N12<522833117 021
ubTÜBINGEN
Buchbinderei
R. Schaffhauser

ISSN 0039–1492 +theol M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1992

W. Seibel
Das Recht der Gemeinden auf Priester
H. F. Zacher
Das Soziale und die katholische Soziallehre
O. Köhler
Michel Foucault und das Christentum
H. Zander
Die Kirche im Prozeß der Vereinigung
R. Merkert
Rundfunk und Bildung
H. Zirker
Unser Verhältnis zum Islam

712249

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449 23. DEZ. 1991 Zit

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Das Recht der Gemeinden auf Priester	1
Hans F. Zacher	Das Soziale und die katholische Soziallehre	3
Oskar Köhler	Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum	17
Helmut Zander	Die katholische Kirche im Prozeß der Vereinigung. Eine Zwischenbilanz	29
Rainald Merkert	Rundfunk und Bildung	36
Eduard J. M. Kroker	Aufbruch zur Einheit	49

UMSCHAU

Hans Zirker	Unser Verhältnis zum Islam im Spiegel eines Lexikons	59
Ludwig Mödl	Lehramt und Theologie. Ein aktueller Konflikt – pastoralgeschichtlich gelesen	62
Bernhard Kriegbaum SJ	Der Christusglaube in der altkirchlichen Tradition	64

BESPRECHUNGEN

Friedensethik 67

Philosophie und Psychologie 69

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Hans F. Zacher, Max-Planck-Institut, Postfach 44 01 09, 8000 München 44 – Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstraße 35, 7800 Freiburg – Helmut Zander, Am Wichelshof 46, 5300 Bonn 1 – Dr. Rainald Merkert, Lessingstraße 66, 5012 Bedburg – Prof. DDr. Eduard J. M. Kroker, Bischof-Kaller-Straße 3, 6240 Königstein – Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstraße 29, 4044 Kaarst – Prof. Dr. Ludwig Mödl, Schöneggstraße 7, CH-6048 Horw – Prof. Dr. Bernhard Kriegbaum, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Rom.

STIMMEN DER ZEIT · 210. BAND · 117. JAHRGANG · HEFT 1

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. 29 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 13,– DM; im Abonnement 10,90 DM, halbjährlich 65,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,35 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

210. BAND

1992

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. 29 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 13,– DM; im Abonnement 10,90 DM, halbjährlich 65,40 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,35 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449

INHALT DES 210. BANDS

Ackermann, Irmgard: Der Beitrag türkischer Frauen zur deutschen Literatur* 785
Beck, Uwe: Kirche und Öffentlichkeit. Anmerkungen zur Kölner Erklärung und zur römischen Theologeninstruktion 100
Bieger, Eckhard: Die katholische Kirche als Medienereignis* 855
Biser Eugen: Der Indikator. Gründe und Folgen des Falles Drewermann 291
Bleistein, Roman: Die Frauen des 20. Juli* 429
– Individualisierung und Identität 664
– Jugend ohne Religion? 577
– Maßstäbe einer Neuordnung 289
– Das Neukatechumenat. Zwischen Erwachsenenkatechese und Kirchenpolitik 435
– Zwischen Antipädagogik und postmoderner Pädagogik. Neuere Theorien in der Erziehungswissenschaft 163
Brieskorn, Norbert: Lateinamerika und Europa. Eine Interpretationsgeschichte 91
Delgado, Mariano: Die „Franziskanisierung" der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert . 363
– Las Casas und seine Gegner. Ein Blick in die „politischen Theologien" des 16. Jahrhunderts 841
Döring, Heinrich: Der begreiflich unbegreifbare Glaube. Überlegungen zu einem bemerkenswerten fundamentaltheologischen Handbuch* 278
Eggensperger, Thomas: Ursprünge lateinamerikanischer Literatur. Sor Juana Inés la Cruz und Octavio Paz 483
Eykmann, Walter: 25 Jahre päpstliche Weltfriedensbotschaften 417
Feininger, Bernd: Leeres Universum und menschliches Mitgefühl. Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Amos Oz 761
Fries, Heinrich: Das neue Europa und die christlichen Kirchen 741
Frohnhofen, Herbert: Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis 519
Fuchs, Josef: Sittliche Selbststeuerung 553
– „Wer euch hört, der hört mich". Bischöfliche Moralweisungen 723
Fuchs, Ottmar: Was ist Neuevangelisierung? 465
García-Mateo, Rogelio: Johannes vom Kreuz – Mystik und Lyrik 473
– Universelles Völkerrecht. Francisco de Vitorias Anschauung einer Weltgemeinschaft 831
Gerhards, Albert: „... der uns zu seinen Söhnen zählt"? Zum Stand der Bemühungen um eine frauengerechte Liturgie 115
Grom, Bernhard: Im Leid an Gott glauben? Neuere Überlegungen zu einer alten Frage 707
– Psychologisch verantworteter Glaube 433
Haeffner, Gerd: Auf der Römerstraße nach Europa* 495
Harles, Sabine: Frauen und Ökumene. Der Weltgebetstag der Frauen* 857
Hepp, Hermann: Neufassung des § 218 StGB. Aus der Sicht eines Arztes 590
Herz, Dietmar: Repräsentation und Wahrheit. Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik"* 637
Hoffmann, Fernand: Ja zum Leben und zum Lebendigen. Zum 100. Geburtstag Werner Bergengruens 625
– Die mißverstandene Hoffnung. Der DDR-Regimekritiker Christoph Hein 321
Irrgang, Bernhard: Künstliche Intelligenz und Expertensysteme 377
Janssen, Hermann: Auf der Suche nach Initiation. Analysen und Thesen zu einer vergleichenden Katechumenatspastoral 271

Keller, Albert: Fremdenfeindlichkeit ... 793
– Geschichtslosigkeit? ... 73
Knauer, Peter: Neufassung des § 218 StGB. Zur ethischen Beurteilung ... 603
Koch, Kurt: Tragik oder Befreiung der Reformation? Unzeitgemäße Überlegungen aus ökumenischer Sicht ... 234
Köhler, Oskar: Bekenntnisschriften über das Papsttum* ... 355
– Die Kirchengeschichte und der christliche Glaube ... 247
– Die Rede vom Sinn der Geschichte und der Fundamentalismus ... 560
– Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum ... 17
Krause-Lang, Martha: Vernetzung in der Altenarbeit* ... 134
Kremer, Jacob: Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992" ... 75
Kriegbaum, Bernhard: Der Christusglaube in der altkirchlichen Tradition* ... 64
Kroker, Eduard J. M.: Aufbruch zur Einheit ... 49
Kuschel, Karl-Josef: Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente ... 147
Langenhorst, Georg: Jesus im modernen Roman. Schriftsteller auf den Spuren seiner Zeitgenossen ... 819
– Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre ... 751
Lermen, Birgit H.: Biblische Texte in der deutschen Gegenwartsliteratur ... 529
Lesch, Walter: Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion. Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik ... 257
Lüke, Ulrich: Religiosität – ein Produkt der Evolution? ... 125
Meisenberg, Paul: Mehr Mitwirkung in der Kirche ... 772
Merkert, Rainald: Medienerfahrungen von Vorschulkindern* ... 351
– Rundfunk und Bildung ... 36
Metz, Johann Baptist: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt ... 311
Meyer zu Schlochtern, Josef: Duftende Höhlen – Schalltoter Raum. Zur Metaphorik des Raums in Ekklesiologie und Kirchenkritik ... 693
Mödl, Ludwig: Lehramt und Theologie. Ein aktueller Konflikt – pastoralgeschichtlich gelesen* ... 62
Müller, Johannes: Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung ... 361
– Weltweite Migrationen als politische Herausforderung Europas ... 795
Müller-Goldkuhle, Peter: Der Zugang zum Priestertum ... 389
Neuner, Peter: Was ist ein Laie? ... 507
Niedermayer, Franz: Ludwig Fulda und Victor Klemperer* ... 211
Oswald, Julius: Ausstellungen zur Geschichte der Jesuiten* ... 137
Pottmeyer, Hermann J.: Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven ... 579
– Ultramontanismus und Ekklesiologie ... 449
Reiter, Johannes: Organspende und Organtransplantation. Psychologische und theologisch-ethische Aspekte ... 219
Reuter, Lars: Euthanasie in Europa ... 543
Röhrig, Johannes: Auf der Suche nach Sprache. Italienische Autoren in Deutschland ... 397
Römelt, Josef: Gewalt in der Familie. Muß die Seelsorge hilflos sein? ... 342
Roth, Paul: GUS – Gemeinschaft Unabhängiger Staaten. Auf der Suche nach Weg und Sinn* 641
– Totenkult in der ehemaligen Sowjetunion* ... 207
Schatz, Klaus: Luise Hensel (1798–1876) – Einmaligkeit und Spiegel ihrer Zeit. Zu einer neuen Biographie* ... 135

Schlitt, Michael: Wirtschaft und Umweltschutz aus ethischer Sicht 806
Schlögel, Herbert: Kirchenbilder in der Moraltheologie 109
Seibel, Wolfgang: Die deutschen Katholiken und der § 218 649
– Dokumente kirchlicher Lehrentwicklung. Zur Neuausgabe von Heinrich Denzingers Enchiridion* 349
– Kirche und Medien 505
– Lehramt und Wissenschaftsfreiheit. Anmerkungen zu einem „Nihil-obstat"-Verfahren ... 685
– Das Recht der Gemeinden auf Priester 1
– Wer verwirrt die Gläubigen? 217
Sievernich, Michael: Blick auf 500 Jahre Lateinamerika. Kirchliche Positionen zum Quinto Centenario 651
Stelzmann, Rainulf A.: Die Feuerprobe des Glaubens. Mark Helprins „A Soldier of the Great War" 199
Sudbrack, Josef: Mystik. Christliche Traditionen und christliche Erfahrung 732
Türk, Hans Joachim: Sakralisierung der Natur* 569
Waldenfels, Hans: Frauen in der Kirche. Fallbeispiel: Karmelitinnen 673
– Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen 183
Weger, Karl-Heinz: Bußandacht statt Beichte? 721
– Ist Gott erfahrbar? 333
– Macht Wohlstand geistig arm? 145
Wiemeyer, Joachim: EG-Binnenmarkt. Wirtschaftlicher Fortschritt – sozialer Rückschritt? .. 297
Zacher, Hans F.: Das Soziale und die katholische Soziallehre 3
Zander, Helmut: Die katholische Kirche im Prozeß der Vereinigung. Eine Zwischenbilanz . 29
Zirker, Hans: Unser Verhältnis zum Islam im Spiegel eines Lexikons* 59
Zsifkovits, Valentin: Wirtschaft mit Moral 172
– Zur Asylproblematik 408
Zulehner, Paul M.: Auswege aus dem Pfarrermangel 613

