke; viele sahen dies gar als Zeichen besonderer Rückständigkeit und Primitivität an.

„Deos lo volt – Gott will es", riefen aber auch die Kreuzfahrer, als Papst Urban II. sie im Jahr 1095 mit flammenden Worten aufforderte, im Namen des christlichen Gottes einen Befreiungskrieg um das Heilige Land zu führen. Eine Reihe verheerender Kriege wurde hiermit eröffnet, die nach vorsichtigen Schätzungen über 20 Millionen Menschenleben kosteten[1] und vielfache Verwüstungen mit sich brachten. Wie sich die Bilder gleichen! Waren etwa auch die Kreuzzüge ein Zeichen von Rückständigkeit und Primitivität?

Bestimmt man *Kreuzzüge* mit einer seit dem 18. Jahrhundert weithin anerkannten Definition[2], so ergeben sich folgende vier Charakteristika: 1. Kreuzzüge finden im Hoch- und Spätmittelalter statt, etwa in der Zeit von 1070 bis 1520, also in einem Zeitraum von 450 Jahren. 2. Kreuzzüge stehen unter kirchlicher Leitung. 3. Kreuzzüge sind bewaffnete Züge von Pilgern bzw. Soldaten. 4. Durch Gelübde gebunden und durch aufgenähtes Stoffkreuz gekennzeichnet, führen die Kreuzfahrer das Kreuzzeichen gegen sogenannte Un- und Irrgläubige, also sowohl gegen Nichtchristen als auch gegen sogenannte Schismatiker, Häretiker und politische Gegner der Kirche.

Erste wichtige Konsequenz aus dieser Bestimmung ist: Nicht allein, wie vielfach immer noch angenommen, die Orientfeldzüge des Hochmittelalters, sondern ebenso eine ganze Reihe von Feldzügen des Spätmittelalters gegen Katharer, Albigenser usw. gelten kirchenhistorisch als Kreuzzüge. Ein zweites wichtiges Element ist die *kirchliche Leitung* der Kreuzzüge. Dies bedeutet, daß hier nicht allein eine Verquickung der kirchlichen mit der staatlichen Gewalt stattfand, wie sie ja bereits in der alten Kirche seit Konstantin üblich war und auch die Neuzeit noch prägt, sondern daß die westliche Kirche über Jahrhunderte hinweg, vielfach durch den Papst selbst, zu Kriegen aufgerufen und sie selbst angeführt hat.

In der heutigen Zeit ist gerade dies für viele Menschen befremdlich, weist für sie doch das Evangelium, etwa durch die Jesus zugeschriebenen Worte: „Stecke Dein Schwert in die Scheide!" und „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" einen ganz anderen Weg. Ein gewisses Verständnis für das kirchliche Handeln ist wohl nur dadurch zu gewinnen, daß die stufenweise Annäherung der Kirche an die militärische Gewalt betrachtet und die Gründe hierfür erforscht werden. Von besonderer Bedeutung ist hierbei natürlich die kirchliche, politische und gesellschaftliche Situation im Frühmittelalter, zumal im 11. Jahrhundert; nicht außer acht gelassen werden dürfen aber auch einige Positionen der frühen Kirche, da hierdurch der Grundstein für die spätere Entwicklung gelegt wird. Es liegt auf der Hand, daß hier nur einige Stationen der Entwicklung genannt und skizziert werden können[3]. Vorab jedoch einige begriffsklärende Anmerkungen.

„Pazifismus", abgeleitet vom lateinischen „pacificus" (friedliebend), meint eine radikal-idealistische Einstellung, die aus ethischen Gründen jede militärische Gewaltanwendung als Mittel der Politik und jede militärische Vorbereitung auf den Krieg verurteilt. Sie fordert unbedingte Friedensbereitschaft. Als „Heiliger Krieg" hingegen gilt seit Carl Erdmann „jeder Krieg, der als religiöse Handlung aufgefaßt oder sonst zur Religion in eine direkte Beziehung gesetzt wird"[4]. Unumstritten ist, daß es nach dieser Begriffsbestimmung Heilige Kriege bereits in der Antike gab; auch die sogenannten Jahwe-Kriege des Alten Testaments wurden als Heilige Kriege interpretiert. In der Geschichte der Kirche sind die Kreuzzüge, in denen die Religion eine spezifische Kriegsursache bildet, die ausgeprägteste Form Heiliger Kriege.

Positionen der frühesten Kirche zur militärischen Gewalt

Noch ganz unter dem Eindruck der sanftmütigen und friedenstiftenden Lehre und Lebensweise Jesu Christi lehnen Christen den Militärdienst in den ersten Jahrhunderten für sich selbst oder die Christen insgesamt weitgehend ab. *Justin der Märtyrer* formuliert Anfang des 2. Jahrhunderts: „Wir, die wir einst einander mordeten, enthalten uns jetzt nicht nur jeder Feindseligkeit gegen unsere Gegner, sondern gehen ... freudig für das Bekenntnis Christi in den Tod."[5] Selbst der am Hof Diokletians und Konstantins als Erzieher tätige *Laktanz* äußert sich zu Beginn des 4. Jahrhunderts mit Hinweis auf das biblische Tötungsverbot ausführlich noch in ähnlicher Weise[6]. Neben den verbreiteten eindeutig pazifistischen Motiven ist für diese ablehnende Haltung aber auch sehr wichtig, daß die Tätigkeit im Militärdienst wegen der Ausgelassenheit der Soldaten teilweise als moralisch bedenklich angesehen wird sowie vor allem praktisch dazu zwingt, den heidnischen Göttern zu opfern[7].

Für die Folgezeit ist es wichtig, daß *Origenes* den Kriegsdienst im 3. Jahrhun-

dert auch mit dem Argument ablehnt, daß schon die heidnischen Priester nicht mit in den Krieg gezogen seien, „damit sie mit reinen Händen, an denen kein Menschenblut haftet, euren Göttern die herkömmlichen Opfer darbringen können“[8]. Dies müsse um so mehr für alle Christen gelten, betont der alexandrinische Kirchenvater. Da nun aber eine allgemeine Wehrpflicht im römischen Kaiserreich in der Regel nicht existierte und die Christen wie die Juden zunächst vom Kriegsdienst überhaupt befreit waren, entstanden durch diese ablehnende Haltung der Christen nur wenige zusätzliche Auseinandersetzungen mit der weltlichen Macht. Vereinzelten Angriffen wegen der angeblichen Illoyalität gegenüber dem römischen Staat, wie sie etwa der Platoniker *Kelsos* vorträgt, begegnen die Christen schon im 2. Jahrhundert mit dem Hinweis auf ihr inständiges Gebet für den Kaiser und für das Wohl des gesamten römischen Gemeinwesens, dessen eigenes Recht auf das Kriegführen von den Christen oftmals ausdrücklich zugestanden wird[9].

Interessant und bedeutsam ist es, daß schon von frühester Zeit an der Einsatz für Christus, vor allem der Märtyrer sowie später der Mönche und Kleriker, im übertragenen Sinn mit militärischen Ausdrücken beschrieben wird. Diese sogenannte „Militia Christi“[10], wie sie bereits in den Paulinischen Briefen[11] und besonders im Klemensbrief um 90 n. Chr. anklingt, versteht das christliche Leben selbst, vor allem Askese, Bekennermut und gute Werke, als Soldatsein für Christus, durchaus im Kampf gegen teuflische Mächte und Gewalten.

Veränderungen seit Konstantin

Mit der Anerkennung und Bevorzugung des Christentums durch Konstantin seit 313 ändert sich die Situation für die Christen entscheidend. In gleichem Maß, wie die staatliche Macht auf das Christentum zugeht – schon Kaiser Konstantin fühlt sich ja verantwortlich für die Einheit der Kirche und beruft selbst 325 das erste ökumenische Konzil nach Nikaia ein –, in gleichem Maß geht die Kirche auf den sie fördernden Staat ein. Dabei erklärt sie jetzt in der Regel nicht nur den Heeresdienst für Christen als unanstößig und bedroht die Fahnenflucht in Friedenszeiten mit Exkommunikation[12], sondern sie gewöhnt sich auch rasch daran, selbst über die Gewaltmittel des Staates zu verfügen. So verlangt der sizilianische Christ *Firmicius Maternus* bereits im Jahr 348 die Ausrottung der Heiden mit Feuer und Schwert[13], und die Kirche bedient sich 385 in Trier der staatlichen Macht zur Hinrichtung des Bischofs und sogenannten Irrlehrers *Priszillian*. Eine Kriegsdienstverweigerung der Christen aus religiösen Gründen wird nunmehr sehr selten und deshalb, wie beim heiligen *Martin von Tours* (356), eigens hervorgehoben. Als Ausnahme ist auch die Auffassung des Mönchsvaters und Bischofs *Basilius von Cäsarea* anzusehen, der das biblische Tötungsverbot sehr

ernst nimmt und um 370 empfiehlt, daß die aus einer Schlacht zurückkehrenden Soldaten „ihrer unreinen Hände wegen" drei Jahre der Kommunion fernbleiben sollen[14].

Augustinus (356–430) ist es dann, der der abendländischen Kriegsethik den Weg weist und auf ihre Gestaltung den nachhaltigsten Einfluß ausübt. Während in den ersten Jahrhunderten in der Regel nur über den Kriegsdienst des einzelnen christlichen Soldaten nachgedacht worden war, faßt der Bischof des nordafrikanischen Hippo den Krieg als sozialethisches Problem nun viel grundsätzlicher an und fragt vor allem, ob und wann der Krieg, der für ihn immer aus dem Bösen entspringt und ein Übel ist, als solcher erlaubt oder eine Sünde ist. Hintergrund dieser Überlegungen sind die sich mehrenden Germaneneinfälle in das römische Reich, die im Jahr 410 zur Einnahme Roms durch die Westgoten unter Alarich führen. Durchaus mit Anklängen an Cicero gibt es für Augustinus einen *gerechten Krieg* (bellum iustum), aber nur für eine Seite[15]. Mindestens eine der kämpfenden Parteien muß durch Ungerechtigkeit den Anlaß gegeben haben, denn gerechte Kriegsgründe sind nur die Selbstverteidigung und die Wiedererlangung eines geraubten Guts. So führt Augustinus die Idee der „Kriegsschuld" in die Geschichte ein und macht sie zum Angelpunkt der europäischen Kriegstheorie, so sehr es natürlich im Einzelfall schwerfallen mag, diese Kriegsschuld eindeutig einer Partei zuzuweisen. Der Gute darf für Augustinus einen Krieg nur aus Notwendigkeit führen, und sein Zweck soll dabei immer der Friede und damit letztlich auch das Wohl des Gegners sein. „Wenn aber die siegen, die das größere Recht auf ihrer Seite hatten, wird jeder einen solchen Sieg begrüßen und urteilen, nun sei der erwünschte Frieden eingetreten. Auch das sind Güter und ohne Frage Gaben Gottes." Für die Praxis stellt Augustinus noch die Bestimmung auf, daß für den einzelnen Soldaten auch die Beteiligung an einem an sich ungerechten Krieg keine Sünde sei, wenn er über das Unrecht seiner Sache kein klares Urteil hat[16]. Die Kriegsethik wird damit eine Sache der Heerführer und nicht mehr der einzelnen Soldaten – ein Prinzip übrigens, das die katholische Kirche erst 1965 im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils fallenließ.

Neben dieser bekannten Lehre vom gerechten Krieg wird aber auch ein zweites Element der augustinischen Kriegslehre bedeutsam. Vor dem Hintergrund des sogenannten donatistischen Schismas, das sich in der nordafrikanischen Kirche aus der Auseinandersetzung um die verbliebene Würde der Kleriker entwickelt hat, die sich in der diokletianischen Verfolgung (303/304) als wenig standhaft erwiesen hatten, und das sich mit allein geistiger Auseinandersetzung offensichtlich nicht beilegen läßt, ruft Augustinus nach vielfachen Bedenken die Hilfe des Staates gegen die Donatisten an. Hierbei verhehlt er nicht, daß dies von den urchristlichen Maximen der Friedfertigkeit, Freiwilligkeit und Gewaltfreiheit abweicht, hilft sich jedoch mit einer geschichtsphilosophischen Reflexion, durch die Annahme des Christentums von seiten der Staatslenker sei die Stellung der

Kirche verändert, ihre Potestas vermehrt. Bei einem solchen *Ketzerkrieg* handle es sich um die Ausübung einer Disziplinargewalt mit dem Ziel, die Einheit der Kirche und des Staates zu wahren. Durchaus im Anschluß an den von Jahwe geführten Heiligen Krieg im Alten Testament spricht Augustinus in diesem Fall von einem Krieg, dessen Urheber Gott selbst ist (bellum Deo auctore) und bei dem Heerführer und Soldaten in besonderer Weise als Diener Gottes gelten[17]. Hierbei gibt es natürlich erst recht kein gleiches Urteil über die kämpfenden Parteien: Die einen streiten für das Licht, die anderen für die Finsternis, die einen für Christus, die andern für den Teufel. Es liegt auf der Hand, daß mit einer solchen Konzeption die Rechtfertigbarkeit eines Krieges noch mehr eine Sache des jeweiligen Standpunktes wird, zumal Augustinus ein klares Kriterium der Entscheidung, wann ein Krieg von Gott gewollt ist und wann nicht, nicht angibt.

Neben Augustinus ist es der in der katholischen Kirche ebenfalls als Kirchenlehrer geschätzte und als Heiliger verehrte *Papst Gregor I.*, auch Gregor der Große (590–604), der als Benediktiner und Großgrundbesitzer, als Militärstratege und Missionar der Angelsachsen sowie als Schutzherr Roms und der Repräsentanten des römischen Reichs das theoretische Fundament für militärische Gewaltmaßnahmen im Namen der Kirche legt. Außer dem Grundsatz, hartnäckigen Nichtchristen die Bekehrung durch hohe Steuern nahezulegen, befürwortet er in mehreren Briefen sogar *Offensivkriege* gegen Nichtchristen mit dem Ziel, diese zunächst zu unterwerfen und anschließend zu taufen[18]. Er preist den afrikanischen Exarchen Gennadius, weil dieser oft den Krieg suche, damit bei den unterworfenen Völkern das Christentum gepredigt werde. Damit ist das Prinzip des indirekten *Missionskriegs* geboren: Der unmittelbare Zweck des Krieges ist die Unterwerfung der Heiden, diese aber ist gedacht als Grundlage für eine nachfolgende Missionstätigkeit, die durch die staatliche Herrschaft geschützt und gefördert werden soll.