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Das Neukatechumenat. Zwischen Erwachsenenkatechese und Kirchenpolitik ... 435
Heinrich Fries: Das neue Europa und die christlichen Kirchen ... 741
Ottmar Fuchs: Was ist Neuevangelisierung? ... 465
Albert Gerhards: „... der uns zu seinen Söhnen zählt"? Zum Stand der Bemühungen um eine frauengerechte Liturgie ... 115
Paul Meisenberg: Mehr Mitwirkung in der Kirche ... 772
Josef Meyer zu Schlochtern: Duftende Höhlen – Schalltoter Raum. Zur Metaphorik des Raums in Ekklesiologie und Kirchenkritik ... 693
Hermann J. Pottmeyer: Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven ... 579
Wolfgang Seibel: Wer verwirrt die Gläubigen? ... 217
Josef Sudbrack: Mystik. Christliche Tradition und christliche Erfahrung ... 732
Hans Waldenfels: Frauen in der Kirche. Fallbeispiel Karmelitinnen ... 673
Karl-Heinz Weger: Macht Wohlstand geistig arm? ... 145
Helmut Zander: Die katholische Kirche im Prozeß der Vereinigung. Eine Zwischenbilanz ... 29

II. THEOLOGIE

Eugen Biser: Der Indikator. Gründe und Folgen des Falles Drewermann ... 291
Heinrich Döring: Der begreiflich unbegreifbare Glaube. Überlegungen zu einem bemerkenswerten fundamentaltheologischen Handbuch* ... 278
Herbert Frohnhofen: Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis ... 519
Bernhard Grom: Psychologisch verantworteter Glaube ... 433
Jacob Kremer: Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992" ... 75
Bernhard Kriegbaum: Der Christusglaube in der altkirchlichen Tradition* ... 64
Ulrich Lüke: Religiosität – ein Produkt der Evolution? ... 125
Johann Baptist Metz: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt ... 311
Peter Neuner: Was ist ein Laie? ... 507
Wolfgang Seibel: Dokumente kirchlicher Lehrentwicklung. Zur Neuausgabe von Heinrich Denzingers Enchiridion* ... 349
Karl-Heinz Weger: Bußandacht statt Beichte? ... 721
– Ist Gott erfahrbar? ... 333

III. LEHRAMT UND THEOLOGIE

Uwe Beck: Kirche und Öffentlichkeit. Anmerkungen zur Kölner Erklärung und zur römischen Theologeninstruktion ... 100
Josef Fuchs: „Wer euch hört, der hört mich". Bischöfliche Moralweisungen ... 723

Ludwig Mödl: Lehramt und Theologie. Ein aktueller Konflikt – pastoralgeschichtlich gelesen* ... 62
Wolfgang Seibel: Lehramt und Wissenschaftsfreiheit. Anmerkungen zu einem „Nihil-obstat"-Verfahren ... 685

IV. PASTORAL

Roman Bleistein: Jugend ohne Religion? ... 577
Bernhard Grom: Im Leid an Gott glauben? Neuere Überlegungen zu einer alten Frage ... 707
Hermann Janssen: Auf der Suche nach Initiation. Analysen und Thesen zu einer vergleichenden Katechumenatspastoral ... 271
Peter Müller-Goldkuhle: Der Zugang zum Priestertum ... 389
Josef Römelt: Gewalt in der Familie. Muß die Seelsorge hilflos sein? ... 342
Wolfgang Seibel: Das Recht der Gemeinden auf Priester ... 1
Hans Waldenfels: Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen ... 183
Valentin Zsifkovits: Zur Asylproblematik ... 408
Paul M. Zulehner: Auswege aus dem Pfarrermangel ... 613

V. ÖKUMENE

Sabine Harles: Frauen und Ökumene. Der Weltgebetstag der Frauen* ... 857
Kurt Koch: Tragik oder Befreiung der Reformation? Unzeitgemäße Überlegungen aus ökumenischer Sicht ... 234
Karl-Josef Kuschel: Die Kirchen und das Judentum. Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente ... 147
Hans Zirker: Unser Verhältnis zum Islam im Spiegel eines Lexikons* ... 59

VI. KIRCHENGESCHICHTE

Rogelio García-Mateo: Johannes vom Kreuz – Mystik und Lyrik ... 473
Oskar Köhler: Bekenntnisschriften über das Papsttum* ... 355
– Die Kirchengeschichte und der christliche Glaube ... 247
Julius Oswald: Ausstellungen zur Geschichte der Jesuiten* ... 137
Hermann J. Pottmeyer: Ultramontanismus und Ekklesiologie ... 449

VII. ETHIK

Josef Fuchs: Sittliche Selbststeuerung ... 553
Bernhard Irrgang: Künstliche Intelligenz und Expertensysteme ... 377
Walter Lesch: Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion. Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik ... 257
Johannes Reiter: Organspende und Organtransplantation. Psychologische und theologisch-ethische Aspekte ... 219
Herbert Schlögel: Kirchenbilder in der Moraltheologie ... 109

VIII. PHILOSOPHIE

Roman Bleistein: Individualisierung und Identität 664
Albert Keller: Geschichtslosigkeit? 73
Oskar Köhler: Die Rede vom Sinn der Geschichte und der Fundamentalismus 560
– Wiederentdeckung des Selbst. Michel Foucault und das Christentum 17
Hans Joachim Türk: Sakralisierung der Natur* 569

IX. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Zwischen Antipädagogik und postmoderner Pädagogik. Neuere Theorien in der Erziehungswissenschaft 163
Walter Eykmann: 25 Jahre päpstliche Weltfriedensbotschaften 417
Gerd Haeffner: Auf der Römerstraße nach Europa* 495
Hermann Hepp: Neufassung des § 218 StGB. Aus der Sicht des Arztes 590
Dietmar Herz: Repräsentation und Wahrheit. Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik"* 637
Albert Keller: Fremdenfeindlichkeit 793
Peter Knauer: Neufassung des § 218 StGB. Zur ethischen Beurteilung 603
Martha Krause-Lang: Vernetzung in der Altenarbeit* 134
Eduard J. M. Kroker: Aufbruch zur Einheit 49
Johannes Müller: Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung 361
– Weltweite Migrationen als politische Herausforderung Europas 795
Lars Reuter: Euthanasie in Europa 543
Michael Schlitt: Wirtschaft und Umweltschutz aus ethischer Sicht 806
Wolfgang Seibel: Die deutschen Katholiken und der § 218 649
Joachim Wiemeyer: EG-Binnenmarkt. Wirtschaftlicher Fortschritt – sozialer Rückschritt? .. 297
Hans F. Zacher: Das Soziale und die katholische Soziallehre 3
Valentin Zsifkovits: Wirtschaft mit Moral 172

X. QUINTO CENTENARIO

Norbert Brieskorn: Lateinamerika und Europa. Eine Interpretationsgeschichte 91
Mariano Delgado: Die „Franziskanisierung" der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert .. 363
– Las Casas und seine Gegner. Ein Blick in die „politischen Theologien" des 16. Jahrhunderts 841
Rogelio García-Mateo: Universelles Völkerrecht. Francisco de Vitorias Anschauung einer Weltgemeinschaft 831
Michael Sievernich: Blick auf 500 Jahre Lateinamerika. Kirchliche Positionen zum Quinto Centenario 651

XI. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Die Frauen des 20. Juli* 429
– Maßstäbe einer Neuordnung 289
Franz Niedermayer: Ludwig Fulda und Victor Klemperer* 211
Paul Roth: GUS – Gemeinschaft Unabhängiger Staaten. Auf der Suche nach Weg und Sinn* 641
– Totenkult in der ehemaligen Sowjetunion* 207

XII. LITERATUR

Irmgard Ackermann: Der Beitrag türkischer Frauen zur deutschen Literatur* 785
Thomas Eggensperger: Ursprünge lateinamerikanischer Literatur. Sor Juana Inés la Cruz und Octavio Paz 483
Bernd Feininger: Leeres Universum und menschliches Mitgefühl. Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Amos Oz 761
Fernand Hoffmann: Ja zum Leben und zum Lebendigen. Zum 100. Geburtstag Werner Bergengruens 625
– Die mißverstandene Hoffnung. Der DDR-Regimekritiker Christoph Hein 321
Georg Langenhorst: Jesus im modernen Roman. Schriftsteller auf den Spuren seiner Zeitgenossen 819
– Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre 751
Birgit H. Lermen: Biblische Texte in der deutschen Gegenwartsliteratur 529
Johannes Röhrig: Auf der Suche nach Sprache. Italienische Autoren in Deutschland 397
Klaus Schatz: Luise Hensel (1798–1876) – Einmaligkeit und Spiegel ihrer Zeit. Zu einer neuen Biographie* 135
Rainulf A. Stelzmann: Die Feuerprobe des Glaubens. Mark Helprins „A Soldier of the Great War“ 199

XIII. MEDIEN

Eckhard Bieger: Die katholische Kirche als Medienereignis* 855
Rainald Merkert: Medienerfahrungen von Vorschulkindern* 351
– Rundfunk und Bildung 36
Wolfgang Seibel: Kirche und Medien 505

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Anthropologie 286
Entwicklungspolitik 719
Friedensethik 67
Geschichte 574
Gesellschaft 357
Jugendpastoral 503
Kirche 141, 285, 358, 501, 645
Kirche und Gesellschaft 143, 861
Kirchengeschichte 646
Literatur 431
Mission 863
Pädagogik 791
Philosophie und Psychologie 69
Politik und Gesellschaft 789
Religion und Gesellschaft 213
Religionspädagogik 573
Seelsorge 717
Sozialethik 862
Spiritualität 575
Widerstandsrecht 647

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Aitmatow, Tschingis: Der Richtplatz. 754

Arlt, Marianne: Pubertät ist, wenn die Eltern schwierig werden. 791

Barthelmes, Jürgen – Feil, Christine – Furtner-Kallmünze, Maria: Medienerfahrungen von Kindern im Kindergarten. 351

Becker, Silvia: Geschichtlicher Geist und politisches Individuum bei Nicolai Hartmann. 70

Bellebaum, Alfred: Schweigen und Verschweigen. 575

Berglar, Peter: Petrus. Vom Fischer zum Stellvertreter. 355

Bestermöller, Gerhard: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. 67

Beuys, Josef: Manresa. Hrsg. v. Friedhelm Mennekes. 790

Biondi, Franco: Die Unversöhnlichen oder Im Labyrinth der Herkunft. 431

Böhnisch, Lothar: Sozialpädagogik des Kindes- und Jugendalters. 791

Brague, Rémi: Europa, la voie romaine. 495

Braun, Hans: Alter als gesellschaftliche Herausforderung. 789

Briefe um Ludwig Fulda (1882–1937) 2. Bde. Hrsg. v. Bernhard Gajek und Wolfgang v. Ungern-Sternberg. 211

Brieskorn, Norbert: Finsteres Mittelalter? 574

Capra, Fritjof – Steindl-Rast, David: Wendezeit im Christentum. 215

Conquista. Amerika oder die Entdeckung der Menschenrechte. Hrsg. v. E. Straub. 483

Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Hrsg. v. Peter Hünermann. 349

Deschner, Karl-Heinz: Die Politik der Päpste im 20. Jahrhundert. 351

Didache – Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingel. von Georg Schöllgen. 142

Emeis, Dieter: Sakramentenkatechese. 141

Das Fest und das Heilige. Hrsg. v. Jan Assmann u. Theo Sundermeier. 215

Friedenssicherung. Bd. 4. Hrsg. v. Manfred Spieker. 68

Fries, Heinrich: Es bleibt die Hoffnung. 285

Fuchs, Ottmar: Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. 358

Für Gott und die Menschen. Hrsg. v. Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöfl. Priesterseminars Trier. 137

Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. 62

Glucksmann, André: Am Ende des Tunnels. 563

Gott in Lateinamerika. Ausgew. u. eingel. v. Mariano Delgado. 646

Der Griff nach der Neuen Welt. Hrsg. v. C. Strosetzki. 483

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/2 u. Bd. 2/4. 64

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hrsg. v. Jonathan Riley-Smith. 647

Gruber, Elmar: Mein Gottesbuch. 646

Handbuch der Dritten Welt. Bd. I. Hrsg. v. Dieter Nohlen und Franz Nuscheler. 719

Helprin, Mark: A Soldier of the Great War. 199

Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellung des Bayerischen Hauptarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Hrsg. v. Joachim Wild. 137

Die Jesuiten in Ingolstadt 1549–1773. Ausstellung des Stadtarchivs der Wiss. Stadtbibliothek und des Stadtmuseums Ingolstadt. 137

Jungmann, Josef Andreas: Christliches Beten in Wandel und Bestand. 360

Justenhoven, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. 67

Kaufmann, Arthur: Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit. 647

Kehl, Medard: Die Kirche. 645

Keintzel, Raimar: C. G. Jung. 286

Khoury, Adel Theodor – Hagemann, Ludwig – Heine, Peter: Islam-Lexikon. Bd. 1–3. 59

Klemperer, Victor: Curriculum vitae. 2 Bde. Hrsg. v. Walter Nowojski. 211

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. 278

Köhler, Oskar: Müde bin ich, geh' zur Ruh'. 135

Kondylis, Panjotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. 561

Korherr, Edgar Josef: Beten lehren – beten lernen. 141

Krenn, Dorit-Maria: Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933. 143

Kupffer, H.: Pädagogik der Postmoderne. 167

Lechner, Martin: Pastoraltheologie der Jugend. 503

Lewis, Norman: Die Missionare. 431

Liturgie und Frauenfrage. Hrsg. v. Theresa Berger, Albert Gerhards u. Hansjakob Becker. 115

Lustiger, Jean-Marie: Gotteswahl. 501

Messardié, Gerald: Ein Mensch namens Jesus. 753

Mischo, Johannes: Okkultismus bei Jugendlichen. 213

Mit dem Mut des Herzens. Hrsg. v. Dorothee von Meding. 429

Miteinander. Festschrift für Anton Hänggi. Hrsg. v. Alois Schiffer. 359

Nellessen, Bernd: Das mühsame Zeugnis. 502

Nolte, Ernst: Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. 561

Der Pastorale Notstand. Von Ottmar Fuchs u. a. 717

Paz, Octavio: Sor Juana Inés la Cruz oder die Fallstricke des Glaubens. 483

Politische Sozialisation und Individualisierung. Hrsg v. Wilhelm Heitmeyer, Juliane Jacobi. 357

Reisekultur. Hrsg. v. Hermann Bausinger, Klaus Beyrer, Gottfried Korff. 213

Rinser, Luise: Mirjam. 757

Roth, P.: Riverside. 825

Rüenauver, Hubert – Zingel, Heribert: Den Sonntag feiern. 861

Rzepkowski, Horst: Lexikon der Mission. 863

Sauer, Ralph: Gott – lieb und gerecht? 573

Schneider, Johannes: Das Menschenbild der Waldorfpädagogik. 287

Schneider, Michael: Wege des neuen Lebens. 575

Shulevitz, Judith: Research Kills a Book. 199

Siller, Hermann Pius: Handbuch der Religionsdidaktik. 573

Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Hrsg. v. Johannes Müller und Walter Kerber. 357

Spölgen, Johannes: Zu unserem Heil. 718

Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. 69

Sutor, Bernhard: Politische Ethik. 789

Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. Wilhelm Gerlings. 142

Tremmel, Hans: Grundrecht Asyl. 862

Voegelin, Eric: Die Neue Wissenschaft der Politik. Hrsg. v. P. J. Opitz. 637

Vogler, Markus: Kirche und touristische Mobilität. 285

White, H.: Metahistory. 561

Wilcke, Karin: Christi Himmelfahrt. 861

Wyss, Dieter: Psychologie und Religion. 71

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abate, Carmine 398
Abtreibung 590, 603, 649
Aitmatow, Tschingis 754
Allmacht Gottes 519
Altenarbeit 134
Arbeitsmarkt 303
Asylproblematik 408
Auferstehung 228

Befreiungstheologie 657, 714
Beichte 721
Bergengruen, Werner 625
Baklan, Melek 785
Bibel 75, 529
Bildung 36
Biondi, Franco 398
Bischöfe 723
Bußandacht 721
Busta, Christine 532

Chiellino, Gino 398
Christusglaube 64
Cirak, Zehra 785
Communio 579

DDR-Literatur 321
Demirkan, Renan 786
Denzinger, Heinrich 749
Deutsche Einheit 29, 49
Drewermann, Eugen 291

EG-Binnenmarkt 297
Einheit 49
Ellacuría, Ignacio 657
Erziehungswissenschaft 163
Europa 54, 91, 495, 741, 795
Euthanasie 543
Evolution 125
Expertensysteme 377

Familie 342
Flüchtlinge 795
Flüchtlingspolitik 804
Foucault, Michel 17
Frauen 115, 673, ...
Fremdenfeindlichkeit 793
Frieden 417
Fulda, Ludwig 211
Fundamentalismus 560
Fundamentaltheologie 278
Fussenegger, Gertrud 819

Geschichte 560
Geschichtslosigkeit 73
Gewalt 342
Gewerkschaften 306
Giambusso, Giuseppe 398
Glaube 433, 707
Gotteserfahrung 333
GUS 641

Hein, Christoph 321
Helprin, Mark 199
Hensel, Luise 135
Heym, Stefan 536, 822
Huchel, Peter 534

Identität 664
Indios 363
Individualisierung 664
Inés de la Cruz, Juana 483
Instruktion über die kirchl. Berufung der Theologen 106
Islam 59
Italienische Autoren 397

Jesuiten 137
Jesusromane 751, 819
Johannes XXIII. 14
Johannes Paul II. 419
Johannes vom Kreuz 473
Jonas, Hans 711
Judentum 147
Jugend 577

Karmelitinnen 673
Kaschnitz, Marie Luise 540
Katechumenat 271
Kirche 100
Kirchengeschichte 247
Klemperer, Victor 211
Kollegialität 779
Kölner Erklärung 102
Koch, Werner 821
Kolumbus, Christoph 363
Kreisauer Kreis 289
Künstliche Intelligenz 377

Laie 507
Las Casas, Bartolomé de 841
Lehramt 62, 685, 723
Leid 707
Leo XIII. 14
Literatur 397, 529
Liturgie 115

Marti, Kurt 531
Mazzi-Spiegelberg, Lisa 398
Medien 505, 855
Medienerfahrung 351
Menschenrechte 420
Messardié, Gerald 753
Metapher 693
Migration 795
Mitbestimmung 306
Moraltheologie 109
Müller, Johannes 685
Mystik 473, 732

Natur 569
Neue Religiöse Bewegungen 183
Neuevangelisierung 465
Neukatechumenat 435

Öffentlichkeit 100
Ökologie 806
Ökumene 425, 857
Organspende 219
Örsy, Ladislas 579
Oz, Amos 761
Özakin, Aysel 786
Özdamar, Emine Sevgi 786

Papsttum 355
Paul VI. 417
Paz, Octavio 483
Pfarrermangel 613
Piccolo, Fruttuoso 398
Pius XI. 14
Politische Theologie 841
Postmoderne 73, 163

Priester 1
Priestertum 389
Primat 772

Reformation 234
Religiosität 125
Rinser, Luise 757
Röm. Theologeninstruktion 100
Roth, Patrick 825
Rundfunk 36

Sanna, Salvatore 398
Schacht, Ulrich 536
Scheinhardt, Saliha 786
Schwangerschaftsabbruch 590, 603, 649
Scigliano, Giuseppe 398
Selbststeuerung 553
Sepe, Franco 398
Sobrino, Jon 657
Sowjetunion 207
Soziallehre 3
Sprachwissenschaft 82
Synoden 775

Tekinay, Alev 786
Theologie 62
Tod 228
Totenkult 207
Türkische Autorinnen 785

Ultramontanismus 449
Umweltkonferenz 361
Umweltschutz 806
Unparteilichkeit 257

Vitoria, Francisco de 831
Voegelin, Eric 637
Völkerrecht 831
Vorschulkinder 351

Weltfriedensbotschaft 417
Weltgebetstag 857
Wirtschaft 172, 806
Wissenschaftsfreiheit 685
Wohlstand 145

Zölibat 1, 393

Das Recht der Gemeinden auf Priester

Die Diskussion um die Ehelosigkeit der katholischen Priester, die nun schon seit Jahrzehnten mit wechselnder Heftigkeit geführt wird, hat durch die Äußerungen des Berliner Kardinals Georg Sterzinski, des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, und der Österreichischen Bischofskonferenz eine neue Qualität erhalten. Seit den Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Bischofssynode 1971, auf der immerhin 44 Prozent der Teilnehmer die Ermöglichung der Priesterweihe verheirateter Männer befürworteten, greifen jetzt wieder Bischöfe das Thema auf. Sie stellen unmißverständlich klar, daß sie in der Ehelosigkeit der Priester eine sinnvolle, biblisch begründete Lebensform sehen. Es geht also nicht um eine grundsätzliche Infragestellung des Zölibats wie in der außergewöhnlich heftigen Phase der Debatte Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre. Auch die Möglichkeit einer Priesterweihe von Frauen steht hier nicht zur Diskussion. Die Frage heißt lediglich, ob angesichts der derzeitigen seelsorglichen Lage Männer, die in Ehe und Beruf bewährt sind („viri probati"), zum Priester geweiht werden können. Darüber, so betont Kardinal Sterzinski, müsse man „mit großem Ernst und ohne Vorbehalte" reden.

Die Ehelosigkeit der Priester, schon seit dem vierten Jahrhundert immer wieder gefordert, erlangte beim Zweiten Laterankonzil 1139 rechtliche Verbindlichkeit. Bis sich diese Vorschrift jedoch definitiv und konsequent beim gesamten Klerus durchsetzte und von diesem auch innerlich bejaht wurde, dauerte es teilweise bis zum 19. Jahrhundert. Dann allerdings gilt: „Wohl nie wurde in unseren Breitengraden der Zölibat so gut eingehalten wie in den letzten hundert Jahren" (Victor Conzemius). Das Zölibatsgesetz betrifft freilich nicht die Gesamtkirche, sondern nur ihren westlichen, lateinischen Teil. Aber auch in der Westkirche gibt es eine ganze Reihe von Priestern, die verheiratet sind, zum Beispiel ehemalige anglikanische oder evangelische Pfarrer, die nach ihrem Eintritt in die katholische Kirche die Priesterweihe empfingen. Ferner wurde aus der Tschechoslowakei bekannt, daß dort in der Zeit des kommunistischen Regimes Verheiratete geheim zu Priestern geweiht wurden. Wer also die Priesterweihe Verheirateter für sinnvoll hält, fordert damit nichts Neues, sondern nur die Ausweitung einer in den katholischen Ostkirchen durchgehend, in der Westkirche hier und da bestehenden Praxis. Selbstverständlich setzt auch eine nur regionale Änderung das Einvernehmen Roms voraus. Diese Letztzuständigkeit des Papstes verbietet aber keineswegs die Diskussion des Problems, wie immer wieder behauptet wird.