Durch Augustinus und Gregor ist somit bereits am Ende des 6. Jahrhunderts neben der Lehre vom *gerechten Krieg* eine zweifache gedankliche Grundlage für den *Heiligen Krieg* im Dienst des Evangeliums geschaffen: der *Ketzerkrieg* zur Reinhaltung der Kirche im Innern und der *Missionskrieg* zur Verbreitung des Glaubens nach außen.

Vom Frankenreich bis zum „Saeculum obscurum"

Die Augustinische Lehre vom *Ketzerkrieg* konnte im frühen Mittelalter noch keine praktische Bedeutung erlangen, weil eine Gelegenheit zu ihrer Anwendungung praktisch nicht vorhanden war. Zwar hatte es im 5. und 6. Jahrhundert im Hinblick auf das bei den Ostgermanen stark verbreitete arianische Bekenntnis zeitweise so scheinen können; doch als im Lauf des 6. und 7. Jahrhunderts die

Großkirche den Arianismus zurückgedrängt hatte, war die lehrhafte Kircheneinheit im Abendland wiederhergestellt und bestand nun im wesentlichen bis ins 2. Jahrtausend fort.

Anders war die Lage im Hinblick auf den gregorianischen *Missionskrieg*, für den die äußeren Vorbedingungen natürlich fast zu allen Zeiten gegeben waren. Doch dieser krankt an einem inneren Widerspruch: Krieg und christliche Mission, soweit diese mehr als eine Zwangstaufe sein soll, bedingen so grundverschiedene Motivationen dem Gegner gegenüber, daß ein Missionskrieg im Kern nichts anderes sein kann als ein Eroberungskrieg, bei dem das religiöse Moment zwar zur theoretischen Rechtfertigung dienen, nicht aber zum bewegenden Antrieb für die Soldaten werden kann. Von diesem Dilemma waren zahlreiche militärische Unternehmungen des frühen Mittelalters geprägt.

Notwendige Vorbedingung für das enge Zusammenwirken von Kirche und Militär ist natürlich die *Christianisierung des Staates*, die Verbindung von Politik und Religion. Dieser Prozeß, der sich im Römischen Reich seit Konstantin vollzogen hatte, wurde im römisch-germanischen Reich wiederholt. Erste entscheidende Stufe hierfür ist das Bündnis des Papsttums mit dem Frankenreich. 751 wird Pippin mit Hilfe des Papstes Zacharias zum König der Franken erhoben und bedankt sich mit der sogenannten Pippinischen Schenkung, die zur Grundlage des Kirchenstaats wird. Als vornehmste Aufgabe der karolingischen Herrscher, deren Höhepunkt mit Karl dem Großen um 800 erreicht wird, gilt sodann die Verteidigung und auch die Ausbreitung des Christentums. Nachdem die Päpste in ihren häufigen Appellen an die weltliche Macht besonders auf letztere dringen, wird dies bald auch vom Frankenkönig und seinen Theologen vertreten. Das berühmteste Beispiel bieten die Sachsenkriege, die mit dem Grundsatz der Zwangsmission geführt werden: ein Phänomen, das nur denkbar war, weil ohne die Taufe eine volle Einverleibung in das fränkische Staatswesen nicht möglich war. Da Karls des Großen politische Gegner dann tatsächlich nahezu alle entweder Nichtchristen oder Bedränger des Papsttums sind, ergibt sich der Segen der christlichen Staatskirche für seine Kriege fast von selbst.

Von einem *Heiligen Krieg* kann hier allerdings nur in beschränktem Maß gesprochen werden; die christliche Religion erscheint noch nicht als selbständiges Motiv, sondern als Attribut des Krieges. Das Entscheidende bleibt der staatliche Machtkampf. Das gesamte System erleidet zudem eine nachhaltige Störung, als das Karolingerreich um die Mitte des 9. Jahrhunderts zerfällt und die verschiedenen christlichen Könige ihre Waffen gegeneinander zu kehren beginnen. Zudem wird die religiöse Zielsetzung oft nur auf den Staat als Ganzes, das heißt auf den König bezogen, nicht aber auf die einzelnen Soldaten. Ein Beispiel hierfür ist das berühmte altdeutsche Ludwigslied von 881. Dieses Gedicht schildert ausführlich, wie König Ludwig III. von Westfranken, dem Dienst Gottes geweiht, den göttlichen Auftrag erhält, die heidnischen Normannen, die das Christenvolk bedrän-

gen, zu bekämpfen, und wie er durch Gottes Kraft siegreich ist. Seine Soldaten aber haben noch keine direkte Kampfesverpflichtung vor Gott.

Dennoch bedeutet der karolingische Staat ohne Frage einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur *Einbeziehung des Krieges in die kirchliche Ethik*. Von besonderer Bedeutung ist es, daß mit der Verchristlichung des Staates auch die kirchlichen Organe in wachsendem Maß staatliche Funktionen und Rechte übernehmen und so die Verzahnung von Kirche und Staat weiter anwächst. Je mehr die Bischöfe und Äbte selbst als Lehnsherren auftreten und über eigene, oftmals sehr große und weitgestreute Amtsbesitzungen verfügen, desto schwerer wird es für sie, sich von einer Berührung mit dem Kriegswesen freizuhalten. Dies um so mehr, als sich bereits Karl der Große über das immer wieder erneuerte Waffendienstverbot für Kleriker hinwegsetzt und auch die geistlichen Lehnsherren verpflichtet, mit ihrem Gefolge in den Krieg zu ziehen.

Auch die Päpste geraten immer häufiger in diese Lage. Schon Gregor I. hatte sich um 600 auf die Versorgung und Leitung römischer Truppen in weitgehendem Maß eingelassen und damit ein lange nachwirkendes Beispiel gegeben[19], das später um so mehr Gewicht bekam, als es galt, den Kirchenstaat zu verteidigen. Leo IV. begleitet im Jahr 849 das römische Heer, das auf seine Anordnung hin den Arabern an die Tibermündung entgegenzieht; ebenso handelt Johannes X. im Jahr 915 am Garigliano[20]. Solange es sich dabei aber noch nicht um selbständigen Waffengebrauch handelte, ließ sich dies mit dem Kriegsdienstverbot für den Klerus und auch dem allgemeinen christlichen Tötungsverbot einigermaßen in Einklang bringen. Eine Folge aber war, daß sich die Abneigung der Kirche gegen das Kriegshandwerk insgesamt weiter verringerte.

Sehr klar kommt diese positivere Einstellung der Kirche zum Krieg in den *liturgischen Texten* der Zeit zur Geltung: „Besiege, Herr, die Feinde des römischen Names und des katholischen Bekenntnisses! Beschütze allerorten die Lenker Roms, damit durch ihren Sieg dein Volk sicheren Frieden habe! Vernichte die Feinde deines Volkes! Verteidige den Bestand des römischen Namens und schütze seine Herrschaft, daß Friede und beständiges Wohl unter deinen Völkern herrsche!“ So und ähnlich heißt es schon im leonianischen Sakramentar, dessen Texte im 5. und 6. Jahrhundert in Rom entstanden sind. Es wird also für den mit der Kirche verbündeten Staat gebetet, und das erstrebte Ziel ist hier noch nicht etwa die Ausbreitung des Glaubens, sondern die Sicherung des Friedens, damit die Bittenden in Ruhe und Freiheit Gott dienen könnten.

In den weiter fortgebildeten römischen Sakramentaren (dem gelasianischen und dem gregorianischen), deren Überlieferung ins 7. bis 8. Jahrhundert zurückreicht, ist in der Karfreitagsliturgie dann ein Gebet für den römischen Kaiser enthalten, dem Gott die barbarischen Völker unterwerfen möge. In den Meßformularen werden die Feinde des Römischen Reichs teilweise bereits als Heiden bezeichnet, was den religiösen Charakter der Kriege unterstreicht. Der siegreiche

Kriegsausgang wird, wie bereits bei Konstantin und im römischen Denken überhaupt, als Erweis der richtigen Glaubensweise, das heißt hier des Christentums, gesehen. Seit dem 8. Jahrhundert finden wir „römisch" vielfach durch „christlich" ersetzt, welches diesen zunehmenden religiösen Charakter der Kriege unterstreicht.

Dabei wird nun die *Tötung des Feindes* im öffentlichen Krieg dem sonstigen Totschlag nicht mehr gleichgestellt; trotzdem setzt der Hauptteil der nunmehr von Irland aus verbreiteten Bußbücher doch eine Bußzeit von 40 Tagen dafür fest. Der gelehrte und hochanerkannte Benediktinermönch und Erzbischof von Mainz, Hrabanus Maurus, wendet sich Mitte des 9. Jahrunderts ausführlich gegen die Meinung, daß der Totschlag in dem vom Fürsten befohlenen Krieg keiner Buße bedürfe. Außerdem ist die Vorschrift in Geltung, daß Büßende keine Waffen tragen und nach getaner Buße keinen Kriegsdienst mehr leisten dürfen. Der Berufssoldat wird also außerhalb der kirchlichen Bußordnung gestellt.

Als Hauptsünde des Soldaten gilt aber das *Rauben und Plündern*; hält er sich davon fern, so hat man ihm weiter nichts Besonderes mehr zu sagen. Hinkmar von Reims († 882) verfaßt eine Schrift gegen das Rauben der Kriegsleute; ähnlich Rather von Lüttich und Atto von Vercelli. Tenor ist: Für die Soldaten gelten die allgemeinen Gebote Gottes; im übrigen sollen sie die dem König geschworene Treue halten und sein weltliches Gesetz nicht übertreten. Derselbe Atto von Vercelli erklärt in seinem Eifer für das Verbot des Waffengebrauchs der Kleriker aber einmal: „Sich mit Waffen zu verteidigen, Beute zu machen, das Land zu verwüsten, Menschen totzuschlagen und zu verstümmeln ist nicht Sache von Priestern, sondern von Teufeln." Auch der kraftvolle Papst Nikolaus I. erklärt um 860: „Der Krieg ist im Fall unvermeidlicher Not zur Verteidigung des Lebens und des Vaterlandes zwar gestattet, an sich aber Teufelswerk, und gegen Fahnenflüchtige ist deshalb Milde am Platz."[21]

Als nun das Karolingerreich zerfällt und die weltliche Macht sich zersplittert, sieht sich das gesamte Europa zahlreichen Einfällen von Normannen und Ungarn sowie Angriffen der Araber gegenüber. Die meisten kirchlichen Vertreter raten in dieser Situation von Kriegen nicht ab, sondern propagieren den *gerechten Verteidigungskrieg*. Für die Entwicklung des späteren Kreuzzugsgedankens ist es dabei wichtig, daß die Eindringlinge ausnahmslos Nichtchristen sind. Die Lehre vom gerechten Verteidigungskrieg wird dadurch fast zwangsläufig mit der Idee des *Heidenkriegs* verbunden. Zwar geht man in der Abwehr der Invasionen mit der Zeit von der Verteidigung zum Angriffskrieg über; doch erachtet man auch dies in der Regel als gerechten Krieg, und zwar als Wiedereroberung geraubten Guts.

Das geistliche Leben in der Kirche wird durch diese Vorgänge so sehr beeinträchtigt, daß die Zeit von etwa 880 bis 1050 das „Saeculum obscurum" (das „dunkle Jahrhundert") der Kirche genannt wird. Frömmigkeitsgeschichtlich ist

bedeutsam, daß gerade in dieser Zeit auch den *Heiligen* als Schutzherren der Kirche eine führende Stelle bei der Verteidigung zugewiesen wird. Die Vorstellung, daß der Heilige seine Kirche und seinen Klerus schützt und Angreifer abwehrt oder bestraft, ist zwar schon zu Beginn des Mittelalters geläufig[22]. Sie tritt aber gerade in den Kämpfen des 9. und 10. Jahrhunderts besonders in den Vordergrund. Selbst daß die Heiligen in ihrem geistlichen Gewand unmittelbar in den Kampf eingreifen, ist nun für das christliche Gefühl nicht mehr verletzend; eine französische Quelle vom Ende des 9. Jahrhunderts berichtet, daß in einer Normannenschlacht der heilige Benedikt das Pferd des Markgrafen Hugo geführt und mit seinem Stock viele Feinde erschlagen habe[23].

Daneben wird die *Verdienstlichkeit der Kirchenverteidigung* nun stark hervorgehoben. Die Päpste Leo IV. (847–855) und Johannes VIII. (872–882) sichern bereits denjenigen, die im Kampf für die Verteidigung der Kirche gegen die Muslime oder die Normannen fallen, das ewige Leben zu[24]. Zwar hat es Versprechungen himmlischen Lohnes für kriegerische Werke auch bereits früher gegeben; doch gerade der Gedanke, daß die im Krieg Fallenden des Heils teilhaftig werden, sollte von großer Zukunftsbedeutung sein.

Damit sind die beiden Hauptmomente, die im ersten Jahrtausend in bezug auf die Ausbildung eines christlichen heiligen Krieges wirksam sind, zumindest skizziert. Einerseits gibt es Kriege des Staates, den dieser im Dienst der Kirche führt, andererseits Selbstverteidigungskriege der Kirche; doch von einem ritterlichen Kreuzzug war man auch der Idee nach noch weit entfernt.

Das christliche Rittertum und Papst Gregor VII. (1073–1085)

Etwa mit der Jahrtausendwende vollzieht sich in der Einstellung der Kirche zur militärischen Gewalt nochmals ein bedeutsamer Wandel. Der Krieg im Dienst der Kirche und der Schwachen wird nun als heilig angesehen und nicht nur für den König, sondern für jeden einzelnen Soldaten zur religiösen Pflicht erklärt. Im Hintergrund dessen steht die Entwicklung des christlichen Rittertums, in dem der bis dahin weitgehend aufrechterhaltene Gegensatz zwischen der Militia Christi und der Militia saecularis aufgehoben und eingeebnet ist. Der Erzengel Michael, der als Führer der Engelheere gilt, leitet nun sowohl die Krieger in der Schlacht als auch die Mönche im klösterlichen Seelenkampf. Auch der heilige Georg sowie andere Engel und Heilige gelten zusammen mit den im Krieg bereits gefallenen Soldaten, die nun ohne Bedenken den Märtyrern der alten Kirche gleichgestellt werden, als Mitstreiter im Kampf für Christus. Die Ritterheere insgesamt werden sogar vereinzelt den himmlischen Engelheeren zugerechnet.