Die Gründe, die die Debatte nicht zur Ruhe kommen lassen, ergeben sich aus der seelsorglichen Lage in vielen Regionen der Kirche. Die Eucharistie ist „Mitte

und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde", die gerade in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse „lebt und wächst", wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert. Eucharistie kann aber nicht gefeiert werden ohne den amtlich beauftragten Vorsteher, also den geweihten Priester. Deswegen ist der Priester für eine christliche Ortsgemeinde geradezu lebensnotwendig. Sie hat gewissermaßen ein Recht auf ihn, und die Verantwortlichen müssen für eine ausreichende Zahl von Priestern sorgen, wie der belgische Kardinal Leo Jozef Suenens in einer vielbeachteten Stellungnahme bei der Bischofssynode 1971 sagte. Weil diese Pflicht im Wesen der Eucharistie wurzelt, ist sie „göttliches Recht" und überbietet „im Konfliktfall das legitime Bestreben der Kirche nach einem zölibatären Seelsorgeklerus" (Karl Rahner). Ähnlich heißt es im Beschluß der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer über die pastoralen Dienste in der Gemeinde (1975), daß alle noch so wichtigen Gesichtspunkte, die nicht aus Gründen der verbindlichen Glaubenslehre notwendig sind, zurücktreten müssen, wenn die Heilssorge der Kirche schwerwiegend gefährdet ist: „Außerordentliche pastorale Notsituationen können die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern."

Betrachtet man die Pastoralpläne, die in einer ganzen Reihe deutscher Bistümer zur Zeit erarbeitet werden, ist diese Situation heute ohne Zweifel erreicht. Alle Pläne gehen nämlich davon aus, daß es in Zukunft eine große Zahl von „priesterlosen" Gemeinden geben wird, die auf die regelmäßige sonntägliche Eucharistiefeier verzichten müssen. Man setzt auf die Aktivierung der Gemeinden selbst und die Vielfalt der pastoralen Dienste in ihr, vor allem auf „Bezugspersonen", die schlecht und recht – nämlich unterhalb der Eucharistiefeier – den Gemeindegottesdienst und das Gemeindeleben aufrechterhalten sollen. Warum aber solche Hilfskonstruktionen, die die Gemeinde ihrer Mitte, nämlich der Eucharistiefeier, berauben? Warum soll man nicht die „Bezugspersonen" zu Priestern weihen, wenn sie sich in Beruf und Ehe bewährt haben und von den Gemeinden akzeptiert werden? Denn „der Dienst des Priesters kann nicht durch andere Dienste ersetzt werden" (Johannes Paul II.).

Manche befürchten, mit der Priesterweihe von „viri probati" werde das Zeichen der Ehelosigkeit verdunkelt, und sie gerate in Gefahr, aus dem Diözesanklerus ganz zu verschwinden. Solche Bedenken müssen ernst genommen werden; denn das Zölibatsgesetz ließe sich dann in der bisherigen Form auf Dauer kaum mehr aufrechterhalten. Aber abgesehen davon, daß die genannten seelsorglichen Notwendigkeiten größeres Gewicht haben als kirchenrechtliche Bestimmungen: Der priesterliche Dienst würde durch eine „neue Erfahrungsdimension" bereichert (Walter Kasper), und was spricht dagegen, daß die Ehelosigkeit, weil frei übernommen, eine weit größere Glaubwürdigkeit gewinnen könnte?

Wolfgang Seibel SJ

Hans F. Zacher

Das Soziale und die katholische Soziallehre

Wann immer ein Redner die Frage nach dem „Sozialen" aufwirft, stellt sich eine Krise in den Beziehungen zwischen ihm und seinen Zuhörern ein. Jeder im Saal weiß, was „sozial" ist; jeder meint mehr oder weniger etwas anderes; gleichwohl weiß jeder für sich, was „sozial" ist. Und wo immer der Redner etwas anderes meint, enttäuscht er, bringt er gegen sich auf; liegt es doch so auf der Hand, was „sozial" ist. Eine empirische Studie über soziale Gerechtigkeit kommt zu dem Schluß: Soziale Gerechtigkeit besteht „letztlich immer nur in den Augen einer Person ..., und eine Übereinstimmung zweier oder mehrerer Personen in der Wahrnehmung von Gerechtigkeit ist eher unwahrscheinlich".

Somit stehen wir vor dem schmerzlichen Widerspruch zwischen der subjektiven Eindeutigkeit und der objektiven Vieldeutigkeit des Sozialen. Das Soziale ist nichts Sicheres, nichts a priori und endgültig Bestimmtes. Es ist etwas Offenes. Es ist ein in sich selbst vielfältiger, seine Erfüllung stets transzendierender Auftrag. Eine stets sich wandelnde, stets wachsende Komplexität entzieht das Soziale der gesamthaften und durchdringenden Wahrnehmung. Die Wahrnehmung der einzelnen und der Gruppen bleibt an den teilhaften Erfahrungen haften.

Komplexität des Sozialen

Fragen wir zuerst einmal: Was sind die sozialen Ziele? Nehmen wir als eine Antwort die Auslegung des Sozialstaatsprinzips unserer Verfassung. Das ist nicht so positivistisch, wie es klingt. Denn das Sozialstaatsprinzip ist nur die deutsche Formel für das, was den fortgeschrittenen Wohlfahrtsstaaten heute gemeinsam ist: ein Existenzminimum für jeden; mehr Gleichheit; Sicherheit gegenüber den sogenannten „Wechselfällen des Lebens"; endlich die Hebung des Wohlstands und die Ausbreitung der Teilhabe daran. Diese Ziele sind vieldeutig. Was etwa ist mit „mehr Gleichheit" wirklich gemeint? Und sie stehen zueinander gleichermaßen im Verhältnis der Harmonie wie der Disharmonie, in einem Verhältnis der Komplementarität, aber auch in einem Verhältnis der Rivalität und des Widerspruchs. Man denke an die Freiheit, die nötig ist, wenn der Wohlstand wachsen soll, und die Bindung, die nötig ist, um daneben Existenzminimum, Gleichheit und Sicherheit zu verwirklichen. So sind die Ziele viel weniger inhaltliche normative Vorgabe als ein Auftrag, zu konkretisieren, Prioritäten zu setzen und

über Konflikte zu entscheiden. Und zudem: Sie lassen sich auch anders meinen und anders sagen.

Die Komplikation nimmt zu mit den Weisen, die Ziele zu verfolgen. Da sind zunächst die autonomen Vollzüge des privaten und gesellschaftlichen Lebens: in der Familie, im Arbeitsleben, in der marktwirtschaftlichen Bereitstellung der Güter und Dienste, durch Sparen und Versicherung, durch genossenschaftliches Zusammenstehen und durch altruistische Hilfe. Aber sie allein können das Soziale nicht bewirken. Es bedarf der Intervention des Gemeinwesens. Diese Intervention des Gemeinwesens hat – vor allem Franz Xaver Kaufmann hat uns das erklärt – unterschiedliche Gegenstände und Methoden. „Mehr Recht" oder „besseres Recht" für sozial Schwächere: die rechtliche Intervention. Die Steuerung – Verteilung oder Umverteilung – wirtschaftlicher, vor allem finanzieller Mittel: die ökonomische Intervention. Die Gewährleistung von Diensten: die dienstleistende Intervention. Die Sorge um die allgemeinen Lebensbedingungen: die infrastrukturelle und die ökologische Intervention. Die Information und Erziehung zur Bewältigung sozialer Probleme sowie die Bereitstellung entsprechender beruflicher Kompetenz: die pädagogische Intervention. Und alle diese Weisen der Intervention ergänzen einander, beeinflussen einander, können einander ausschließen. Man denke nur etwa daran, auf wie äußerst unterschiedliche Weise die medizinische Versorgung in einer Gesellschaft Gegenstand und Inhalt dienstleistender, pädagogischer, wirtschaftlicher und rechtlicher, aber auch infrastruktureller und ökologischer Intervention sein kann. Es gibt keine zwei Länder, in denen die Versorgung mit medizinischen Diensten und Gütern von der Ausbildung bis zur Organisation, von der rechtlichen Ordnung bis zur Finanzierung in gleicher Weise geregelt ist.

Kommen wir zurück auf die Polarität zwischen den privaten und gesellschaftlichen Vollzügen des Sozialen und der Intervention des Gemeinwesens. Was können und sollen private und gesellschaftliche Kräfte? Was können und sollen der Staat und andere öffentliche Träger? Wir wissen, welch unterschiedliche Antworten diese Fragen immer wieder gefunden haben und immer neu finden. Der Sozialismus hat die Dialektik zwischen Staat und Gesellschaft ganz aufgehoben, zertreten – verstümmelt zu den „Nischen" der Privatheit im Machtgeflecht von Partei und Staat. Ganz andere Probleme stellen sich in den Ländern der Dritten Welt. In der archaischen Gesellschaft haben Familie, Arbeit und Subsistenz einen wesentlich anderen Zusammenhang als in der modernen Gesellschaft. Mit dem Einbruch der Moderne bilden sich daneben Zentren der Urbanität. Zwischen diesen Inseln „westlicher" Arbeitswelt und den Resten archaischen Dorflebens entsteht ein amorphes Kontinuum unterschiedlichster Sozialbeziehungen. Konnte die Sozialpolitik in den industrialisierten Ländern auf einer Normalität von Familie und abhängiger Arbeit aufbauen, so übersteigt das Dikkicht der „Normalitäten" in vielen Entwicklungsländern die Anpassungsfähig-

keit des Rechts und der sozialen Dienste. Und dem allem stehen die Schwierigkeiten vieler Staaten gegenüber, denen es nicht nur an technischen und wirtschaftlichen Potentialen fehlt, deren Probleme vielmehr gerade auch darin bestehen, daß Regierung und Bürokratie mit einem Teil der Gesellschaft in zu enger, mit der übrigen Gesellschaft in zu distanzierter Beziehung stehen. Von daher durchzieht heute eine tiefe Zerklüftung alles soziale Verständnis, alle soziale Politik und alle Wirkungen sozialer Intervention über die Welt hin.

Die Vielfalt all der Techniken, die dazu da sind, um soziale Defizite zu kompensieren, fügt weitere Varianten hinzu. Die Menschen wollen Sicherheit haben, wollen berechenbar wissen, mit welchen Leistungen sie rechnen können; dem dienen die rechenhaften, abstrakten Systeme. Unsere Rentenversicherung ist ein Musterbeispiel dafür. Abstrakte Systeme aber leisten das typisch Richtige nur auf die Gefahr hin, daß das konkret Richtige verfehlt wird. Darum sind auch Systeme notwendig, die einen gewissen dringenden Bedarf in jedem Fall decken. Ein Beispiel dafür ist unsere Sozialhilfe. Dazu kommt ein anderes Grundmuster. Die Menschen wollen, daß die sozialen Leistungen in einem Verhältnis zu ihren eigenen Vorleistungen stehen – zu ihrer Arbeit, zu ihrem Einkommen, zu den Beiträgen, die sie gezahlt haben. Vor allem die Systeme der Alterssicherung unterliegen primär diesem Gesetz. Die Menschen brauchen aber auch Systeme, die besondere Schäden ausgleichen. Die Unfallversicherung ist ebenso ein Beispiel dafür wie die Kriegsopferversorgung. Soziale Defizite entstehen schließlich auch dort und müssen auch dort ausgeglichen werden, wo keine Leistungs- oder Vorsorgegeschichte vorausging und keine besondere Verantwortung für einen Schaden besteht – wo nur eine besondere soziale Bedarfslage gegeben ist. Neben der Sozialhilfe sind etwa das Kindergeld und das Wohngeld Beispiele dafür. Aus diesen beiden Wurzeln – der Alternative zwischen abstrakter und konkreter Leistungsbestimmung und der Trias der Bezüge auf eine Geschichte der Vorleistungen, auf einen besonderen Zusammenhang von Schaden und Verantwortung oder eben nur auf eine Situation – ist der Baum möglicher Sozialleistungssysteme gewachsen, in dessen verwirrend üppigem Geäst sich die Systeme der geschichtsbezogenen Vorsorge, der schadensbezogenen Entschädigung und der situationsbezogenen Hilfe und Förderung in ihrer reichen, irritierenden Vielfalt gegenseitig ergänzen.

Die Dynamik des Sozialen

Das Soziale kann somit in einer unendlichen Vielfalt von Gestaltungen realisiert werden. Zudem aber ist das Soziale nichts Statisches, sondern etwas eminent Dynamisches, etwas eminent Geschichtliches.

Das Soziale vollzieht sich unter stetiger Veränderung der zivilisatorischen und

kulturellen, der technischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, der Tatsachen und der Ideen. Nicht nur die Welt der sozialen Herausforderungen ändert sich so. Ebenso ändert sich unablässig die Welt der Bedingungen, unter denen die sozialen Antworten gesucht, gefunden und gegeben werden. Das aber wird vertieft durch den evolutionären Charakter des Sozialen selbst: dadurch, daß die sozialen Antworten, die auf die sozialen Herausforderungen gegeben werden, nicht nur die Welt der Herausforderungen verändern, sondern selbst auch die Welt der Bedingungen, unter denen die Antworten gesucht, gefunden und gestaltet werden. Soziale Phänomene wie Arbeit oder Familie, Alter oder Krankheit haben die Gestalt, in der sie heute soziale Intervention erfordern, wesentlich auch infolge der sozialen Interventionen von gestern und vorgestern. Und die Intervention von heute bestimmt die Gestalt der Interventionen von morgen – bestimmt auch die sozialen Herausforderungen, die sie morgen stellen, mit.

Dabei ist dem Sozialen ein Drang nach Ausbreitung immanent. Die Energie zu sozialer Veränderung geht davon aus, daß eine Schlechter-besser-Relation wahrgenommen und mißbilligt wird. Die moderne soziale Bewegung nahm zuerst Anstoß an der Schlechter-besser-Relation zwischen den Armen und den Nichtarmen. Auf sie reagierten die ersten Armengesetze um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Daran schloß sich die Schlechter-besser-Relation zwischen den Lohnabhängigen und den Nichtlohnabgängigen, zumal den Unternehmern, an. Ihre Wahrnehmung prägte die Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Von da an vermehrten sich die Schlechter-besser-Relationen. Immer mehr Gruppen wurden als Benachteiligte entdeckt: die Kriegsopfer, die Kleinbauern, die Pächter, die Mieter, die Kinderreichen, die Mütter, die Kinder, die Jugendlichen, die Ein-Eltern-Familien, die Vertriebenen, die Behinderten, die Randgruppen usw. Und jedes Jahr werden neue Gruppen entdeckt. Auch immer mehr Situationen sozialen Bedarfs wurden und werden gesehen und definiert. Wo immer Ungleichheiten kompensiert werden, werden neue Ungleichheiten sichtbar.

Neben die gegenständliche Ausweitung tritt die räumliche. Als die deutschen Staaten Ende des 18. Jahrhunderts die Armenfrage angingen, wurde sie als eine kommunale Frage gedacht. In wenigen Dekaden weitete sie sich zu einer staatlichen, schließlich nationalen aus. Um 1850 war der Deutsche Bund bereits eine umfassende Fürsorgerechtsgemeinschaft. Die Arbeiterfrage war zunächst eine nationale. Aber bald wurde ihre internationale Dimension sichtbar, kam es zu ersten internationalen Arbeitsschutzkonferenzen und zu zwischenstaatlichen Verträgen. Der Versailler Vertrag formulierte einen Katalog von Grundrechten der Arbeiter und etablierte die internationale Arbeitsorganisation. Und das erste und bis heute erfolgreichste Teilrechtssystem der europäischen Gemeinschaften war die soziale Sicherung der Wanderarbeitnehmer: die Herstellung der Durchlässigkeit der nationalen sozialen Sicherungssysteme für die Arbeitnehmer, die

von der europäischen Freizügigkeit Gebrauch machen. Parallel zur Entkolonialisierung wurde schließlich die Problematik weltweiter Ungleichheit immer sichtbarer: zuerst als die Not in den Entwicklungsländern; mehr und mehr als die Not der Menschen, die sich auf den Weg machen, jener Not zu entkommen – auf den Weg auch an unsere Grenzen. Und schon schiebt sich jene neue Ungleichheit in den Vordergrund, die darin besteht, daß die Lebensgüter – die gemeinsamen, notwendigen Lebensgüter – der Menschheit ungleich gegeben, ungleich verteilt und ungleich zugängig sind, daß sie ungleich genutzt, verbraucht und zerstört werden, daß der Nutzen der einen zum Schaden der anderen gerät.

In jeder Phase dieses permanenten Prozesses der Ausbreitung des Sozialen erscheinen den einzelnen, den Gruppen, auch der Wissenschaft und vor allem der Politik immer neue Schlechter-besser-Relationen als gerade diejenigen, an denen sich das Soziale zu bewähren hat.

Soziale Gerechtigkeit – eine Klärung?

Das subjektive Vorurteil der Eindeutigkeit des Sozialen pflegt diesem Ansturm der Geschichtlichkeit und Komplexität des Sozialen standzuhalten. Nicht selten nimmt es gegenüber dem vulgären und verwirrenden Anspruch der Wirklichkeit Zuflucht zur Idee der Gerechtigkeit. Sie müsse doch klären können, was „sozial gerecht", was „sozial" und „gerecht" ist. Aber gerade von der Gerechtigkeit her erklärt sich, daß die Dinge sind, wie sie sind.

Niemals war die Gerechtigkeit nur *eine* Gerechtigkeit. Seit über die Gerechtigkeit nachgedacht wird, hat sie „mehrerlei Gestalt". Und die Dimensionen der Gerechtigkeit, die dabei hervorgetreten sind, entsprechen auf eigentümliche Weise der Vielfalt des Sozialen. Wir können die Hypothese wagen, daß das Soziale sich der Gerechtigkeit gerade dadurch nähert, daß es so vielfältig ist wie die Gerechtigkeit selbst. Halten wir uns zunächst an die klassische Trias von Iustitia distributiva (austeilende Gerechtigkeit), Iustitia commutativa (ausgleichende Gerechtigkeit) und Iustitia legalis (Gesetzesgerechtigkeit). Daß die Vielfalt privater und gesellschaftlicher Vollzüge des Sozialen allen drei Gerechtigkeiten Raum und Ausdruck gibt, ist offensichtlich. Nichts anderes gilt für die sozialen Leistungen des Gemeinwesens. Hilfs- und Förderungssysteme (wie die Sozialhilfe oder das Wohngeld) geben in erster Linie der Iustitia distributiva Raum. Sie dekken Bedarfe, teilen jeweils das Notwendige oder das sonstwie Angemessene zu. Entschädigungssysteme (wie die Kriegsopfervorsorge) entsprechen der Iustitia commutativa. Sie gleichen Schäden (Opfer) durch Entschädigung aus. Vorsorgesysteme (wie die Kranken- oder Rentenversicherung) stehen dazwischen: indem sie den Zugang zur sozialen Sicherheit ausweiten („austeilen") und die Leistung an die Vorleistung binden (Leistung und Gegenleistung „ausgleichen"). Nicht

zuletzt aber sind Vorsorgesysteme von der Iustitia legalis her zu begreifen, von der Entsprechung zwischen Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit. Sie eröffnen die Möglichkeit, Sozialleistungsansprüche als erworbene Rechte zu verstehen und zu garantieren.

Der Gegensatz zwischen der Iustitia legalis auf der einen Seite und der materiellen Gerechtigkeit – der Iustitia distributiva und der Iustitia commutativa – auf der anderen findet allgemeiner eine Entsprechung in dem Spannungsverhältnis zwischen den abstrakt-typisierenden und den konkret-bedarfsorientierten Systemen. Mögen die konkret-bedarfsorientierten Systeme (wie die Sozialhilfe) auf das im Einzelfall Gerechte zielen, so nehmen die abstrakt-typisierenden Systeme (wie die Rentenversicherung) als Konsequenz ihrer abstrahierenden Technik in Kauf, daß sie im einzelnen Fall die Ziele materieller Gerechtigkeit verfehlen. Ihre Option ist, im allgemeinen die Wirkung der materiellen Gerechtigkeit durch die Wirkung der Iustitia legalis zu steigern, auch wenn dadurch in einzelnen Fällen die materielle Gerechtigkeit auf der Strecke bleibt.

Die Entsprechung zwischen dem Plural der Gerechtigkeiten und der Differenzierung des Sozialen bestätigt sich, wenn nach einer besonderen „sozialen Gerechtigkeit" gefragt wird. Sie bedeutet als erstes Bedarfsgerechtigkeit. Doch ist Bedarfsgerechtigkeit nicht nur um der Freiheit, sondern auch um ihrer selbst willen nicht ohne Leistungsgerechtigkeit zu denken. Endlich aber ist eine gerechte Ordnung, ist jede rechtliche Ordnung, aber auch Leistungsgerechtigkeit nicht ohne Besitzstandsgerechtigkeit zu denken. Selbst Bedarfsgerechtigkeit kann rechtsstaatlich nicht realisiert werden, ohne daß das Zugeteilte, ohne daß die Zusage der Zuteilung als Besitzstand geschützt wird. In dem Ziel sozialer Sicherung, die erreichten Lebensverhältnisse, den Lebensstandard zu schützen, findet Besitzstandsgerechtigkeit darüber hinaus aber auch einen besonderen sozialen Sinn. Somit läßt sich „soziale Gerechtigkeit" als ein Bündel von Bedarfsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit und Besitzstandsgerechtigkeit begreifen – „Gerechtigkeiten", die sich ebenso ergänzen wie sie zueinander in Spannung, ja Widerspruch stehen. Auch diese Gerechtigkeiten haben ihre spezifischen Beziehungen der Verwandtschaft und Fremdheit zu den Ausformungen des Sozialen: in den unterschiedlichen Weisen des privaten und gesellschaftlichen Vollzugs, in der Dialektik zwischen Verteilung und Umverteilung, in den unterschiedlichen Ausgestaltungen der sozialen Intervention, im Geäst des Sozialleistungsrechts.