Wichtige Voraussetzung für die Entstehung des christlichen Rittertums ist die

fortschreitende Entwicklung des Lehnswesens und der dadurch bedingte Rückgang der Staatsgewalt. Die Kirche übernimmt daraufhin einige der staatlichen Schutzfunktionen selbst und gelangt so in noch unmittelbarere Beziehung zur militärischen Gewalt als zuvor. Gott selbst wird zunehmend als „allmächtiger und kriegsgewaltiger" Gott verehrt, auch als Lehnsherr, der die Ritter in sein Gefolge nimmt. Vor allem Papst Innozenz III. (1198–1216) greift später in seinen zahlreichen Schreiben den Gedanken des Lehnsdienstes für Gott bzw. Christus auf und verwendet ihn so oft und nachdrücklich, daß er von da an Allgemeingut aller Kreuzprediger wird. Die Kreuznahme wird dabei als eine Investitur betrachtet, in der Gott den Kreuzfahrer als Lohn für die Kreuzfahrt mit dem Himmelreich belehnt.

Die neue Stellung der Kirche zum Rittertum tritt besonders in der Veränderung zutage, die die Institution der *Vogtei* durch die Ausbildung des Lehnswesens vor allem in Frankreich erfährt. Die Vogtei, im Sinn einer weltlichen Aufsicht über Kirchen und Klöster, hatte bereits in karolingischer Zeit bestanden, hier aber nur Verwaltungs- und Repräsentationsaufgaben gehabt; der bewaffnete Schutz der Klöster und Bistümer hingegen hatte dem König oder den Grafen oblegen. Vor allem wegen des Versagens des Königsschutzes und des Wiedererstarkens des Fehdewesens werden die Vögte ab dem 10. Jahrhundert aber in erster Linie zu militärischen Beschützern der kirchlichen Einrichtungen. Die Kirche tritt damit ohne die Vermittlung des Staates in ein direktes Verhältnis zu den Vertretern des Kriegshandwerks, das heißt zu den einzelnen Vögten und Rittern, und die Vorstellung des Schutzes und der Verteidigung der Kirche wird jetzt auf viel weitere Kreise übertragen.

Das wichtigste Ergebnis dieser Entwicklung ist die sogenannte *Gottesfriedensbewegung* des 11. Jahrhunderts. Sie bedeutet, daß die Sicherung des inneren Friedens, die bis dahin eine der Hauptaufgaben des weltlichen Staates gewesen ist und dies in der Theorie immer noch bleibt, nunmehr auch von der Kirche in die Hand genommen wird. Seit dem ältesten bekannten sogenannten Friedenskonzil, der Synode von Charroux (um 989), wird als Kirchengesetz verkündet und durch Kirchenstrafen sanktioniert, was zuvor durch staatliche Gesetzgebung gewahrt war. Die „Pax", von der die Gottesfriedenssatzungen ihren Ausgang nehmen, besteht vor allem in einem besonderen Schutz für Kirchen, Kleriker und andere Einzelpersonen vor Raub und Gewalttat. Außerdem wird versucht, zumindest für einzelne Fälle und Tage die Fehde, die kriegerische Auseinandersetzung zwischen einzelnen Freien und ihren Sippen, zu beseitigen; das Konzil von Poitiers setzt um das Jahr 1000 zum Beispiel fest, daß Besitzstreitigkeiten ohne Fehde zu regeln seien. Um über die Einhaltung des Gottesfriedens zu wachen, so berichten bereits die Akten eines Konzils um 990 in Le Puy, hatte der Bischof von Le Puy ein Heer zusammengebracht. Auch die Teilnehmer dieses Konzils sollten gegen etwaige Störenfriede mit Waffengewalt einschreiten. Aus den drei-

ßiger Jahren des 11. Jahrhunderts wird berichtet, daß der Erzbischof Aimo von Bourges in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen seiner Provinz die gesamte Bevölkerung vom fünfzehnten Lebensjahr an verpflichtete, alle Friedensbrecher und Bedränger der Kirche und des Klerus mit Waffen zu bekämpfen. Auch die Priester hatten mit ihren Fahnen mitzuziehen.

In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts werden diese Bestimmungen noch wesentlich weiter ausgebaut und sogenannte Friedensmilizen geschaffen, die unter kirchlicher Leitung stehen und an deren Kämpfen auch Pfarrer mit ihren Fahnen teilnehmen. Die Erfolge beflügeln diese Friedenskämpfer so sehr, daß bald auch Burgen angegriffen und ungeliebte Fürsten überfallen werden. Von nun an ist man häufig der Überzeugung, im Dienst der Kirche heilige Kriege zu kämpfen und Gott auf seiner Seite zu haben. Einiges scheint sogar darauf hinzudeuten, daß die Kämpfer für den Gottesfrieden eine Art Friedensablaß erhielten, der als Vorläufer des Kreuzzugablasses angesehen werden könnte. Daß die Kleriker keine Waffen führen dürfen, wurde gelegentlich zwar immer noch eingeschärft, in der Praxis aber kaum mehr eingehalten. Statt dessen wurden nun Waffensegnungen zu Beginn der Feldzüge üblich sowie Rittersegnungen, Gebete und liturgische Segensformeln, die ausdrücklich für die in den Krieg ziehenden Soldaten bestimmt waren.

Unter den Päpsten ist es nach mehreren Vorläufern vor allem *Gregor VII.* (1073–1085), der die Militarisierung der Kirche weiter vorantreibt und vervollständigt. Hintergrund dieser Tatsache ist seine Bemühung, die kirchliche Macht gegenüber der weltlichen zu stärken, so zum Beispiel im Investiturstreit die alleinige kirchliche Zuständigkeit für die Wahl von Bischöfen und Äbten durchzusetzen. Überdies war Kaiser Heinrich IV. (1056–1105) trotz seines berühmten Canossagangs (1077) im Kirchenbann, und für die Könige von England und Frankreich galt ähnliches; auf sie war also in militärischen Dingen nicht zu zählen. Gregor VII. unterstützt deshalb den Gedanken des christlichen Rittertums, verlangt von den Bischöfen einen kirchenhistorisch einzigartigen Eid zur unmittelbaren militärischen Unterstützung und schafft eine *Militia Christi* bzw. *Petri*, die mit ihren Kämpfen in den Dienst des Papstes tritt. Neben der Verteidigung des Kirchenstaats will er mit diesen Rittern herrschaftliche Ansprüche gegen den Kaiser sichern. Außerdem hofft er, dem oströmischen Reich, das seit Mitte des 11. Jahrhunderts unter den Einbrüchen der türkischen Seldschuken leidet, Hilfe leisten zu können, um so die seit 1054 eingetretene Kirchenspaltung durch eine Union mit der Ostkirche zu überwinden.

Freilich mangelt es auch in diesem wichtigen 11. Jahrhundert nicht an kritischen Stimmen gegen eine solche Militarisierung der Kirche. Fulbert von Chartres († 1029) etwa wendet sich erbittert gegen solche Bischöfe, die sich mit Heeren umgeben sowie Kriege und Fehden organisieren. Er läßt auch nicht die Entschuldigung gelten, daß es sich um einen Krieg in gerechter Sache handle, den

man nur gezwungenermaßen führe. Auch in diesem Fall solle sich ein Bischof nur mit Geduld und Gebet wehren. Er verweist auf den heiligen Martin, der den Kriegsdienst sogar als Nichtkleriker verweigert hatte: nur der weltliche Fürst habe das Recht, das Schwert zur Niederhaltung des Bösen zu gebrauchen. Auch Burchard von Worms († 1025) meldet unter Berufung auf Hrabanus Maurus († 856) starke Bedenken an.

Vor allem das militärpolitische Verhalten Gregors VII. fordert starke innerkirchliche Kritik heraus. Als Gregor im Frühjahr 1080 zum Kampf gegen Heinrich IV. aufruft und den Soldaten geistlichen Lohn verspricht, erheben sich leidenschaftliche Proteste. Erzbischof Egilbert von Trier bezeichnet in einem Rundschreiben Gregor als Fahnenträger, durch dessen Schuld die Welt in Blut getaucht werde. Während Christus seinen Milites den Stempel des Friedens und der Liebe aufgedrückt habe, hetze der gottlose Papst die Menschen gegen den König auf. Mehrere Absetzungsdekrete werden beschlossen, in denen die Neuwahl eines Papstes angekündigt wird, der nicht Zwietracht und Kriege, sondern Frieden in der Kirche anstrebe. Als schließlich Wibert von Ravenna als Gegenpapst eingesetzt ist, wendet auch dieser sich mit den Vorwürfen des Mordes, der Machtgier und des Meineids gegen Gregor.

Umgekehrt setzen sich eine Reihe von Autoren ebenso leidenschaftlich für den gregorianischen Kurs ein. Sowohl der Krieg im Dienst von katholischen Fürsten als auch für den apostolischen Stuhl wird dabei pauschal gerechtfertigt, das Töten sowohl von Nichtchristen als auch von Exkommunizierten zuweilen nicht mehr als verwerflich angesehen. Am bedeutsamsten unter den Befürwortern ist Anselm, der Bischof von Lucca, der sich darum bemüht, die von Augustinus, Gregor I. und in einigen Ketzeredikten der alten Kirche festgelegten Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker und Schismatiker auch für die Situation in seiner Zeit zu rechtfertigen. Er entwirft ein systematisches Konzept, in dem Augustinus' Gedanken zum zweiten Mal zum Fundament einer katholischen Kriegstheorie gemacht werden und das auch kirchenrechtsgeschichtlich große Bedeutung gewinnt. Wichtiges Element seiner Lehre ist, daß auch Kleriker den Krieg betreiben, zum Kampfe mahnen und den Befehl zur Verfolgung der Feinde und zum Beutemachen geben können.

Es ließen sich hier noch zahlreiche andere Wortmeldungen der Zeit anführen und im einzelnen auf ihre Aussagekraft und Aussagerichtung prüfen. Festzuhalten bleibt, daß nach einer vielhundertjährigen Entwicklung am Ende des 11. Jahrhunderts die militärische Gewalt der Kirche nicht mehr fremd gegenübersteht. Im Gegenteil: Die Kirche bedient sich vielfach selbständig und zu eigenen Zwecken der militärischen Gewalt. Die nunmehr beginnende Zeit der Kreuzzüge ist damit historisch bestmöglich vorbereitet.

Warum nun hat die Kirche sich so sehr auf die militärische Gewalt eingelassen und die skizzierte Entwicklung genommen? Überschaut man die kirchenge-

schichtlichen Darstellungen, so reichen die hierfür genannten Gründe von der immer noch besonders betonten Kampfesfreudigkeit der Germanen über den starken Einfluß des Islam, der natürlich eigens zu betrachten wäre, bis zur Wallfahrtsfreudigkeit der Westeuropäer ins Heilige Land. Die Hauptgründe für die aufgezeigte Entwicklung scheinen aber in der historisch ständig zunehmenden Verquickung von kirchlicher und weltlicher Macht und der damit verbundenen Übernahme sowohl von Verteidigungsverantwortung als auch von weltlichem Machtanspruch durch die Kirche bzw. einzelne ihrer führenden Vertreter zu liegen.

ANMERKUNGEN

[1] So nach J. Ebach, Das Erbe der Gewalt (Gütersloh 1980) 74.
[2] L. Boehm, in: Sacramentum Mundi 3 (1969) 85; vgl. auch A. Waas, in: LThK 6 (1961) 632.
[3] Näheres, auch mit der aktuellsten Literaturübersicht, in: TRE 20 (1990) 1–10 u. 10–55. Am bedeutsamsten zur Fragestellung immer noch C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935, Nachdr. Darmstadt 1980).
[4] Ebd. 1. [5] 1 Apol. 39, 3. [6] Div. Inst. VI 20. 15–17.
[7] Origenes, C. Cels. VIII 73; Tertullian, De cor. 11; De Idol. 19.
[8] Origenes, C. Cels. VIII 73; vgl. Platon, Leges 759 c.
[9] S. etwa Tertullian, Apol. 30, 4.
[10] A. v. Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1905, Nachdr. Darmstadt 1963).
[11] Vgl. etwa 1 Thess 5, 8; 2 Kor 6, 7; Röm 6, 13 f., 23; 13, 12; Eph 6, 10–18.
[12] So der 3. Kanon des Konzils von Arles (314). [13] De err. 29.
[14] Brief Nr. 188 (an Amphilochius), c. 8 u. 13 (Hauschild 105 u. 107).
[15] De civ. dei XIX, 7. 15; XXII 6. [16] Contra Faustum XXII 74 f. (CSEL XXV/1, 672).
[17] Die beiden Hauptstellen sind Quaest. in Pent. VI 10 u. De civ. dei I 21.
[18] S. Register Gregors I., I Br. 73 u. IV Br. 26. [19] Ebd. II Br. 7 u. 32–34.
[20] Liber Pontif. II 118; dazu Leo IV., Br. 1, und Chronik von Montecassino I c. 52.
[21] Nicolaus I., Br. 99 c. 22 f. 46.
[22] Gregor von Tours, De virtutibus s. Martini I 14 u. 29; De passione s. Juliani 7 u. 13; Gregor I., Dialoge I 4.
[23] Adelerius, Miracula s. Benedicti (MG SS. XV I 499).
[24] Leo IV., Br. 28 (MG Ep. V 601); Johann VIII., Br. 150 (MG Ep. VII 126 f.).

Helmut Kasper

Überholte Leerformel oder bleibende Aufgabe?

Die „christliche Grundlage" der Schule in Verfassungs- und Gesetzestexten

Wie ein Relikt aus vergangenen Zeiten muten Verfassungs- und Gesetzestexte an, die im Zusammenhang mit der Schule das Attribut „christlich" verwenden. Eine öffentliche Schule kann aber nicht anders geprägt sein als die staatliche Gemeinschaft, die sie trägt. Die Frage, ob man heute noch sinnvollerweise von einer „christlichen Grundlage" dieser Schule sprechen kann, ist daher gleichbedeutend mit der Frage, wie weit unsere Gesellschaft im ganzen noch christlich geprägt ist.

Das Wort „christlich" oder „Christentum" kommt wiederholt in den Schulartikeln der Verfassungen mehrerer deutscher Bundesländer vor. Auch in ihren Schulgesetzen findet es sich, meist in Formulierungen wie vom „christlichen" Charakter oder von der „christlichen" Grundlage von Schule und Erziehung.