Fragt man nach Anweisungen für eine konkrete Gestaltung, so verweigert sich die Gerechtigkeit dieser Nachfrage einmal mehr. Wie etwa werden vom Sozialleistungsrecht Bedarfe bemessen? Minimal oder konventionell? Individuell oder typisierend? Welche Leistungen werden von der Vorsorge honoriert? Nur Beiträge? Oder auch gesellschaftlich nützliche Leistungen, die sich nicht in Beiträgen niederschlagen (wie etwa Zeiten der Kindererziehung)? Welchen „Besitzstand" an Lebensverhältnissen schützt die Vorsorge, rekonstruiert die Entschädi-

gung: den letzten, den lebensdurchschnittlichen, den besten je erlebten, einen hypothetisch künftigen? Versucht man, diese Fragen weiter zu verfolgen, so fällt es nicht schwer, die Antworten auf den Nenner jener sechs „Gerechtigkeiten" zu bringen, mit denen Chaim Perelmann die Idee, „alle möglichen Sinngehalte der Gerechtigkeit aufzählen zu wollen", ad absurdum führt: jedem das Gleiche; jedem gemäß seinen Verdiensten; jedem gemäß seinen Werken; jedem gemäß seinen Bedürfnissen; jedem gemäß seinem Rang; jedem gemäß dem ihm durch das Gesetz Zugeteilten.

Wenn wir, solchermaßen erschöpft, denen folgen, welche die Suche nach unmittelbaren Sachgehalten der Gerechtigkeit aufgeben und in Gerechtigkeit ein System von Abwägungen erblicken, die auf eine gerechte Ordnung hinführen, geraten wir erneut an die Vielfalt des Sozialen.

Das gilt vor allem für das Experiment John Rawls: Welche Ordnung würden Menschen als gerecht betrachten, die in keiner Weise wissen, wie sie von dieser Ordnung betroffen sein könnten? Machen wir das Experiment für die soziale Sicherheit. Wer könnte sich, wenn er unter dem „Schleier des Nichtwissens", ohne seine künftige Betroffenheit zu kennen, ein einziges in sich geschlossenes System der sozialen Sicherung ausdenken, von dem er nicht schon bei naheliegenden Alternativen eines hypothetischen Lebensgangs befürchten müßte, in Schwierigkeiten zu kommen, ausgeschlossen zu sein, ohne Hilfe zu bleiben? Wer immer die Wahl hat, wird die soziale Sicherung deshalb in einer Weise komplizieren, die Vorteile ebenso ermöglicht, wie sie unerträgliche Nachteile in Grenzen hält. Wenn gerecht also ist, was potentiell Betroffene erdenken, denen ihre effektive Betroffenheit durch den „Schleier der Unwissenheit" vorenthalten wird, so ist eine Sozialpolitik gerecht, die durch Diversifikation der Modalitäten und Institutionen komplementäre, ja kontrastierende Sinnvarianten des Sozialen entfaltet. Tücke des Objekts: Hinter dem „Schleier der Unwissenheit" entsteht so gerade jene Sozialpolitik, die sich durch ihre Vielfalt und Widersprüchlichkeit selbst in einen „Schleier der Unwißbarkeit" zu hüllen scheint.

Die institutionelle Legitimation

Je mehr wir also die Idee der Gerechtigkeit auf das Soziale hin ausmünzen, desto deutlicher wird der folgende Widerspruch: Wir erlangen Gewißheit über die Notwendigkeit der Vielfalt, der Komplexität, sogar der Widersprüchlichkeit des Sozialen, und zugleich Ungewißheit über das, was im einzelnen, im konkreten das „sozial Gerechte" ist. Damit öffnet sich der Blick auf das hin, was Otfried Höffe die „politische Gerechtigkeit" nennt: auf den Zusammenhang zwischen der institutionellen Ordnung des Gemeinwesens und der sozialen Gerechtigkeit seiner Politik. Das Wie der Herrschaftsordnung entscheidet darüber, daß das So-

ziale nicht verkürzt, sondern entfaltet wird, daß es mit den Verhältnissen voranschreitet, auch daß den jeweils Benachteiligten, auch denen, die sich für benachteiligt halten, der Horizont der Hoffnung auf Veränderung offenbleibt.

Wir wissen aus der Geschichte, wie sich das Soziale in ständiger Wechselwirkung mit der Demokratie und dem Rechtsstaat entwickelt hat. Wir wissen ebenso aus der Geschichte und der Gegenwart, wie totalitäre Diktaturen das Soziale verkürzen, ja einzwängen. Und wir wissen, wie sehr die Not der Entwicklungsländer nicht nur auf wirtschaftliche Umstände, sondern vor allem auch darauf zurückzuführen ist, daß viele von ihnen es schwer haben, wirksame, das Gemeinwesen durchdringende demokratische und rechtsstaatliche Strukturen aufzubauen. Wir wissen aus dem Vergleich der Sozialpolitik, der sozialen Intervention und des Sozialrechts demokratischer Verfassungsstaaten, wie sehr unterschiedliche demokratische und rechtsstaatliche Strukturen auch Unterschiede im Sozialen bedingen. Den Unterschieden der Sozialpolitik in den USA und der Schweiz, in Deutschland und in Schweden entsprechen Unterschiede nicht nur des politischen Systems im allgemeinen, sondern auch der Verfassungsordnung im engeren Sinn. Und wir sollten wissen, daß auch unsere eigenen politischen und rechtlichen Institutionen, um der permanenten Aufgabe des etablierten Sozialstaats gerecht zu werden, innovativer Weiterentwicklung bedürften. Doch die Grundannahme Höffes bleibt richtig: „... erst im demokratischen und sozialen Verfassungsstaat vollendet sich die Positivierung der Gerechtigkeit."

Das Soziale, wie es konkret verwirklicht wird, ist so das Ergebnis von Entscheidungen. Seine Legitimität erwächst primär aus der Ordnung, in der entschieden wird. Die Sache des Sozialen ist keine Blaupause, die den legitimiert, der sie getreulich abzeichnet. Die Sache des Sozialen gibt die Notwendigkeit vor, offen zu sein für die unendlichen Sinnvarianten des Sozialen, möglichst viele von ihnen einzubringen und untereinander abzuwägen. Und eine Verfassungsordnung, die der sozialen Verantwortung des Gemeinwesens gerecht werden soll, muß gerade dies gewährleisten.

Die Schwierigkeiten, das Soziale zu lehren

Damit ist offenkundig, wie schwierig es ist, das Soziale zu lehren: also Sätze darüber aufzustellen, was sozial richtig und falsch ist, was sozial sein muß und sozial nicht sein darf.

Erstens: Aussagen über eine geschlossene Ganzheit des Sozialen sind nicht möglich. Gewiß sind ganzheitliche Entwürfe, ganzheitliche Utopien denkbar. Gültige Sätze aber sind nur teilhaft, nur in Elementen denkbar.

Zweitens: Das Soziale ist nichts Absolutes. Alle positiven Sätze über das Soziale sind relativ. Je allgemeiner sie sind, desto offener müssen sie für die Unter-

schiede der Verwirklichung sein. Je mehr sie ins einzelne gehen, desto mehr stehen sie unter dem Vorbehalt der Voraussetzungen, in die sie eingebettet sind – auch unter dem Vorbehalt ihrer Veränderungen.

Drittens: Alles Nachdenken und Reden über das Soziale steht unter dem Vorbehalt der Evolution. Nicht nur das Soziale in sich steht unter diesem Vorbehalt. Auch das Wissen über das Soziale ist der Evolution ausgesetzt. Jede soziale Veränderung kann Verhältnisse schaffen, unter denen vordem richtiges Wissen falsch, zumindest der Fortschreibung bedürftig wird. Das gilt auch und gerade für die gezielte Veränderung des Sozialen selbst. Die Wirkungen sozialer Politik, sozialer Intervention, sozialen Rechts sind mit den Absichten nicht kongruent. Und sie entziehen sich einer zuverlässigen Vorhersage. Sätze über das Soziale sind so vorläufiger Natur.

Teilhaft, relativ und vorläufig Richtiges über das Soziale zu suchen, zu finden und auszusagen, steht gleichwohl unter dem Anspruch, auf dem Weg zu einem ganzheitlich, absolut und endgültig Richtigen zu sein. Das ist eine Grundverlegenheit allen Denkens und Redens über das Soziale. Vor allem aber ist es die zentrale Versuchung allen Denkens und Redens über das Soziale: das Teilhafte, Relative und Vorläufige mit dem Ganzen, Absoluten und Endgültigen in eins zu setzen.

Das Spannungsverhältnis zwischen dem Teilhaften und dem Ganzheitlichen, dem Relativen und dem Absoluten, dem Vorläufigen und dem Endgültigen bestimmt das Nachdenken und das Reden vom Sozialen aber noch auf eine andere Weise: Es gibt ihm einen ergänzenden, einen verbessernden, ja einen polemischen Charakter. Das Teilhafte verlangt nach der Ergänzung um das, was noch nicht gesehen, bedacht und gesagt ist. Das Relative verlangt nach der Vergewisserung seiner Bedingungen, nach der Klärung auch der Bezüge, die noch nicht gesehen, bedacht und artikuliert sind. Das Vorläufige verlangt nach wachsamer Überprüfung, um stets so richtig als möglich zu sein. Dieses Überschreiten des Gegebenen, Akzeptierten, oftmals Selbstverständlichen zum Ergänzenden, Vollständigeren hin gibt dem Fortschritt sozialen Denkens und Redens nicht selten etwas Einseitiges, Streitbares. Das darf jedoch die Möglichkeit und die Notwendigkeit, in jedem Stadium der Entwicklung so viel Ganzheit und so viel Gewißheit als möglich sichtbar zu machen, nicht verdunkeln. Noch weniger darf es verdunkeln, daß gerade von der Verantwortung gegenüber dem Ganzen, Absoluten und Endgültigen, daß von den Versuchen, vom Teilhaften zum Vollständigeren, vom Relativen zum Gewisseren voranzuschreiten, die wichtigsten Impulse für den Fortschritt des sozialen Denkens ausgehen. Insgesamt vollzieht sich so auch eine Entwicklung, die zum jeweils Vollständigeren und so auch – mit aller Vorsicht gesagt – zum jeweils vermutlich Richtigeren führt.

Alle diese Befunde lassen sich in der Geschichte der sozialen Politik – der politischen Konzepte und Parolen ebenso wie des politischen Handelns –, in der Ge-

schichte der Wissenschaft – all der vielen Disziplinen, die sich von der Philosophie bis zur Ökonomie, von der Rechtswissenschaft bis zu Soziologie, um nur einige zu nennen, mit dem Sozialen befassen –, aber auch in der Geschichte der öffentlichen Meinung und ihrer Medien belegen. Überall setzte der moderne Prozeß, sozial zu denken, sozial zu reden und sozial zu handeln, teilhaft, relativ und vorläufig richtig an. Überall wurden Ansprüche auf Ganzheit, Absolutheit und Endgültigkeit erhoben und früher oder später ad absurdum geführt. Überall vollzog sich der Prozeß der Ergänzung und Verbesserung des Wissens über das Soziale. Dies war überall ein Prozeß von Versuch und Irrtum, von – soweit wir das sagen können – Richtigem und Falschem, gewiß auch von Gut und Böse. Aber im gesamten war es ein Weg zum Vollständigeren, zum Gewisseren und sowohl auch zum vermutlich Richtigeren. Dieser Satz kann nicht für einen einzelnen, nicht für eine einzelne Politik, nicht für ein einzelnes Land, nicht für eine einzelne Wissenschaft und nicht für einen konkreten Raum öffentlicher Meinung gelten. Entscheidend war und ist vielmehr gerade, daß immer mehr subjektive Erfahrungshorizonte in diesen Prozeß eingebracht werden konnten und eingebracht werden.