Einige solcher Wendungen aus den Schulartikeln der Landesverfassungen sind Erziehung der Jugend „in der Ehrfurcht vor Gott, im Geiste der christlichen Nächstenliebe" (Verfassung Baden-Württemberg Art. 12), Erziehung der Kinder „auf der Grundlage christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte" (ebd. Art. 16 Abs. 1), der „christliche Charakter der Volksschule" (ebd. Art. 16, Abs. 3), „Ehrfurcht vor Gott" (Verfassung Bayern Art. 131 Abs. 2); es ist die Rede von „Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse", nach denen die Schüler erzogen werden (ebd. Art. 135), oder von der „allgemein christlichen Grundlage" des bekenntnismäßig nicht gebundenen Unterrichts (Verfassung Bremen Art. 32 Abs. 1); die „Grundlage christlicher Bildungs- und Kulturwerte" erscheint in den Verfassungen von Nordrhein-Westfalen (Art. 12 Abs. 6) und des Saarlands (Art. 6 Abs. 2). „Christliche Gemeinschaftsschulen" werden in den Verfassungen von Baden-Württemberg (Art. 15 Abs. 1 und Art. 16 Abs. 1) und Rheinland-Pfalz (Art. 29 nach der Verfassungsänderung von 1970) genannt. In den Schulgesetzen der Länder werden im großen ganzen diese Wendungen wiederholt. Entsprechen aber diese normativen Aussagen noch der Wirklichkeit?

Die zitierten Verfassungstexte sind zumeist in den ersten Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs entstanden. Unter dem Eindruck der Ereignisse des Dritten Reichs wollten die verfassunggebenden Versammlungen verbindliche sittliche Orientierungsmarken in die Verfassungen von Bund und Ländern aufgenommen wissen, damit sich Ähnliches nicht wiederholen könne. Am deutlichsten ist diese Absicht im „Vorspruch" zur Bayerischen Verfassung zum Aus-

druck gekommen, wonach sich das bayerische Volk „angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen" geführt habe, eine demokratische Verfassung gegeben habe, um Frieden, Menschlichkeit und Recht dauernd zu sichern. Das Ansehen der Kirchen, die selbst unter der Diktatur verfolgt worden waren, galt so viel, daß man, wenn auch häufig erst nach langem Ringen, die Anerkennung der christlichen Grundlage von Bildung und Erziehung oder zunächst sogar auch die Bekenntnisschule in viele Verfassungen und Schulgesetze aufnahm.

Sozialer Wandel in der Bundesrepublik

Aber die Zustimmung zu einer christlichen Grundlage der Schule war von Anfang an geteilt. Tendenzen zu einer allmählichen Veränderung verstärkten sich in den folgenden Jahrzehnten. Sie hatten unterschiedliche Ursachen.

An erster Stelle wäre der schon länger wirksame Erosionsprozeß einer fortschreitenden Säkularisierung zu erwähnen. Er führte zu einem umfassenden Ausfall Gottes bzw. von Transzendenz für breiteste Kreise der Bevölkerung. Das gesellschaftliche und in zunehmendem Maß auch das private Leben wurde weitgehend religionsfrei. Die Folge davon ist unter anderem eine zunehmende faktische Bedeutungslosigkeit des Christentums.

Hand in Hand ging damit eine Pluralisierung der Weltanschauungen. Freiheit und Toleranz sicherten jedem die Möglichkeit, für sich selbst die Entscheidung über die Gestaltung seines Lebens zu treffen. Sie hatten aber auch zur Folge, daß nunmehr alle weltanschaulichen Aussagen, einschließlich der christlichen, gleich-gültig wurden. Keine konnte und durfte mehr einen Vorrang beanspruchen. Religiös-weltanschauliche „Letztbegründungen", die für alle verbindlich gelten sollten, verloren immer mehr an Überzeugungskraft.

Dieser Wandlungsprozeß ergriff, langsam zwar, aber unaufhaltsam, alle Lebensbereiche. Auch der Bereich des Rechts war davon nicht ausgenommen. So erfuhren Verfassungsaussagen „zeitgemäße Interpretationen", die die ursprüngliche Intention zumindest umdeuteten. Die Notwendigkeit zu solchen (Um-)Interpretationen ergab sich vor allem daraus, daß der Inhalt der Rechtsnormen nicht zuletzt von sich wandelnden gesellschaftlichen Gegebenheiten bestimmt wird, zu denen neben anderen auch (vorhandene oder nicht mehr vorhandene, wirksame oder nicht mehr wirksame) religiöse Vorstellungen zählen. Auch Interessengruppen nehmen Einfluß auf die Ausgestaltung von Rechtsnormen: Während eines Gesetzgebungsverfahrens findet ein Machtkampf zwischen verschiedenen Interessen statt; das verabschiedete Gesetz zeigt dann an, welche Vorstellungen und Auffassungen sich durchgesetzt haben.

Die Interessen selbst sind abhängig von sich langsam, aber stetig wandelnden geistigen Einflüssen, von Ideen und Weltanschauungen. Die Ursachen für diesen Wandel sind selbst wieder vielfältiger Art: Zum Teil sind es neue Fragestellungen (z. B. im Zusammenhang mit der Genforschung oder dem Euthanasieproblem), die ein wirkliches oder scheinbares Defizit in den überlieferten ethischen Vorstellungen offenbaren, zum Teil aber wirkt sich die nachlassende Plausibilität für die weltanschaulich-religiöse Begründung geltender Werte aus (z. B. bei der Beschränkung der Sexualität auf den Raum der Ehe oder der Unauflöslichkeit der Ehe); auch werden aus bestimmten Werten (etwa der Freiheit oder der individuellen Selbstverwirklichung) immer weitere Schlußfolgerungen gezogen, die zur Verdrängung anderer Werte führen.

Diese und viele andere Ursachen rufen einen Wandel des moralischen Bewußtseins in der Gesellschaft mit den entsprechenden Auswirkungen auf Gesetzgebung und Rechtsprechung hervor; man denke nur an die Familienrechtsreform, an die schrittweise, wenn auch noch nicht endgültig durchgesetzte rechtliche Gleichstellung der außerehelichen Lebensgemeinschaften mit der Ehe, die Einstellung zur Homosexualität, oder das Problem der Abtreibung. Auffällig ist dabei die Tatsache, daß sogenannte „vernünftige" Argumente wie etwa dies, daß der Schutz des menschlichen Lebens auch für das noch ungeborene menschliche Wesen gelte, keinerlei Wirkung mehr zu zeigen scheinen.

Je mehr die Plausibilität „christlicher" Argumente nachläßt, um so weniger können sie sich behaupten und um so mehr werden sich andere Anschauungen durchsetzen. Man mag zwar, die Situation verharmlosend, der Meinung sein, die Bevölkerung lebe trotz ihrer bewußtseinsmäßigen und faktischen Loslösung vom Christentum „auch dort, wo das Wissen darum längst aus dem Bewußtsein geschwunden ist, auf vielfältige Weise aus christlichen Herkünften", und diese „Herkünfte" prägten noch sehr deutlich erkennbar das Ethos[1]. Aber die tatsächliche Entwicklung zeigt doch eher, daß diese Prägung immer schwächer wird und daß sich Ethos und Rechtsprechung nicht mehr von diesen „christlichen Herkünften" prägen lassen wollen.

Die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts von 1975 und ihre Konsequenzen

Vor dem Hintergrund des skizzierten Wandels sind die Entscheidungen des Bundesverfassungsgrichts vom 17. Dezember 1975 zur Frage der Verfassungsgemäßheit einer „christlichen Gemeinschaftsschule" zu verstehen und zu beurteilen[2]. Das Gericht hatte zu entscheiden, ob die „christliche Grundlage" einer staatlichen Schule bzw. eine „christliche Gemeinschaftsschule" mit dem Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit und dem sich daraus ergebenden To-

leranzgebot zu vereinbaren seien. Der in diesem Zusammenhang bedeutsame vierte Leitsatz der Entscheidung lautet:

„Eine Schulform, die weltanschaulich-religiöse Zwänge soweit wie irgend möglich ausschaltet sowie Raum für eine sachliche Auseinandersetzung mit allen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen – wenn auch von einer christlich bestimmten Orientierungsbasis her – bietet und dabei das Toleranzgebot beachtet, führt Eltern und Kinder, die eine religiöse Erziehung ablehnen, nicht in einen verfassungsrechtlich unzumutbaren Glaubens- und Gewissenskonflikt."

Die Entscheidung enthält im Begründungsteil noch einige Kriterien, die bei der Gestaltung dieser Schule zu beachten sind. Wenn auch „die Einführung christlicher Bezüge ... nicht schlechthin verboten ist", so darf doch „die gewählte Schulform, soweit sie auf die Glaubens- und Gewissensentscheidungen der Kinder Einfluß gewinnen kann, nur das Minimum an Zwangslementen enthalten". Sie darf „keine missionarische Schule sein und keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte beanspruchen, sie muß auch für andere weltanschauliche und religiöse Inhalte und Werte offen sein". „Das Erziehungsziel einer solchen Schule darf – außerhalb des Religionsunterrichts, zu dessen Besuch niemand gezwungen werden kann – nicht christlich konfessionell fixiert sein." Die Bejahung des Christentums „bezieht sich in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, nicht auf die Glaubenswahrheit"; darin liege die Legitimation gegenüber dem Nichtchristen.

Gegenüber diesen Negativkriterien wird positiv festgehalten, daß eine solche Schule Raum biete für eine „Konfrontation mit einem Weltbild, in dem die prägende Kraft christlichen Denkens bejaht wird", und für eine „sachliche Auseinandersetzung mit allen weltanschaulich-religiösen Auffassungen, wenn auch von einer bestimmten weltanschaulichen Orientierungsbasis her".

Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zieht für die Staatsschule die rechtlichen Konsequenzen aus dem in unserer Gesellschaft weit fortgeschrittenen Wandlungsprozeß und der Säkularisierung, die sich in der Emanzipation des Denkens und Handelns breitester Krise von einer christlichen Grundlage äußert. Sie läuft auf die Aussage hinaus: Bejahung des Christentums als *Glaubenswahrheit: nein;* Bejahung des Christentums als *Kulturgut: ja.* Das heißt: Weil das Christentum unsere Kultur entscheidend geprägt hat, kann es zu Recht als „verbindliche Grundlage der schulischen Erziehung" angesehen werden.

Verfassungsbestimmungen und Vorschriften in Schulgesetzen der Länder mit „theonomen und christlichen Erziehungszielen" sind ebenso wie die „christliche Gemeinschaftsschule" mit dem Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu vereinbaren, aber nur bei „einer verfassungskonformen Interpretation, die einer Umdeutung dieser Vorschriften zumindest nahekommt" [3]. Noch deutlicher formuliert Ludwig Renck diesen Sachverhalt: Das Bundesverfassungsgericht habe „das ‚Christliche' der Gemeinschaftsschule in einem Maße säkulari-

siert, daß die Religionsfreiheit dadurch nicht mehr verfassungswidrig eingeschränkt werden kann". Renck argumentiert vom Verständnis von Schule als einer bekenntnisneutralen Einrichtung her und leitet daraus ab, daß die Schule auch „keinen religiösen Auftrag" habe. Er geht aber noch weiter: Aus der umfassenden staatlichen Schulhoheit nach Art. 7 Abs. 1 GG, die nicht nur das Recht des Staates begründet, die Schule zu gestalten, sondern auch seine Pflicht zum Ausdruck bringt, sich der Schule anzunehmen, folgert er, „daß gesellschaftliche Gruppen (jedenfalls eigenverantwortlich) nicht am Unterricht an den staatlichen (Volks-)Schulen beteiligt werden dürfen. Ebenso darf sich der Staat nicht einseitig an den Erziehungsvorstellungen solcher Bildungsträger orientieren oder ihre Beachtung im Schulunterricht vorschreiben." Eltern könnten daher (aufgrund von Art. 6 Abs. 2 GG, der das Grundrecht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder schützt) alle Erziehungseinflüsse abwehren, die vom Auftrag der Schule nach Art. 7 Abs. 1 nicht gedeckt seien. „Wenn und so weit also der Staat an seinen Schulen Einwirkungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Bildungsträger zuläßt oder duldet, verletzt er das Grundrecht aus Art. 6 II GG."[4]

Renck hat dabei unter anderem die vom Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz, Kardinal Friedrich Wetter, und vom Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Hanselmann, herausgegebenen „Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse an Grund-, Haupt- und Sondervolksschulen" in Bayern im Auge. Diese sind gemäß einer Bekanntmachung des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus „als Konkretisierung der genannten Verfassungsbestimmung (gemeint ist Art. 135) der pädagogischen Umsetzung des Verfassungsauftrags zugrunde zu legen".

Renck unterscheidet deutlich zwischen dem Staat, der keinerlei weltanschaulich orientierte Erziehungsziele anstreben darf, und anderen „gesellschaftlichen Bildungsträgern" (z. B. den Kirchen). Es sei nicht zulässig, daß der Staat sich deren Erziehungsziele zu eigen mache.

Diese Argumentation macht radikal ernst mit einer totalen Trennung von Staat und Kirche im Bereich der Schule (vom Religionsunterricht abgesehen). Demgegenüber setzte der Bayerische Verfassungsgerichtshof am 2. Mai 1988 andere Akzente. Das Gericht hatte zu prüfen, ob das schulische Bildungsziel „Ehrfurcht vor Gott" in Widerspruch zu anderen Normen der Bayerischen Verfassung stehe. Das Gericht verneinte dies. Es erkannte zwar „hier ein Spannungsverhältnis zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit", das „nach dem Prinzip der Konkordanz" zwischen den verschiedenen Grundrechten gelöst werden müsse. Dann aber erklärte es: „Das Grundrecht der negativen Religionsfreiheit gewährleistet keinen Anspruch darauf, daß die Schule außerhalb des Religionsunterrichts von vorneherein auf das Erziehungsziel der Ehrfurcht vor Gott verzichtet, um den dieses Ziel ablehnenden Eltern und Schülern eine Auseinandersetzung

damit zu ersparen. Die Ausschaltung aller weltanschaulich-religiösen Bezüge würde die weltanschaulichen Spannungen und Gegensätze nicht neutralisieren, sondern diejenigen Eltern und Schüler in ihrer Glaubensfreiheit benachteiligen, die das Erziehungsziel Ehrfurcht vor Gott bejahen." Es folgte der Hinweis auf die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, wonach die Schule nicht missionarisch wirken und die Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte nicht für alle festlegen dürfe[5].

Renck und der Bayerische Verfassungsgerichtshof zitieren in ihren Argumentationen jeweils die Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts von 1975. Sie stimmen darin überein, daß die staatliche Schule die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie das Toleranzgebot respektieren müsse, daß die Schule nicht missionarisch sein und keine Verbindlichkeit für Glaubensinhalte beanspruchen dürfe. Sie unterscheiden sich darin, daß Renck „Erziehungsvorstellungen" gesellschaftlicher Bildungsträger (wie zum Beispiel das Bildungsziel „Ehrfurcht vor Gott" der christlichen Kirchen) im Sinn der negativen Religionsfreiheit aus dem Unterricht verbannt wissen will, weil die staatliche Schule nach ihrem Selbstverständnis bekenntnisneutral sei und keinen religiösen Auftrag habe, während das Bayerische Verfassungsgericht die Spannung von negativer und positiver Religionsfreiheit anerkennt und bei Wahrung der Glaubens- und Gewissensfreiheit zugunsten der letzteren entscheidet.