Jede Erkenntnis hängt ab von Objekt, Subjekt und Situation. Dieser Satz prägt die Pfade der Erkenntnis auf dem Feld des Sozialen in extremer Weise. Die Käfige der selektiven Erfahrung und der subjektiven Eindeutigkeit zum Allgemeineren hin aufzubrechen, bedarf es der intersubjektiven Anstöße, der intersubjektiven Korrektur. Je weiter und intensiver intersubjektiver Austausch die Impulse verschiedener Zeiten, verschiedener Lebenssituationen, verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen und verschiedener gesellschaftlicher und politischer Verantwortung einbringt, desto mehr öffnet er den Blick auf die Weite, Vielfalt und Offenheit des Sozialen.

Leistungen und Schwierigkeiten der katholischen Soziallehre

Ich muß mir jedoch versagen, die Evolution des sozialen Denkens, Redens und Handelns in den Zusammenhängen der öffentlichen Meinung, der Politik und der Wissenschaft genauer nachzuzeichnen. In einer Zeit, in der die katholische Welt und viele darüber hinaus sich daran erinnern, daß vor hundert Jahren die erste Sozialenzyklika eines Papstes verkündet wurde, kann von Soziallehre nicht die Rede sein, ohne daß von christlicher und von kirchlicher, letztlich von katholischer Soziallehre gehandelt wird.

Wollte man nur von *christlicher Soziallehre* sprechen, so wäre dem Gesagten nicht viel hinzuzufügen. Da wäre zu sagen, daß das Evangelium einen jeden Christen, wo immer er steht, in Verantwortung nimmt: aus Liebe zu Gott und zu den Menschen. Was das im einzelnen bedeutet, das kann so vielfältig sein wie

die Schrift vielfältig ist, wenn wir sie nur mit offenen Augen und bereitem Herzen lesen. Und es kann so vielfältig sein, wie alles das bis zum Zerreißen vielfältig ist, was Menschen aus dieser Botschaft gemacht haben, seit es Christen gibt, seit es Kirche gibt. Nur eines kann es nicht sein: gleichgültig.

Wollte man von einer *kirchlichen Soziallehre* reden, so werden die Dinge schon schwieriger. Da stellt sich zunächst schon die Frage, wie das Soziale in der Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen gelebt wird; wie weit denn die Schizophrenie zwischen der Botschaft und dem, was die Christen untereinander und miteinander tun, gehen darf; aber auch wie weit Christen die Wahrheit und die Liebe, die Verantwortung füreinander in den Grenzen ihrer Gemeinde halten dürfen oder gebend und nehmend mit allen Menschen teilen sollen. Wenn von einer kirchlichen Soziallehre die Rede ist, ist auch von dem Unterschied der Gnadengaben und von der Teilung der Aufgaben in der Kirche zu sprechen und davon, was sie für die kirchliche Soziallehre bedeuten können. Da käme auch das nicht immer einfache Verhältnis zwischen dem prophetischen Auftrag, die Wahrheit zu sagen, und der Christenpflicht, die Liebe zu tun, in den Blick. Schließlich aber muß eine kirchliche Soziallehre auch fragen, wie die Widersprüche aufzuheben sind, wenn aus der Fülle der Impulse, die das Evangelium gibt, in der Fülle der Situationen, in der Menschen sie aufnehmen, nicht nur Reichtum, sondern Streit und Unfriede wird.

Katholische Soziallehre legt nicht nur den Akzent auf den Unterschied der Gnadengaben und der Ämter. Sie legt nicht nur den Nachdruck auf die Sorge für die Einheit. Die katholische Kirche spitzt dies vielmehr zu, indem sie einem Amt zutraut, nicht nur zu wissen, wie die Menschen Gott glauben sollen, sondern auch zu wissen, wie die Menschen in dieser Welt leben sollten. Sie traut einem Amt also auch zu, das Soziale zu lehren.

Damit wird das Lehramt der Kirche vor eine maximale Herausforderung gestellt. Ein Amt, das auf ewig Gültiges zielt, soll das Richtige auch in einer Sache aussagen, die sich ihrer Natur nach verändert. Ein Amt, das darauf angelegt ist, Konflikte durch Autorität aufzuheben, soll das Richtige in einer Sache aussagen, in der sonst weit offene und komplizierte Verfahren das Beste sind, um aus der Unendlichkeit der Sinnvarianten das konkret Maßgebliche zu gestalten. Ein Amt, das einem einzigen anvertraut ist, soll das Richtige in einer Sache aussagen, in der es sonst nur aus den Erfahrungen und Erkenntnissen vieler erwächst.

Trotzdem hat die katholische Kirche mit ihrer Soziallehre Glück gehabt. Gläubiger wird man sagen müssen: den Beistand des Geistes. Aber ich hoffe, daß sich das nicht ausschließt.

Erstens: Was wir heute katholische Soziallehre nennen, beginnt erst 1891 mit Rerum novarum. Zwar berufen sich die päpstlichen und konziliaren Dokumente immer wieder auf den beständigen Strom der Soziallehre der Kirche. Aber sieht man die Belege an, so finden sich nach der Heiligen Schrift ein paar Kirchen-

väter, Thomas – Gott sei Dank: immer wieder Thomas –, dann aber nur noch die jeweils älteren Dokumente der Soziallehre seit Rerum novarum in den jeweils jüngeren zitiert. Nun war es mitnichten so, daß es in den Jahrhunderten vor Rerum novarum kein soziales Elend, kein schreiendes Unrecht gegeben hätte. Aber dieses Elend und diese Nöte provozierten keine Lehraussagen. Sie waren die Folgen von Ordnungen der Macht- und Güterverteilung, in welche die Kirche sich selbst hineingelebt hatte. Erst indem der Kapitalismus den Feudalismus als Ursache sozialer Ungerechtigkeit überholt hatte und im Kommunismus eine radikale Alternative entstanden war, war die Kirche vor sich selbst und der Welt unabhängig genug, erst jetzt waren ihr die sozialen Sorgen auch ungewohnt genug. Und Leo XIII. nahm diesen neuen Anfang.

Zweitens: Die Diskussion hatte sich im Lauf des 19. Jahrhunderts auf die Arbeiterfrage zugespitzt. „Soziale Frage" und Arbeiterfrage waren im Bewußtsein der Zeit identisch. Leo XIII. hatte und nutzte die Chance des Anfangs auch hier. In der Arbeiterfrage konnte er zu einer eindeutigen, klaren Stellungnahme vorstoßen: den extremen Kapitalismus der Zeit ebenso verurteilen wie den radikalen Sozialismus und die Menschenwürde und den Gerechtigkeitsanspruch der Arbeiter ebenso verteidigen wie ein sozial verpflichtetes Eigentum. Leo XIII. hat mit diesem sicheren Zugriff die Grundlagen für die Autorität der katholischen Soziallehre gelegt. Pius XI. hat diese Lehre 1931 in Quadragesimo anno nicht nur bekräftigt, sondern auch fortgeschrieben und Hinweise gegeben, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Theorie und Praxis der sozialen Marktwirtschaft aufs äußerste bewähren sollten.

Drittens: Das Lehramt war bereit zu lernen. War es zunächst der Vorstellung verhaftet, eine naturrechtlich vorgegebene, geschlossene Soziallehre nach und nach entdecken zu können, so öffnete es sich seit Mater et magistra (1961) der evolutiven Natur des Sozialen. In der Sache hat das Lehramt zwar weithin an der Arbeiterfrage als *der* sozialen Frage festgehalten, aber doch immer mehr auch andere soziale Probleme gesehen, immer mehr Lösungen angemahnt oder auch vorgeschlagen. Auch insofern war Johannes XXIII. mit Mater et magistra der große Öffner. Er hat – endlich – auch die Probleme der Entwicklungsländer aufgegriffen, die von da an immer dringender artikuliert wurden. Schließlich hat sich die katholische Soziallehre von einer Lehre der Päpste an die Katholiken gewandelt zu einem Beitrag der Christen und der Kirche zu einer besseren Welt – wie die Enzykliken seit Pacem in terris (1963) sagen: zu einer Botschaft „an alle Menschen guten Willens".

Viertens und endlich: Das päpstliche Lehramt war vorübergehend bereit, sich auf den Reichtum vieler Fähigkeiten und Erfahrungen hin zu öffnen. Was das Konzil 1965 in Gaudium et spes und die Römische Bischofssynode von 1971 in De iustitia in mundo gesagt haben, reflektiert den Austrag von Meinungen, nicht nur das Urteil über sie.

Aber nicht überall war so viel Glück dabei. Und das ist es auch, warum ich gezögert habe, den Heiligen Geist zuerst zu nennen. Quadragesimo anno wies in die Sackgasse der berufsständischen Ordnung. Mater et magistra meinte, „das Verhältnis zwischen Bevölkerungszahl und Versorgungsmöglichkeiten" dürfte – im weltweiten Maßstab gesehen – „weder jetzt noch in absehbarer Zeit zu ernsthaften Schwierigkeiten führen". Nicht zuletzt berechtige der „bis zum heutigen Tage auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technik erzielte Fortschritt ... zu fast unbegrenzten Hoffnungen für die Zukunft". Und Laborem exercens (1981) ließ den Leser – jedenfalls den Leser, der nicht den polnischen Diskussionsstand des Papstes teilte – in vielem ratlos: im Gegenüber einer viel zu allgemeinen Lehre von der Arbeit mit viel zu unterschiedlichen Problemen der Arbeit; mit Vorschlägen im Sinn von Planung und „drittem Weg"; im Unverhältnis zu der Möglichkeit einer sozialen Marktwirtschaft; in den Schwierigkeiten, noch von einer Dialektik zwischen Staat und Gesellschaft zu sprechen. Das sind nur drei Beispiele. Viele Sätze oder ganze Erörterungen lassen uns auch sonst immer wieder staunen.

Schauen wir aber in die Zukunft, so ist die Gefahr, daß Päpste auch künftig Fehler machen können, die geringere. Im Gegenteil: In einer Zeit, in der der Gehorsamsanspruch des Lehramts weit vorgetrieben wird, hat dies fast etwas Tröstliches. Dringlicher ist die Sorge, ob die Soziallehre des Lehramts den Wettlauf mit der Evolution des Sozialen – des Sozialen in der Sache und des Wissens und Redens darüber – noch gewinnen kann. Das Bemühen des Lehramts, die kirchliche Soziallehre immer schneller auszudifferenzieren und zu aktualisieren, ist offensichtlich. Gerade der Ertrag dieses Strebens macht jedoch das Problem sichtbar. Immer mehr wird gesagt. Aber die Auswahl der Themen, die Unterschiede der Dringlichkeit, mit der Probleme angemahnt werden, die Unterschiede, ob und wie die Texte zu Lösungen kommen, verglichen mit dem, was die Menschen, die Politik und die Wissenschaft bewegt, wirken immer weniger zwingend.

Leo XIII. lehrte im Einklang mit dem Diskussionsrahmen seiner Zeit. Er konnte sich auf das industrialisierte oder sich industrialisierende Europa und Nordamerika konzentrieren. Niemand verargte ihm, daß er nicht von Osteuropa sprach. Osteuropa war orthodox. Niemand verargte ihm, daß er nicht von Lateinamerika sprach. Lateinamerika lag auch sonst im Windschatten seiner Exotik. Niemand verargte Leo XIII., daß Afrika und Asien für ihn allenfalls Missionsgebiete waren und nicht Felder sozialer Problematik. Niemand nahm Anstoß, daß Leo XIII. nur von den Problemen der Arbeiter sprach. Auch damals gab es genug andere Probleme. Aber die soziale Diskussion war von der Arbeiterfrage beherrscht.