Der Entwurf für ein Landesschulgesetz, den die Schulrechtskommission des Deutschen Juristentags im Jahr 1981 vorgelegt hat, zieht für mögliche künftige Schulgesetze aus der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts konkrete Folgerungen. In dem Entwurf ist nicht mehr von einer „christlichen Grundlage" der Schule die Rede, sondern davon, daß „die Schule ihre Aufgabe auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse" erfüllt (§ 4 Abs. 5). Dies besage, so wird erläuternd ausgeführt, „daß sich die Schule der Entwicklung der Wissenschaften nicht verschließen darf, sondern sie berücksichtigen muß. Erziehung und Unterricht sollen den Grundsätzen der Rationalität und Überprüfbarkeit – als allgemeinen Gesichtspunkten wissenschaftlicher Verfahrensweisen – entsprechen. Damit wird kein Gegensatz zu Religion und Weltanschauungen ... zum Ausdruck gebracht." Damit tritt an die Stelle des „Christlichen" die wissenschaftliche Rationalität als Grundlage der Schule, das „Christliche" selbst muß noch wegen der „Freiheit der Religion, der Weltanschauung, des Glaubens und des Gewissens" sowie wegen des elterlichen Erziehungsrechts geachtet werden (§ 4 Abs. 1)[6]. Die Akzentverschiebung ist unverkennbar.

Die Aussagen des Bundesverfassungsgerichts sind dahingehend verstanden worden, es „könnte auf ihrer Grundlage der Versuch unternommen werden, die Lehrpläne, vornehmlich für weltanschaulich sensible Fächer wie Deutsch, Geschichte, Gemeinschaftskunde, Geographie, Sexualkunde daran zu messen, inwieweit sie christliche Bildungs- und Erziehungselemente aufnehmen". Die Aus-

sage des Gerichts, die Bejahung des Christentums in den profanen Fächern beziehe sich „in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors", bedeutet nach dieser Interpretation der Rechtsprechung: „Die Lehrpläne sollen christliches Glaubensgut enthalten. Dies muß aber als solches in fachwissenschaftlich einwandfreier Weise kenntlich gemacht werden." [7]

Was bedeutet die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts für die Unterrichtspraxis?

Diese Interpretation der Argumente des Bundesverfassungsgerichts ist allerdings für die Unterrichtspraxis wenig hilfreich. Denn es ist schwer zu definieren, was spezifisch „christliche Bildungs- und Erziehungselemente" sind. Und: Gibt es solche nur „vornehmlich für weltanschaulich sensible Fächer"? Die Bedeutung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts für den konkreten Unterricht wird klarer, wenn man versucht, die Kriterien des Gerichts auf die Unterrichtspraxis zu übertragen.

Der eigentliche Kern des Problems ist die Sorge vor geistiger Bevormundung. Es wird befürchtet, es könne Zwang ausgeübt werden, eine bestimmte Religion oder Weltanschauung anzunehmen, oder man könne „missioniert" werden. Aber diese Sorge gilt nicht nur im Hinblick auf christliche Aussagen, sondern auch für jede andere Weltanschauung oder politische Ideologie in gleicher Weise.

Glaubensaussagen, christliche Glaubensinhalte im strengen Sinn des Wortes sind Gegenstand des Religionsunterrichts, „zu dessen Besuch niemand gezwungen werden kann". Es handelt sich um Aussagen über Gott, Jesus Christus und sein Erlösungswerk, über die Kirche, über die Gestaltung des Lebens aus dem Glauben. Hier muß man jedoch unterscheiden zwischen einer Vermittlung von Glaubenswissen und der Katechese, deren Ziel die freie Annahme des christlichen Glaubens ist.

In den sogenannten profanen Fächern aber liegen „Glaubensinhalte" und „christliche Bezüge" nicht schon oder nicht erst dann vor, wenn die Unterrichtsthemen dem Alten oder Neuen Testament oder der Kirchengeschichte entnommen sind. Glaubensinhalte können auch dann tangiert sein, wenn sie nicht sofort als solche erkennbar sind, wenn weder das Wort „Gott", „christlich" noch andere religiöse Begriffe vorkommen, etwa in der Literatur oder in den modernen Naturwissenschaften. Die profanen Fächer vermitteln zunächst Fakten, Aussagen über Tatsachen, die aus sich heraus zumeist weder „christlich" noch „nichtchristlich" sind, sondern offen für eine Deutung. Sie erlangen ihre Bedeutung erst durch Einfügung in einen umfassenderen Rahmen, der den Schlüssel zu ihrem Verständnis enthält. Aber selbst Unterrichtsthemen, die aus dem engeren Umkreis der christlichen Überlieferung entnommen sind, können als „Kulturgü-

ter" behandelt werden, ohne daß dadurch irgend jemand in seinen Überzeugungen beeinträchtigt oder daß irgendein Zwang ausgeübt wird. Der Musik- oder Kunstunterricht, der Literatur- oder Geschichtsunterricht hat zwar nicht die Aufgabe des Religionsunterrichts, wohl aber soll er Anlaß und Raum zu einer Auseinandersetzung mit Auffassungen bieten, die von der christlichen abweichen.

Einer solchen Auseinandersetzung geht aber immer eine interpretierende Erschließung des Gegenstands voraus. Hier liegt das eigentliche Problem. Nicht der behandelte Gegenstand übt „Zwang" aus, sondern durch die Art seiner Erschließung kann die Schule Einfluß auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Schülers gewinnen. Eine Interpretation ist notwendigerweise standort- und wertgebunden. Der Unterrichtende muß also in der Lage sein, das Für und Wider unterschiedlicher Standorte darzustellen. Die Schule soll dem jungen Menschen helfen, sich in der pluralistischen Gesellschaft zurechtzufinden und zu einem eigenen Standort zu gelangen. Deshalb muß er die verschiedenen Möglichkeiten des Weltverständnisses kennenlernen. Zu diesen zählt auch die christliche Weise, Wirklichkeit zu sehen.

Bei den Naturwissenschaften (und den nach den Methoden der Naturwissenschaften vorgehenden Human- und Sozialwissenschaften) liegen die Verhältnisse komplizierter. Vordergründig hat es den Anschein, als seien die Naturwissenschaften weltanschaulich neutral, sie enthielten keine Glaubensaussagen. Dies ist aber nur die halbe Wahrheit. Die Naturwissenschaften haben es ausschließlich mit der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu tun und eröffnen daher keinen Zugang zur religiösen Wirklichkeit. Daher können im Bereich der Naturwissenschaften keine religiösen Aussagen vorkommen, aber andererseits entsteht dadurch leicht der Eindruck, die von den empirischen Wissenschaften vermittelte Wirklichkeit sei die ganze Wirklichkeit. Denn der als legitim bezeichnete „methodologische Atheismus" gerät dann sehr rasch zu einem Atheismus schlechthin, wenn die Prinzipien der exakten Wissenschaften auf die Gesamtwirklichkeit übertragen und verabsolutiert werden. Der naturwissenschaftliche Unterricht vermittelt auf diese Weise ein Weltbild, das für sinnvolle religiöse Aussagen keinen Raum mehr läßt.

Stellvertretend für viele sei der Biologie Franz M. Wuketits genannt, der durch die moderne Biologie ein „modernes Weltbild" signalisiert sieht, nach dem das menschliche Erkenntnisvermögen, das Denken selbst, das dem Menschen eigene „geistige Leben" zurückzuführen sei auf die im letzten materiellen Vorgänge der Evolution[8]. Auf derselben Linie liegt es, wenn der englische Physiker Stephen Hawking die Vorstellung von einer unendlichen Raumzeit ohne Grenze entwickelt, in dem das Universum weder einen Anfang noch ein Ende habe, und dann fragt: „Wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?"[9] Solche in Frageform gekleidete Aussagen lassen sich mit den Methoden der Naturwissenschaften weder

beweisen noch widerlegen; sie sind Deutungen weltanschaulicher Art, die von der metaphysischen Auffassung ausgehen, es gebe nur eine eindimensionale Wirklichkeit, die sich restlos auf Materie zurückführen läßt.

Hier stellt sich die Frage, ob die zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtete Schule ausschließlich ein solches Weltbild vermitteln darf. Warum soll eine christliche Deutung der Wirklichkeit die Glaubens- und Gewissensfreiheit beeinträchtigen, eine atheistisch-materialistische dagegen nicht? Der hier ausgeübte „Zwang" ist subtil, da er sich hinter scheinbar sicheren wissenschaftlichen Erkenntnissen verbirgt, während „die empirische Basis der objektiven Wissenschaft nichts ‚Absolutes'" ist, sie aber einem Pfeilerbau in einem „Sumpfland" gleicht, „dessen Pfeiler sich von oben her in den Sumpf senken" [10]. Auch wäre mit Carl Friedrich von Weizsäcker entgegenzuhalten, daß das physikalische Weltbild nicht Unrecht habe mit dem, was es behaupte, sondern mit dem, was es verschweige, und daß der Wissenschaft zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit das philosophische Weiterfragen fehle [11].

Dies führt zu denselben Konsequenzen wie bei den Geisteswissenschaften. Der Schule ist es nicht erlaubt, nur eine der möglichen Wirklichkeitsdeutungen ihrem Unterricht zugrunde zu legen. Auch das sogenannte wissenschaftliche Weltbild, für das nur wirklich ist, was auf die Weise der empirischen Wissenschaften erfaßt werden kann, ist eine solche Deutung, letztlich ein Glaube. Für ihn müssen die Aussagen des Bundesverfassungsgerichts in analoger Weise gelten: Die Schule darf nur ein Minimum an Zwangselementen anwenden, sie darf keine Verbindlichkeit für diese Deutung beanspruchen und muß Raum bieten für eine sachliche Auseinandersetzung mit anderen weltanschaulichen Auffassungen und Deutungen der Wirklichkeit (z. B. der christlichen).

Ist die Rede von einer „christlichen Grundlage" der Schule noch vertretbar?

Kann man nach alledem noch von einer „christlichen Grundlage" der Schule sprechen oder sollte man nicht ehrlicherweise auf diesen Begriff verzichten? Ehe man diese Frage beantworten kann, muß gefragt werden, welchen Sinn das Wort „Grundlage" hat. Es bedeutet sicher nicht, daß jeder Unterricht, alle seine Themen und die Art ihrer Erschließung allein vom christlichen Gedankengut bestimmt sind. Wohl aber bestimmt eine Grundlage entscheidend die Gestalt des Überbaus, und eine Veränderung oder gar Zerstörung des Fundaments verändert oder zerstört auch den Überbau. Der Überbau, der auf dieser Grundlage errichtet ist und unsere gesamte heutige Kultur umfaßt, enthält allerdings auch Elemente, Bausteine von anderer, nichtchristlicher Herkunft. Daher läßt der gesamte Bau oft die Grundlage nicht mehr in allen ihren Einzelheiten und in voller Reinheit erkennen. Wenn also in Schule und Unterricht nicht in jedem Augen-

blick der „christliche" Aspekt artikuliert wird, so heißt das doch nicht, daß das Gebäude eine andere Grundlage erhalten haben muß. Wohl aber kommt es darauf an, sich immer wieder der Grundlage und damit auch der Standfestigkeit des gesamten Gebäudes zu versichern.

Wie kann sich nun angesichts der restriktiven Rahmenbedingungen des Bundesverfassungsgerichts eine „christliche Grundlage" der Schule im einzelnen auswirken? Sicher nicht in erster Linie durch besondere, spezifisch „christlich" erscheinende Unterrichtsgegenstände. Denn es ist fraglich, wie nicht zuletzt die Diskussion um die „christliche Literatur" gezeigt hat, ob solche im strengen Sinn „christlichen Unterrichtsgegenstände" überhaupt benannt werden können. Die christliche Prägung wird auch nicht dadurch sichtbar gemacht, daß „profane" Unterrichtsgegenstände nachträglich „christlich" überhöht werden. Um die „christliche Grundlage" sichtbar werden zu lassen, müssen andere methodische und didaktische Wege beschritten werden.

Der „prägende Kultur- und Bildungsfaktor", der nach Aussage des Bundesverfassungsgerichts die Bejahung des Christentums in der Schule legitimiert, muß umfassender und tiefer gesehen werden: Er besteht in einer letztlich im Christentum gründenden Weise, Wirklichkeit zu sehen, sich in ihr zu verhalten und sie zu gestalten. Diese Sehweise hat das heutige Welt- und Menschenverständnis maßgeblich beeinflußt und bestimmt, auf sie gehen die großen Leistungen des abendländischen Kultur- und Geisteslebens zurück. Hierzu sollen einige wenige Grundsätze genannt werden.

1. *Wirklichkeit sehen*

Grundlegend für jede Erkenntnis der Wirklichkeit ist die Anerkennung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten", von der das Zweite Vatikanische Konzil gesprochen hat. Aber, um einen Ausspruch des Nobelpreisträgers Ilya Prigogine zu zitieren, „die Realität (ist) zu reich und in ihren Umrissen zu komplex, als daß eine einzige Lampe Licht auf sie werfen könnte" [12]. Damit ist gemeint, daß zur Erschließung der ganzen Wirklichkeit unterschiedliche Methoden, unterschiedliche Zugänge notwendig sind. Denn Wirklichkeit ist mehr als ihre Oberfläche.

Zu den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, gehört zum Beispiel, daß die Wirklichkeit nicht mehr nur eindimensional gesehen werden kann. Damit werden zugleich die Grenzen einer rein wissenschaftlichen Erfassung der Wirklichkeit, nämlich der empirisch-rationalen Vorgehensweise sichtbar, ohne daß die Berechtigung dieser Methode selbst in Frage gestellt wird. Aber sie versagt vor der Frage nach dem, was der Mensch zu tun und zu lassen hat, vor der Werthaftigkeit der Wirklichkeit und damit in den Fragen des sittlichen Handelns, sie versagt vor dem ästhetischen Aspekt der Wirklichkeit und sie versagt vor der Wahrheitsfrage, der Frage nach Grund und Ziel, nach dem Sinn der Wirklichkeit im

Ganzen. „Wirklichkeit sehen" heißt also, ihre Mehrdimensionalität wahrzunehmen lernen, heißt erkennen, daß das Bemühen um empirische Erkenntnis der Wirklichkeit an kein Ende kommt und so einen „letzten Geheimnisgrund der Wirklichkeit" [13] offenbart.

Ein weiterer Grundsatz besagt, daß bei der Darstellung der Wirklichkeit im Unterricht nicht die negativen Aspekte im Vordergrund stehen dürfen. Dies ist gewiß eine gewagte Aussage angesichts des Schocks von Tschernobyl, der Ökokrise, des „Leidens am sinnlosen Leben" (Victor E. Frankl), einer verbreiteten Resignation und modischen Tristesse. All dies findet seit Jahren seinen Niederschlag auch in der modernen Literatur, die zum überwiegenden Teil „De-profundis-Literatur" ist und die gerade auf junge Menschen in der Pubertät einen nachhaltig prägenden Einfluß ausübt. Aber Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, Resignation und Tristesse sind mit einem christlichen Welt- und Menschenverständnis im letzten unvereinbar und dürften daher auch nicht den Unterricht einer Schule kennzeichnen, die auf einer „christlichen Grundlage" unterrichtet. Daß damit die negativen Seiten nicht verharmlost oder gar geleugnet werden, muß nicht eigens betont werden. Werden dagegen ständig die negativen Seiten der Wirklichkeit vermittelt und reflektiert, gehen mit Sicherheit auch jede Lebensfreude und das Bewußtsein verloren, das ganze Leben, die Wirklichkeit überhaupt habe einen Sinn. Damit schwinden aber auch Antrieb und Kraft, sich für eine Veränderung der Wirklichkeit zum Guten hin einzusetzen. Letzte Grundlage und Berechtigung für diese Sehweise ist das positive Welt- und Menschenverständnis des Christentums.

2. *Sich in der Wirklichkeit verhalten*

Die kognitive Erschließung der Mehrdimensionalität der Wirklichkeit durch die Schüler setzt aber voraus, daß sie die „christliche Grundlage" der Schule, wie sie durch die Tradition vorgegeben, in unserer Erfahrungswelt immer noch greifbar und in Verfassungs- und sonstigen Rechtsvorschriften festgeschrieben ist, auch in der Praxis als etwas Lebendiges erfahren. Die „christliche Grundlage" wird am deutlichsten sichtbar in einem vom Geist der „Ehrfurcht und Nächstenliebe, Achtung und Duldsamkeit, Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit" [14] geprägten Unterricht. Dies gilt zunächst vom Verhalten der an der Schule unterrichtenden und erziehenden Lehrkräfte. Ihr Ziel muß es sein, durch ihr eigenes Beispiel die Schüler zu einer gleichen Einstellung und Haltung anzuregen. Achtung der Schülerpersönlichkeit etwa, deren letzte Begründung in ihrer Gottebenbildlichkeit zu sehen ist, zeugt auch dann noch von dieser Grundlage und ihrer fortwirkenden Kraft, wenn sie nicht immer bewußt vor Augen steht. Eine Schule „auf christlicher Grundlage", die dieser Tradition verpflichtet ist, kann nicht darauf verzichten, in dem vom Bundesverfassungsgericht vorgegebenen Rahmen auf diese Grundlage hinzuweisen und sie so weiter wirksam werden zu lassen.

3. *Die Wirklichkeit gestalten*

Wirklichkeit wird gestaltet durch verantwortliches, sittliches Handeln, das allen Menschen, unabhängig von ihrer Glaubensüberzeugung, aufgetragen ist. Verantwortliches Handeln setzt aber Einsicht in seine Gründe voraus, muß also rational begründbar sein. Normen stehen daher grundsätzlich der vernünftigen menschlichen Einsicht offen. Insofern kann man nicht von einem „Proprium der christlichen Ethik" sprechen, so, als ob es spezielle Gebote oder Verbote gebe, die nur für den Christen auf Grund der Offenbarung erkennbar und somit nur für ihn verpflichtend seien.

Da aber die menschliche Vernunft auf einem vorrationalen Fundament aufruht, das die Einsehbarkeit rationaler Argumente beeinträchtigen kann, bleibt eine rationale Auseinandersetzung mit dem Ziel eines Konsenses unausweichlich. Dabei kommt es darauf an, einsichtig zu machen, daß die sich aus dem Evangelium ergebenden Konsequenzen keine Verfremdung des Menschseins bedeuten, sondern auf seine Vollendung zielen.

Wie also die Schule ihrem Unterricht nicht ein einziges Weltbild zugrunde legen darf – etwa nur das wissenschaftlich-materialistische oder nur das christliche –, sondern Raum bieten muß für eine geistige „Auseinandersetzung mit allen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen, wenn auch von einer christlich bestimmten Orientierungsbasis her", so muß es die Schule ebenso ermöglichen, unterschiedliche ethische Konzepte, deren Begründungen und Auswirkungen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Der Schüler muß zum Beispiel fragen lernen, ob eine „Heuristik der Furcht" (Hans Jonas) oder gar eine Ethik der Furcht die Natur einschließlich des Menschen besser vor weiterer Zerstörung durch den Menschen schützen kann als eine Ethik der Ehrfurcht vor der Schöpfung. Er muß die Argumente kennen und beurteilen können, die bei einer Güterabwägung zwischen dem Schutz des menschlichen Lebens von Anfang an und dem Selbstbestimmungsrecht der Frau für den einen oder den anderen Wert den Ausschlag geben. Zu diesen Argumenten gehören auch diejenigen, die in einer „vom Glauben erleuchteten Vernunft" begründet sind und die unser Denken und Bewußtsein geprägt und unsere Kultur wesentlich geformt haben.

Glaube kann nicht durch Zwang weitergegeben oder vermittelt werden, er setzt eine freie Entscheidung des Menschen voraus. Ein Unterricht, der sich an den genannten Grundsätzen orientiert, ist offen, das heißt er vermittelt ein Weltbild, das zwar nicht zwangsläufig zu einer christlichen Deutung der Wirklichkeit führt, das aber für sie offen ist. Ein solcher Unterricht ist weder „missionarisch" noch „christlich-konfessionell fixiert", er enthält keinerlei Zwangselemente und beansprucht keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte. Durch diese Offenheit ist die Voraussetzung gegeben, daß im Sinn der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts eine „sachliche Auseinandersetzung mit allen weltan-

schaulich-religiösen Auffassungen" stattfinden kann, die dann die freie Entscheidung für oder gegen die Annahme des christlichen Glaubens ermöglicht.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die „christliche Grundlage" der Schule besteht nicht darin, daß vermeintlich „christliche" Unterrichtsgegenstände mit dem verbindlichen Anspruch von Glaubenswahrheiten vorgetragen werden, sondern darin, daß sie die Wirklichkeit so offen vermittelt, daß auch ihr christliches Verständnis möglich wird. Nicht sogenannte christliche Inhalte sind gefordert, sondern ein Unterricht nach den drei genannten Prinzipien, die die Möglichkeit eröffnen, Inhalte auch christlich sehen zu lernen. Denn – so nochmals das Bundesverfassungsgericht – die christliche Gemeinschaftsschule ist keine wertneutrale Schule, sondern eine solche, in der die christlichen Bildungs- und Kulturwerte nicht nur im Sinn eines unverbindlichen Kulturchristentums Platz haben.

Wenn also die Schule auf christlicher Grundlage beruhen soll, dann setzt dies voraus, daß sich die Schüler mit dieser christlichen Tradition auch in ausreichendem Maß vertraut machen können. Die „Konfrontation mit einem Weltbild, in dem die prägende Kraft christlichen Denkens bejaht wird", von der das Bundesverfassungsgericht gesprochen hat, macht ebenfalls eine vorurteilsfreie Vermittlung dieses Weltbilds unabdingbar. Wo dies nicht geschieht oder wo der politische Wille dazu nicht mehr vorhanden ist, weil christliches Denken seine Überzeugungskraft verloren, hat, wäre es in der Tat besser und ehrlicher, man würde auf das Attribut „christlich" im Zusammenhang mit öffentlicher Schule, Erziehung und Bildung endgültig verzichten.

ANMERKUNGEN

[1] D. Seeber, Hat das Christentum Zukunft?, in: HK 45 (1991) 200. [2] BVerfGE 41, 29ff.

[3] H. U. Evers, Die Befugnis des Staates zur Festlegung von Erziehungszielen in der pluralistischen Gesellschaft (Berlin 1979) 77f.

[4] L. Renck, Verfassungsprobleme der christlichen Gemeinschaftsschule, in: Neue Zschr. f. Verwaltungsrecht (1991) H. 2, 116f.

[5] Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs vom 2. 5. 1988, zit. n. NJW (1988) 3141f.

[6] Dt. Juristentag, Schule im Rechtsstaat, Band 1. Entwurf für ein Landesschulgesetz (München 1981) 66, 153f.

[7] R. Wimmer, Christsein in öffentlicher Schule. Rechtliche Grundlagen christlicher Schulen in NRW, Rheinland-Pfalz und Saarland, in: Erziehen heute 4 (1988) 5.

[8] F. M. Wuketits, Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie (Darmstadt 1984) 4.

[9] St. W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums (Reinbek 1988) 179. [10] K. R. Popper, Logik der Forschung (Tübingen [7]1982) 75f.

[11] C. F. v. Weizsäcker, Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild, in: Zum Weltbild der Physik (Stuttgart [12]1976) 25; ders., Gottesfrage und Naturwissenschaften, in: Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen (München 1978) 167.

[12] I. Prigogine, I. Stengers, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftl. Denkens (München 1981) 237.

[13] A. Portmann, Metamorphose der Tiere, in: Biologie und Geist (Freiburg 1956) 218; suhrkamp-Tb. 124 (1973) 257. [14] Hessische Verfassung, Art. 56 Abs. 4.

UMSCHAU

Fürst Löwenstein, die Haider Thesen und Rerum novarum

Die industrielle Revolution und deren unerwünschte Konsequenzen, die wir gemeinhin als „soziale Frage" bezeichnen, bestimmten über weite Teile Europas die wirtschaftliche und auch gesellschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts in einer für den heutigen Menschen schwer vorstellbaren Weise. Bei der Suche nach einer Antwort auf die brennenden sozialen Probleme wie Arbeitslosigkeit, Massenarmut oder gesellschaftliche Entwurzelung kam man in Kreisen der deutschen katholisch-sozialen Bewegung nach jahrzehntelangen Kontroversen um ständischen Konservatismus, liberalistischen Kapitalismus und marxistischen Sozialismus einer Antwort langsam näher: nicht Sanierung einer ständisch geprägten Gesellschaftsordnung, sondern Akzeptanz der neuen Entwicklung, nicht Dominanz des Kapitals, sondern eine dienende Wirtschaft für den Menschen, nicht Parolen um Klassenkampf und Revolution, sondern Integration der Arbeiter in die Gesellschaft.

Zu dieser Zeit, als die deutschen Katholiken im öffentlichen Leben und in der politischen Szene unterrepräsentiert waren, weil die deutschen Königreiche – bis auf Bayern und Sachsen – von evangelischen Monarchen regiert wurden, war der Katholik Karl Heinrich Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg (1834–1921) eine Persönlichkeit hervorragender Bedeutung und weitreichender Initiativen. Folgenreicher als seine parlamentarische Tätigkeit war die seit den 60er Jahren führende Position in der katholisch-sozialen Bewegung. Hier setzte er sich auf innenpolitischem Gebiet für die Verteidigung der Rechte deutscher Katholiken ein. Dabei vermochte er seit 1868 als Vorsitzender des Zentralkomitees der katholischen Vereine Deutschlands sowie seit 1872 als Leiter des Kommissariats der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands (später einfach: Katholikentag) die katholische Position erfolgreich zu stärken.

Konservatives Denken und ständischer Dünkel haben Löwenstein jedoch nicht daran gehindert, die Zeichen der Zeit in der rechten Weise zu analysieren: Industrialisierung und Demokratisierung erwiesen sich als unaufhaltsam, die ständische Gesellschaft ging ihrer Auflösung entgegen. Frühe Kontakte zum „sozialen Bischof" Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) oder zum Freiherrn Karl von Vogelsang (1818–1890), der führenden Gestalt in der katholisch-sozialen Bewegung Österreichs, schärften den Blick für die soziale Frage.

1882 beauftragte die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (bzw. der Katholikentag) in Frankfurt ihren Präsidenten Löwenstein, „hervorragende Sozialpolitiker zu einer Beratung über Wucher, Arbeitslohn und Grundentlastung" einzuladen. Bereits im Juni des folgenden Jahres bat der Fürst ein großenteils aus konservativen Politikern bestehendes Komitee auf sein Schloß Haid in Nordböhmen. Neben dem Reichstagsabgeordneten Franz Hitze (1851–1921) nahm auch von Vogelsang maßgeblich an den Beratungen teil. Nach vier Tagen intensiven Konferierens verabschiedete man die sogenannten *Haider Thesen* zum einen über die Arbeiterfrage, zum anderen über die dazu in enger Beziehung stehende Handwerkerfrage.

Die den Arbeitsvertrag betreffenden Formulierungen wenden sich strikt gegen das bindungslose Prinzip der Vertragsfreiheit, das den Beginn des 19. Jahrhunderts kennzeichnete. Die Arbeit ist keine Ware, über die per „Kauf und Verkauf" bestimmt werden kann, sie ist vielmehr die „sittliche Betätigung der menschlichen Kraft", die „nicht in das Eigentum eines anderen übertragen werden kann". Der Arbeitsvertrag soll auf gesetzlicher Basis geregelt und nicht als „Mietvertrag", sondern als „Lohnvertrag" aufgefaßt werden. Dabei versteht sich der Lohn als „Äquivalent alles dessen..., was der Arbeiter dafür bietet". Die Kategorie der „Gerechtigkeit" soll beim Bemessen der Lohnhöhe helfen. Drei

heute noch maßgebliche Eckwerte des gerechten Lohns werden bereits von den Haider Thesen formuliert: Lohn als Lebensgrundlage zur Existenzsicherung, Lohn als Basis des Familienunterhalts und Lohn als Quelle für Sparguthaben.

Zur praktischen Durchsetzung empfiehlt das Komitee die Schaffung einer „korporativen Organisation der Großindustrie" und die Einrichtung eines „korporativen Versicherungswesens ... als praktisches Mittel, diese korporative Organisation anzubahnen". Die Arbeiter der Großindustrie sollen sich „stufenweise" gliedern. Das Komitee spricht von einer Lehr- bzw. Ausbildungszeit, vom Schutz vor Rückstufung des geschulten Arbeiters und fordert „Arbeiterkammern der allgemeinen wirtschaftlichen Interessenvertretung" der Lohnabhängigen.

Um den drohenden Verfall des Handwerks und dessen Proletarisierung aufzuhalten, schlagen die Haider Thesen zwei sich ergänzende Lösungswege vor: Der eine führt über ein funktionsfähiges Innungswesen, der andere über staatspolitische Maßnahmen und Förderungen.

1. Die Innung soll sich durch die Errichtung von „Handwerksgerichten" und „Handwerkskammern" strukturieren, und ihr sollen alle Meister, Gesellen und Lehrlinge angehören. Neben der Überwindung „materialistischer Anschauungen" sowie der Rückführung zur religiösen Grundeinstellung bestimmen die „Hebung des Standesbewußtseins, Obsorge für die Solidität der von Innungsmeistern erzeugten Produkte, Regelung der Beziehungen der Lehrlinge, Gesellen und Meister untereinander und zur Innung, Fürsorge für die eigenen Notleidenden (sowie) die Errichtung von gewerblichen Fachschulen" den Aufgabenbereich der Innung.

2. Der Staat hat nach den Beschlüssen von Haid die Aufgabe, durch kuratives Handeln das Arbeiten der Innung zu unterstützen: Auf flankierende rechtliche Maßnahmen wie etwa die „Einführung der obligatorischen Sonn- und Feiertagsruhe, Erlaß eines Markenschutzgesetzes..., gesetzliche Regelung des Submissionswesens..., Regelung der Absatzverhältnisse" soll er sich beschränken. Auch karitatives Eingreifen durch Vereinsförderung oder die „Errichtung von Lehrlingsanstalten und Gesellenhospizen", die auch der Gemeinschaft und „religiösen Entwicklung" der Innungsangehörigen dienen sollen, macht den staatlichen Aufgabenbereich aus.

Der geistige Aufbruch, der durch diese bahnbrechenden Thesen eingeleitet wurde und die Wegrichtung zu mehr sozialer Gerechtigkeit weisen konnte, war zweifellos erheblich. Wenn auch manche praktische Forderung unrealistisch erscheinen mochte und zu weit ging (wie etwa der alleinige Produktabsatz der Innung durch die Meister), so lag das Verdienst der Haider Thesen noch in einem anderen, vielleicht viel bedeutenderen Aspekt: Von katholischer Seite begriff man die soziale Frage lange als eine solche der Seelsorge, der Caritas, meinte man, durch helfende Anstrengung die Folgen der sozialen Unrechtssituation beseitigen zu können, bis man erkannte – nicht zuletzt eben durch die Haider Thesen –, daß die Probleme durch Strukturerneuerungen verändert werden müßten.

Wie aber kam es zu einem Einfluß der Haider Thesen auf die von Papst Leo XIII. am 15. Mai 1891 veröffentlichte Arbeiterenzyklika *Rerum novarum*, durch die das Fundament einer christlichen Gesellschaftslehre gelegt wurde?

Bereits seit 1883 bestand in Freiburg (Schweiz) als internationaler Verband Deutschlands, Österreichs, Frankreichs, Italiens, Belgiens und der Schweiz die Katholische Vereinigung für soziale und volkswirtschaftliche Studien, die sogenannte Union de Fribourg, deren Ehrenpräsident Fürst Löwenstein war. Teil dieser Organisation wurde die aus dem Haider Komitee hervorgegangene Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker. Durchaus darf die Union als ein vorbereitendes Gremium im Blick auf Rerum novarum verstanden werden. Das hier erarbeitete Sozialprogramm wurde unmittelbar an die römische Kurie zur Kontrolle und Überprüfung weitergeleitet. Liest man dessen Themen und Thesen, die um die Lohnfrage, die Rolle des Staates, die Sonntagsruhe, die Frauen- und Kinderarbeit oder die Versicherungsfrage kreisen, so ist die Wirkkraft der Haider Thesen, die von deutscher und österreichischer Seite um Fürst Löwenstein mit Nachdruck in die Beratungsarbeit eingebracht wurden, unverkennbar.

Besonderen Einfluß nahmen die Beschlüsse von Haid auf die päpstlichen Formulierungen in vier Punkten:

1. Hinsichtlich der Lohngerechtigkeit (vgl. RN 16f., 27, 33–38) macht der Papst (wie bereits die Haider Thesen) auf die gegenseitige Verpflichtung von Arbeitgeber und Arbeitnehmer aufmerksam. Bei Arbeitsbedingungen, die „über die Schranken des Vermögens" (RN 23) nicht hinauszugehen haben, „darf der Lohn nicht etwa so niedrig sein, daß er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft" (RN 25).

2. Der Papst verpflichtet den Staat zur Sozialpolitik (vgl. RN 26–29, 31, 38). Die „allgemeine Einrichtung der Gesetzgebung und Verwaltung" soll dem Nutzen der ganzen Bevölkerung und damit dem „Wohlergehen der Gemeinschaft wie der einzelnen" (RN 26) dienen. Eine staatliche Arbeitsschutzgesetzgebung soll sich „eine ganz besondere Fürsorge für die niedere, besitzlose Masse ... angelegen sein lassen" (RN 29).

3. Sprachen schon die Haider Thesen von „Arbeiterkammern" zur Interessenvertretung der Arbeiter, fordert der Papst Arbeitervereine bzw. Genossenschaften (vgl. RN 36–42), in denen die Selbsthilfe durch solidarischen Zusammenschluß untereinander organisiert werden soll. Er denkt an „Vereine zu gegenseitiger Unterstützung, private Veranstaltungen zur Hilfeleistung für den Arbeiter und seine Familie bei plötzlichem Unglück in Krankheits- und Todesfällen, Einrichtungen zum Schutz für Kinder, Jugendliche oder auch Erwachsene" (RN 36).

4. Die Haider Thesen hatten wegweisend zur ethischen Dimension der Arbeit formuliert, daß „die Arbeit, die sittliche Betätigung der menschlichen Kraft, vom Menschen nicht getrennt" werden darf. Die Arbeitswertlehre des Papstes macht daneben auf die „unumstößliche Wahrheit" aufmerksam, „nicht anderswoher als aus der Arbeit der Werktätigen entstehe Wohlhabenheit (besser: Wohlfahrt, Wohlergehen) im Staate" (RN 27).

Es ist sicher das große Verdienst Papst Leos XIII., der Kirche den Einstieg in die industrielle Gesellschaft ermöglicht und der katholischen Soziallehre für die Zukunft den Weg gewiesen zu haben. Die von ihm vorgeschlagene Ausweitung der staatlichen Sozialpolitik steht heute sicher schon wieder vor neuen, ganz andersartigen Problemstellungen. Jedoch zeugen das enge Aufeinanderangewiesensein von Arbeit und Kapital oder die Idee der solidarischen Mitverantwortung eines jeden, ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, von unverminderter Aktualität.

Peter Langhorst

Die Aktualität des Bartolomé de las Casas

Die Gestalt des Dominikanerbischofs Bartolomé de las Casas (1484–1566), der in der Zeit der spanischen Conquista zum Protagonisten in der theologisch-juridischen Auseinandersetzung um die Rechte der einheimischen Indios und der erobernden Europäer wurde, hat durch die Jahrhunderte nichts an Faszinationskraft verloren; im Gegenteil haben er und sein Werk bis ins 20. Jahrhundert immer wieder zur Auseinandersetzung gereizt und zu Kontroversen Anlaß gegeben. Dies gilt vor allem für den spanischsprachigen Raum. Zur Zeit erscheint dort erstmals unter der Herausgeberschaft von Paulino Castañeda Delgado eine auf vierzehn Bände angelegte kritische Ausgabe der Werke. Die wachsende Zahl der internationalen Veröffentlichungen zu Las Casas ist kaum noch zu überschauen.

Auch in Deutschland ist Bartolomé de las Casas zwar kein Unbekannter, aber von seinem immensen Werk ist bis heute bedauerlicherweise nur eine kleine, wenn auch historisch höchst wirkungsvolle Schrift in Deutsch greifbar. Breiteren Kreisen wurde er im deutschsprachigen Raum vor allem durch *Reinhold Schneider* bekannt, der ihn in seinem Ende der 30er Jahre erstmals erschienenen und seitdem immer wieder neu aufgelegten historischen Roman „Las Casas vor Karl V." zur Symbolfigur des Widerstands gegen die nationalsozialistische Diktatur stilisiert hatte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erschienen in fast jedem Jahrzehnt Buchveröffentlichungen über den großen Verteidiger der Menschen- und Völkerrechte im 16. Jahrhundert. Unmittelbar

nach dem Krieg veröffentlichte der spätere Erzbischof von Köln, *Joseph Höffner*, sein Buch über die spanische Kolonialethik, das heute noch als Standardwerk gilt: „Christentum und Menschenwürde" (Trier 1947), die folgenden Auflagen unter dem Titel „Kolonialismus und Evangelium" (Trier ^{3}1972). Im folgenden Jahrzehnt kam in der DDR die Übersetzung eines Las-Casas-Buchs des Tschechen *Frantisek Gel* heraus (Las Casas. Leben und Werk, Leipzig 1958).

In den 60er Jahren erschienen gleich drei Publikationen über Las Casas: Eine eingehende Darstellung des Walberberger Dominikaners *Benno Biermann* (Las Casas und seine Sendung, Mainz 1968), eine darauf fußende Studie des Kölner Historikers *Günter Kahle* (Bartolomé de las Casas, Köln 1968) und eine von *Hans-Magnus Enzensberger* neu herausgegebene alte Übersetzung (von 1790!) der berühmten „Brevíssima relación", einer streitbaren, an Prinz Philipp von Spanien gerichtete Anklageschrift über die Schandtaten der Spanier in der Neuen Welt (Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, Frankfurt 1966).

Im Vorfeld des 1992 zu begehenden 500-Jahr-Gedenkens der europäischen Entdeckung der Neuen Welt durch Kolumbus wird aus gutem Grund auch die leuchtende Gestalt des Las Casas verstärkt ins Licht der Öffentlichkeit gerückt. In diesem Zusammenhang sind vier neuere Publikationen über Las Casas anzuzeigen[1].

Einen gediegenen Überblick über das Lebenswerk des Las Casas legt der Würzburger Kirchenhistoriker *Johannes Meier* vor. Er beginnt seine Darstellung mit der Bekehrung, die Las Casas 1514 erlebte, als sein Gewissen durch eine kontextuelle Bibellektüre aufgerüttelt wurde, als er nämlich den alttestamentlichen Text Jesus Sirach (34, 21–27) auf die koloniale Situation bezog, deren Nutznießer er als Kommendenbesitzer selber war. In chronologischer Reihenfolge stellt Meier sodann die dramatische Geschichte seines Lebens und Wirkens als Verteidiger der Indios dar: seine friedlichen Missionsversuche und seine radikale Kolonialkritik, seinen Kampf um die Menschenrechte, den er zum Heil und Wohl der Indios wie der Spanier ausfocht. Durch dieses Büchlein kann man sich auf knappest mögliche Weise informieren.

Auch das Taschenbuch der beiden jungen Dominikaner *Thomas Eggensperger* und *Ulrich Engel* stellt eine auf den historischen Quellen beruhende Biographie des Las Casas dar. Sie setzt ein mit einem Blick auf Kolumbus sowie auf die hispanische und die altamerikanische Welt. Auf diesem Hintergrund schildern die beiden Autoren die Biographie des Las Casas, seine Bekehrung und seine beginnende Verteidigung der Menschenrechte, seinen Eintritt in den Dominikanerorden und seine praktischen Missionsprojekte ohne Zwang und Gewalt, sein kurzes Wirken als Bischof von Chiapas (Mexiko) und seinen geistigen Kampf um die Menschenwürde der Indios, den er unermüdlich und gegen große Widerstände durch seine Schriften und durch Disputationen führte. In die Biographie werden kurze Charakterisierungen seiner wichtigsten Werke eingeflochten, so daß der biographische Hintergrund seiner Schriften ebenso zutage tritt wie der theologische Gehalt seines Lebens. Zum Schluß weisen die Autoren seine bleibende Aktualität im Kontext der gegenwärtigen Entwicklungen auf. Ein Nachwort von Gustavo Gutiérrez vertieft diesen Ausblick auf die befreiungstheologisch zentrale Frage der Armen hin.

Wer eine knappe und gut dokumentierte Einführung in das dramatische Leben, prophetische Wirken und tiefgründige Werk des Las Casas sucht, wird mit dem Büchlein von Meier oder dem Taschenbuch von Eggensperger und Engel bestens bedient sein.

Der Fernsehautor *Martin Neumann* legt eine mit großer Sympathie verfaßte, minutiöse Biographie des Las Casas vor, die sich dadurch auszeichnet, daß sie viele originale Quellentexte sprechen läßt. Eigentlich ordnet der Autor kurze Originaltexte chronologisch an und verbindet sie mit dem zum Verständnis nötigen historischen Hintergrundwissen. Im ersten Teil seines Buchs entnimmt der Autor die Quellentexte vor allem der posthum erschienenen „Historia de las Indias", in die Las Casas eine ausführliche Autobiographie der ersten Hälfte seines Lebens eingefügt hat; im zweiten Teil entnimmt er die Texte vornehmlich den zahlreichen Traktaten, Bittschriften und Briefen, die Las Casas während

seines langen Kampfes verfaßt hat. Das Buch beginnt mit Las Casas' letzter Denkschrift an Philipp II., die wie ein Summarium die Anklage des von seinen Landsleuten begangenen Unrechts und die Verteidigung der Rechte der Indios zusammenfaßt, die wie ein Cantus firmus das Gesamtwerk durchziehen. Sodann erzählt der Autor in lebendiger Weise alle Etappen des bewegten Lebenswegs. Durch seine Anlehnung an die Quellen und seine Liebe zum Detail ergänzt das Buch großflächige historische Darstellungen.

Das Las-Casas-Buch (1989) des perunaischen Theologen *Gustavo Gutiérrez*, des Begründers der Befreiungstheologie, das erfreulich schnell ins Deutsche übersetzt worden ist, fällt aus dem Rahmen der biographisch orientierten Veröffentlichungen heraus. Denn es konzentriert sich auf die Theologie des Bischofs, die dieser angesichts der durch die Europäer geschundenen Indios aus deren Sicht entwickelt hat. Das Buch bildet den ersten Teil einer Studie zum Theologie- und Missionsverständnis des Las Casas, der noch weitere Teile folgen sollen. Gutiérrez behandelt sozusagen die zweite, die wirkliche „Entdeckung" Amerikas, nämlich die Entdekkung des anderen und seine andere Welt, die er von innen heraus zu verstehen sucht.

Zunächst steckt Gutiérrez den historischen Rahmen ab, indem er jene „Situation des Todes" der Indios auf der Insel Hispaniola (heute Dominikanische Republik und Haiti) schildert, die zum ersten öffentlichen Protest gegen diese Unrechtssituation führte. Wirksam artikuliert wurde diese prophetische Anklage der Dominikaner in der Adventspredigt, die Antonio de Montesinos 1511 herausschrie und die zu einer neuen Indianerschutzgesetzgebung und langfristig zur Bekehrung des Las Casas führen sollte. Diese Anklage wird Las Casas analytisch anschärfen, indem er ein ursächliches Verhältnis zwischen „Gier nach Gold bei den Europäern und Tod der Indianer" (184) herstellt. Der theologische Kern der lascasianischen Anklage beruht nach Gutiérrez darauf, daß er einerseits die Habsucht der Spanier im biblischen Sinn als Götzendienst, als Idolatrie (vgl. Kol 5, 3) entlarvt und daß er andererseits in den mißhandelten Indios die Armen des Evangeliums sieht, mit denen sich Christus selbst (gemäß der Weltgerichtsrede Mt 25, 31–46) identifizierte. Auf diese Weise entwickelte Las Casas eine „Theologie der in Westindien gegeißelten Christusse" (152), so wie heute die Befreiungstheologen eine Theologie des in Lateinamerika „gekreuzigten Volks" (Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino) entwickeln.

Mit der lascasianischen Christologie kontrastiert Gutiérrez die „verkehrte Christologie" der politischen und theologischen Gegner Las Casas', die sich in verschiedenen zeitgenössischen Schriften niederschlug: im sogenannten „Parecer de Yucay" des Dominikaners García de Toledo, in den „Informaciones" des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo, und in der „Historia Indica" de Pedro Sarmiento de Gamboa, eines Beraters des Vizekönigs. Deren Grundthese bestand darin, daß sie das Gold „zum wirklichen Vermittler der Anwesenheit Gottes in Westindien" (151) machten, denn aufgrund des Goldes, das die Eroberer ins Land gezogen habe, hätten die Indianer den Glauben empfangen. Gutiérrez entdeckt also zwei einander widerstreitende „Christologien", die des Las Casas, in der Christus der einzige Heilsmittler ist, und die seiner Gegner, in der das Gold heilsmittlerische Funktion erhält.

Gutiérrez' profunde Analyse erschließt die theologische Mitte des Werks von Bartolomé de las Casas und gewährt zugleich Einblick ins befreiungstheologische Denken. Wer den theologischen Kern der Kontroversen um die Menschenrechte und das Völkerrecht im Goldenen Zeitalter verstehen will, muß zu diesem Buch greifen, auf dessen weitere Folgen man äußerst gespannt sein darf. *Michael Sievernich SJ*

[1] Meier, Johannes: Zeuge einer befreienden Kirche. Bartolomé de las Casas. Leutesdorf: Johannesbund 1988. 58 S., Kart. 3,–; Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg: Herder 1990. 217 S., Lw. 38,–; Neumann, Martin: Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt. Freiburg: Herder 1990. 285 S., Lw. 36,–; Eggensperger, Thomas – Engel, Ulrich: Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios. Mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez. Mainz: Matthias Grünewald 1991. 154 S., Kart. 12,80.

BESPRECHUNGEN

Jugendarbeit

Bumiller, Meinrad: *Junge Menschen – alte Kirche.* Orientierungen für die Jugendpastoral. Würzburg: Echter 1991. 108 S. (Perspektiven für die Seelsorge. 5.) Kart. 19,80.

Das Buch wurde vom Diözesanjugendseelsorger der Erzdiözese Freiburg geschrieben. Es stammt also aus der Praxis; es ist für die Praxis bestimmt und könnte als Grundlage für die Tagung eines Pastoralteams dienen, das sich mit der Jugend in der eigenen Pfarrgemeinde befassen will. Die drei großen Kapitel sind nach der Devise der Christlichen Arbeiterjugend aufgebaut: Sehen – urteilen – handeln.

Man merkt der Gedankenführung und den eingestreuten Zitaten an, daß Bumiller im Hinblick auf die derzeitige Jugendsituation die Ergebnisse der Jugendforschung weithin kennt, daß er für die Urteilsbildung sich auf die Publikationen zur Jugendpastoral von G. Biemer, O. Fuchs und N. Copray beruft. Wenn er jedoch meint, daß die Standpunkte von Biemer und Fuchs leicht miteinander zu vereinbaren seien (46), unterschätzt er die theoretische Distanz zwischen beiden. Biemer geht von einer eher integrativen Pädagogik aus, Fuchs bezieht seine Grundsätze aus einer kritischen (antikapitalistischen) Erziehungswissenschaft. Auch der theologische Ansatz beider – hier transzendentaltheologische Anthropologie, dort prophetische Ekklesiologie – wird sich wohl kaum auf einen Nenner bringen lassen. Und ob der Ansatz von Copray, hergeleitet aus Begriffen einer therapeutischen Praxis (60), zu den beiden anderen paßt, macht eine zusätzliche Frage aus.

Der dritte große Teil (Handeln, 67–108) bietet viele praktische Anregungen, denen eine Reflexion zu Sinn und Aufgabe des Handelns jeweils vorausgeschickt ist. Themen etwa sind: Leiterrunden, Schulung von Mitarbeitern, Projekte konkreter Nachfolge, Partnerschaft und Sexualität im Angesicht Gottes, Arbeit mit jungen Erwachsenen, Verbandsarbeit, offene Arbeit. Dieses dritte Kapitel wird am Ende noch einmal eigens in 13 zusammenfassenden Thesen (105–106) dargestellt: Imperative des Handelns, die der Situation und den Kriterien des Handelns entsprechen und zum neuen Engagement ermutigen, zumal das ganze Buch von einem stürmischen Optimismus getragen wird. Gerade dieser jugendgemäße Duktus bewegt den Leser, manche pauschalierende Formulierung zu überlesen. Zu Seite 8 die Anmerkung: Seit der Würzburger Synode (1975) macht man zwischen Jugendpastoral/Jugendseelsorge und kirchlicher Jugendarbeit den Unterschied, daß letztere nur ein Teil der Jugendpastoral ist. Bumillers Buch gehört auf den Tisch jedes Pfarrgemeinderats, der, über „seine" Jugend beunruhigt, nach neuen Wegen der Begegnung zwischen Jugend und Kirche sucht. *R. Bleistein SJ*

Drews, Rainer: *Zur Krise katholischer Jugendverbandsarbeit.* Eine Lokalstudie von Strukturen kirchlicher Jugendarbeit in Berlin (West). Frankfurt: Lang 1991. 398 S. (Europäische Hochschulschriften. 23/421.) Kart. 99,–.

Das Buch behandelt ein notwendiges Thema; denn die Spannungen zwischen katholischen Jugendverbänden und der amtlichen Kirche sind seit Jahren nicht zu übersehen. Drews legt in dieser sozialwissenschaftlichen Dissertation an der Freien Universität Berlin seine Ergebnisse aus der Analyse der Verbandssituation in der Bundesrepublik und in Berlin (vor allem der Katholischen Studierenden Jugend – KSJ) vor; er erklärt die Vorgänge mittels der Begriffe und Theoreme der Organisationssoziologie und der Konfliktpsychologie. Durch beide Gedankengänge legt er die Grundlage für die beiden abschließenden Kapitel: Konflikte in der kirchlichen Jugendarbeit (273 ff.) und: Zur Krise katholischer Jugendverbandsarbeit (295 ff.). Beide Kapitel sind in ihrem theoretischen Anspruch immer auf die empirischen Tatsachen zurückge-

bunden. Das Ergebnis der Dissertation lautet: Kirchliche Jugendverbände „stehen infolgedessen in einem funktionell und ekklesiologisch – im deskriptiven Sinne – kritischen Ort" (310). Es könnte ihnen eine Innovationskraft zufallen. Da aber die Kirche solcher Veränderung widersteht, haben kirchliche Jugendverbände keine Zukunftsperspektive. „Zukunftsperspektiven für kirchliche Jugendarbeit werden sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht nur in Verbindung mit einer Umgestaltung kirchlicher Strukturen eröffnet. Es braucht zuvorderst keine neue Jugendarbeit, sondern eine andere, menschlichere Kirche" (316).

Dieses beherzigenswerte Resultat ist leider nicht ohne manche Kritik festzuhalten. Übersehen könnte man in einer Dissertation die agitatorische Sprechweise „Jungkatholiken" (17, 305). Weniger wissenschaftlich scheint die Abqualifizierung unerwünschter Argumentationen als „inakzeptabel" (36), „deduktiv-doktrinär" (36), „klerikal" (43). Im übrigen ist die Beschreibung des Diskussionsstands über die Jugendpastoral äußerst selektiv. In der Geschichte kirchlicher Jugendarbeit wird der einschneidende Einfluß der Professionalisierung übersehen und die Tatsache nicht mitbedacht, daß alle Jugendorganisationen in der Bundesrepublik seit Mitte der sechziger Jahre im Konflikt mit ihren Erwachsenenverbänden bzw. mit der Gesellschaft lagen. An die Konflikttheorie richtet sich die Frage, ob sie nicht in das Modell des sozialen Wandels integriert und mit einer ausgewogeneren Ekklesiologie konfrontiert werden müßte. Im theoretischen Teil durchdringen sich immer wieder wissenschaftliche Aussagen und eher polemische Formulierungen, zum Beispiel: „absurde Produkte klerikaler Vollmachts-Anmaßung" (313). An solchen Stellen gerät die Dissertation in ihrer Parteilichkeit in die Gefahr, ein Pamphlet zu werden. Allen diesen nicht unwichtigen Kritiken zum Trotz kann diese verdienstvolle Arbeit in der Kirche eine notwendige Nachdenklichkeit wecken. Möglicherweise hält manchen Leser – neben dem stolzen Preis – das betulich-belehrende Vorwort eines Pastoraltheologen von der Lektüre ab.

R. Bleistein SJ

Theologie

Schüssler, Werner: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion.* Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. Frankfurt: Hain 1989. 215 S. (Athenäum's Monografien. Theologie. 4.) Lw. 78,–.

„Wer von Gott ergriffen wird, der steht jenseits von Religion und Nicht-Religion", unter diesem Motto sucht Schüßler den „Religionsbegriff" bei Paul Tillich zu erarbeiten. Damit zeigt sich von vornherein die Kompliziertheit dieses oft so vereinfachten Themas, als ob „Religion" bei Tillich das sei, „was uns unbedingt angeht". Demgegenüber findet der Leser bei Schüßler eine differenzierte Erarbeitung dieses über Tillich hinaus wichtigen Themas. „Religion" resultiert beim Menschen nach Tillich nicht aus einer Offenbarung Gottes in der Natur oder der Geschichte, sondern wurzelt in einem unmittelbaren, unsymbolischen Gottesbewußtsein; während „Glaube" das „Ergriffensein von einem Unbedingten" ist, bedeutet „Religion" das „Ergriffensein von einem Unbedingten, das sich in verschiedenen Formen manifestiert" (179). Weil aber das menschliche Leben und alle Wirklichkeit zweideutig ist, ergibt sich zugleich „Religion" und „Nicht-Religion" (73). „Religion" ist dabei „Substanz der Kultur" (77) einmal als „Tiefe des Seins", dann aber in einem engen Sinn als „Erfahrung des Heiligen" (85). Erstere, die keiner eigenen Formen bedarf, hat letztere zu fragen, ob sie der Zweideutigkeit erlegen ist oder nicht (vgl. 86, 92ff.). Zum Ausdruck kommt „Religion" in einer bestimmten Sprache, nämlich dem „Symbol", das allein auf jene Wirklichkeitsschicht zu verweisen vermag, die sonst unzugänglich bleibt.

Mit einer Fülle von Belegen aus dem Werk Tillichs vermag Schüßler dessen Religionsbegriff weiter aufzuschlüsseln, insbesondere die wohl bereits 1925 auftauchende Formel von dem,

„was uns unbedingt angeht" (70ff.). Es versteht sich, daß Schüßler sich an Tillich hält und somit in kritischer Distanz zu Karl Barth verbleibt (vgl. 54, 230). Doch liegt gerade hier ein Problem, nämlich inwiefern man Tillich zustimmen kann, vor aller Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte ein „Gottesbewußtsein" anzusetzen, das Wurzel der „Religion" ist. Der gleiche fragliche Sachverhalt zeigt sich darin, daß entgegen einer bei Tillich auch zutreffenden Unterscheidung von „Glaube" und „Religion" diese doch wieder unterlaufen wird, wenn etwa „Glaube" gleichfalls als „Richtung auf das Unbedingte" bezeichnet werden kann (179). Hilfreich wäre überdies gewesen, wenn Schüßler die zahlreichen und durchaus aufschlußreichen Zitate aus dem Werk Tillichs durchgängig datiert hätte. Zur Klärung des Religionsbegriffs bei Tillich hat er einen instruktiven Beitrag geleistet. Ob man freilich auch nach solcher weiterführenden Klärung schon Tillichs Konzept zu folgen vermag oder nicht vielmehr in einer Skepsis ihr gegenüber bestärkt wird, kann hier nicht mehr erörtert werden. *E. Feil*

ZU DIESEM HEFT

In der christlichen Ethik wird häufig das Naturgesetz als Norm für menschliches Verhalten angesehen. Wolfgang Wickler, Direktor am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen und Professor für Zoologie an der Universität München, stellt solchen Theorien die Ergebnisse der Verhaltensforschung gegenüber, die eher das Gegenteil belegen.

Obwohl das Interesse am Phänomen Mystik in den letzten Jahren deutlich gewachsen ist, gibt es in der Forschung noch keine umfassende Theorie der Mystik. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, sieht einen wesentlichen Grund dafür im Reflexionsdefizit der Psychologie und fragt, welchen Beitrag diese Wissenschaft leisten kann.

Die Tatsache, daß die Kulturen der sogenannten Entwicklungsländer durchweg religiös geprägt sind, führt zu nicht geringen Spannungen mit jedem Bemühen um Evangelisierung. Aloys J. Buch, Generalsekretär des Internationalen Katholischen Missionswerks „Missio" in Aachen, sieht darin Chancen und Grenzen einer Inkulturation des Glaubens.

In den ersten Jahrhunderten lehnten die Christen den Kriegsdienst kategorisch ab, im Zeitalter der Kreuzzüge hingegen riefen Vertreter der Kirche zu Kriegen auf und führten sie auch selbst an. Herbert Frohnhofen legt dar, wie die Entwicklung verlief und mit welchen Argumenten man die jeweilige Haltung rechtfertigte.

Nach den Verfassungen mehrerer Bundesländer und auch nach ihren Schulgesetzen sollen Schule und Erziehung von christlichen Grundsätzen geprägt sein. Was bedeuten diese Aussagen angesichts des sozialen Wandels für die Gestaltung der Schule und der Unterrichtspraxis? Helmut Kasper geht dieser Frage nach.