Heute steht der Papst vor der Erwartung, wenn schon, dann Gültiges für Peru und Polen, für Kamerun und Kanada, für Indien und Italien, für Europa und die Welt als ganze zu sagen. Heute steht der Papst, wenn er von Familie spricht, vor

der Erwartung, daß dies all den Konzepten und Wirklichkeiten von Familie in der Welt gerecht wird und all dem Wandel, wie er sich an diesen Konzepten und Wirklichkeiten unablässig vollzieht. Wenn heute der Papst von Arbeit spricht, steht er vor der Erwartung, daß er weiß, wie viele Gesichter Arbeit heute wirklich hat und wie sehr sich diese Gesichter unablässig ändern. Wenn der Papst heute von sozialen Diensten spricht, steht er vor der Erwartung zu wissen, welche Konzepte und welche Wirklichkeiten von sozialen Diensten es gibt; und das sind über die Welt hin sehr viele. Alles das sind Erwartungen, die sich immer schwerer einlösen lassen, Erwartungen, auf die auch die Ausbreitung anthropologischen Nachdenkens, das für die jüngsten Enzykliken so kennzeichnend ist, keine adäquate Antwort gibt.

Das Lehramt und alle, die darauf Einfluß haben, werden überlegen müssen, ob der Stil der katholischen Soziallehre nicht – hundert Jahre nach ihrem bleibend bedeutsamen und wichtigen Anfang – der Reform bedarf. Bei allem Beistand des Heiligen Geistes geht es über die Möglichkeiten eines Papstes und seiner handverlesenen Helfer, die Fülle der sozialen Herausforderungen und Antworten, der tatsächlichen Entwicklungen und ihrer Diskussion in Politik und Wissenschaft umfassend, differenziert und aktuell aufzunehmen und auszuwerten.

Drei Wege der Reform liegen nahe. Sie sollten zugleich beschritten werden. Den einen Weg nennt die Soziallehre selbst immer wieder – freilich mehr für die Welt als für die Kirche: die Subsidiarität. In den Ortskirchen, vor allem in den nationalen Bischofskonferenzen, hat die Kirche ein eminent naheliegendes Instrument, der Überforderung des Lehramts durch die Vielfalt der regionalen, nationalen und kontinentalen Verhältnisse zuvorzukommen.

In dem zweiten Weg ist die Soziallehre selbst immer wieder unsicher: in der Rolle der Laien. Zwar betont die katholische Soziallehre im Lauf ihrer Entwicklung immer deutlicher die Verantwortung der Laien für die gesellschaftliche und staatliche, politische und rechtliche Verwirklichung des Sozialen. Aber immer wieder reserviert sie doch dem Lehramt die Kompetenz-Kompetenz. Wie aber soll das Lehramt in einer Sache, von der es selbst weiß, daß sie sich immer rascher ausdifferenziert und entwickelt, verläßlich und überzeugend urteilen können, wenn es keinen Weg findet, die vielfältigen Erfahrungswelten der Laien – im sozialen Leben, in der Wissenschaft, in der Politik – einzubringen?

Der dritte Weg ist Enthaltsamkeit. Konzentration auf das, was dem, das die Welt schon weiß oder das Lehramt schon gesagt hat, gerade jetzt hinzugefügt werden muß. Verzicht auf das, wozu das Lehramt *auch* etwas sagen kann. Konzentration auf das, wozu *gerade* das Lehramt etwas sagen kann.

Doch wie immer sich das Lehramt entscheidet – jedem von uns bleibt genug zu tun, jeden Tag so sozial zu denken, zu reden und zu handeln, wie es das erste und größte Gebot verlangt, jeden Tag über unsere sozialen Vorurteile so hinauszuwachsen, wie es das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg fordert.

Oskar Köhler

Wiederentdeckung des Selbst

Michel Foucault und das Christentum

„Neuevangelisierung ist nicht im simplen Sinn einer Rechristianisierung möglich." So sagte Bischof Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz hoffentlich auch in der nächsten Amtsperiode, beim jüngsten Königsteiner Kongreß „Kirche in Not" und gab damit die Richtung an, in der die heute so oft gebrauchte Parole gründlicher zu bedenken ist. Es kann hilfreich sein, die Widerstände gegen eine „Neuevangelisierung" auszumachen – nicht in der Weise einer polemischen Konfrontation, sondern im Bedenken der Momente, die eine schlichte „Rechristianisierung" unmöglich machen. Als ein Fall davon soll hier der Lebensweg des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) vorgestellt werden – gewiß im konkreten ein sehr spezieller Fall, vielleicht aber deshalb geeignet, über allgemeine Sätze hinauszuführen.

So verschieden die einzelnen Lebenswege sind, sie laufen in einer weltweiten geschichtlichen Situation. Die erste Implantatio des christlichen Glaubens ist nach einem jahrhundertelangen Prozeß der Entchristianisierung nicht zu wiederholen, als sei nichts gewesen. Dies gilt schon für die Conversio eines einzelnen, der nicht schlichtweg zurückkehren kann zum Glauben seiner Urgroßväter, sondern bis zu diesem Schritt, soll er wirklich gelingen, einen langen und schwierigen Weg zu gehen hat, da er sich selbst betrügen würde, wollte er, was ihm gestern noch wichtig gewesen war, einfach der Müllabfuhr überlassen. Dies gilt noch mehr, wenn von einer öffentlichen Wandlung einer Gesellschaft die Rede ist und vorgestellt wird, sie solle in einer Rechristianisierung alle die Zeichen an Brücken, Wegen und in Häusern wieder aufrichten, die in Jahrhunderten wenn nicht abmontiert, so doch vergessen worden waren.

Daß sich kein geschichtlicher Vorgang kopierend wiederholen läßt, zeigt der irreführende Begriff „Renaissance" im Sinn von „Wiedergeburt der Antike". In Wahrheit war damals die Antike nicht tot, hatte vielmehr in Plato und Aristoteles und in der Kunst der Romanik und auch noch der Gotik fröhlich überlebt – und waren andererseits die im 14. und 15. Jahrhundert betonte Diesseitigkeit, eine intensive Beobachtung der Natur und vor allem die Wertschätzung der Persönlichkeit bei allen, übrigens sehr selektiven griechischen und lateinischen Zitaten alles andere als eine Wiederholung „der" Antike.

Am Dilemma des Begriffs Renaissance läßt sich einiges lernen für das Beden-

ken einer Neuevangelisierung. Das Christentum ist in den vor langer Zeit christianisierten Ländern keinesweg „tot", es lebt, wenn auch nicht gerade „fröhlich", fort, gerade auch in sich antichristlich gebenden Anschauungen: in der spezifisch europäischen Rationalität, einer Frucht der abendländischen Theologiegeschichte, im Bestehen auf „Selbstverwirklichung", das sich berufen könnte auf die Unverwechselbarkeit des einzelnen vor Gott, auch noch in revolutionären Bewegungen, Erbe der christlichen Einsicht, daß die Welt nicht im Status quo verharren kann. Ein Neuevangelisierung verfehlt ihr Feld, wenn sie die Spuren des Christentums übersieht oder sie als bloßen Säkularismus diskreditiert.

Doch sie verfehlt ihr Feld ebenso, wenn sie das Epitheton „neu" nicht als eine Herausforderung versteht, sondern auf das „re-" einer Reprise aus ist. Die historisch so genannte „Renaissance" war keine „Wiedergeburt der Antike" – eine Renaissance des Christentums kann keine Wiedergeburt seiner „Antike" sein.

Michel Foucaults Weg aus den Anonyma zum „Selbst"

Betrachtet man das Werk des Philosophen M. Foucault – wie Claude Lévi-Strauss, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida und andere unter dem vagen Begriff „(Post-)Strukturalismus" klassifiziert – in dieser Perspektive, so kann ein Sektor des Felds in den Blick kommen, auf das sich eine Neuevangelisierung begeben müßte. Denn dieser Denker ist das Beispiel einer Konvertitennatur. Er nennt in seinen Werken[1] den Wechsel seiner Perspektiven häufig eine „Verschiebung", welcher Begriff die in der Literatur über ihn höchst kontrovers erörterte Kontinuität seines Denkens bezeichnen soll[2]. Eine gewiß markante, wenn auch keineswegs unvorbereitete Kehre aber vollzog er in seiner „Geschichte der Sexualität", sie dort selbst ausdrücklich hervorhebend. Im Vorwort zum Band 2, der unter dem Titel „L'Usage des plaisiers" 1984, seinem Todesjahr, erschienen ist, ganze acht Jahre nach Band 1, begründet er, warum er sich nicht habe dazu entschließen können, „eine rasche historische Prüfung des Begehrens anzufügen". Dies hätte seinem Plan widersprochen darzulegen, „was man die Geschichte des Begehrensmenschen nennen könnte" (11, 13).

Es ist gewiß nicht zufällig, daß Foucault das Subjekt aus allgemeinen Systemen herausholen will im Bereich der Sexualität, in der Erkundung der Weisen, in denen Menschen den anonymen Geschlechtstrieb leben. Doch blickt man auf sein Gesamtwerk, in dem er sich mit der Psychiatrie (1961), mit der Entstehung der klinischen Medizin (1963), mit der „Archäologie" der Wissenschaften vom Menschen (1966), mit der Bedeutung des Strafgefängnisses (1975) befaßt, dann ist zu erkennen, daß es Foucault nach diesem langen Durchgang durch die anonymen Mächte schließlich um die Wiederentdeckung des Selbst in allen Dimensionen menschlichen Lebens geht.

Es ist von einer *Wiederentdeckung* zu sprechen. In das „recht konfuse Bild" der Versuche, „die den großen französischen Philosophen loben, wo er vermutlich eher zu kritisieren ist, und kritisieren, wo vermutlich gerade seine Vorzüge liegen"[3], einen neuen Versuch einzubringen, liegt außerhalb der Kompetenz dieser Aufsatzes, der sich auf das Verhältnis Foucaults zum Christentum, in der Literatur zumeist nur en passant erwähnt, konzentriert. Eine solche Konzentrierung ist nicht willkürlich. Denn die Geltung des Selbst hat Foucault als einen Wesenszug des Christentums bezeichnet. Und so ist zu fragen, warum ihn dessen Wiederentdeckung nach dem langen Weg durch die anonymen Mächte nicht zum Christentum geführt hat.

„Das Subjekt des Traums oder die erste Person des Traums ist der Traum selbst, ist der ganze Traum" (1, 85). Entgegen Sigmund Freud soll also der Traum nicht das Produkt triebhaften Wunsches sein. Er ist ebenso „das Andere" wie der Wahnsinn „das Andere" der Vernunft ist. „Vielleicht" könnte der Mensch „ledig aller Psychologie" eines Tages „frei sein für eine große tragische Begegnung mit dem Wahnsinn" (2, 114). Foucault nennt zu diesem Satz Hölderlin und Nietzsche, zu denen ihn Martin Heidegger geführt hat. In dieser Phase seines Denkens will er noch den Horizont des menschlichen Daseins erkunden. Die Entthronung des Ich beginnt entscheidend in der „Geburt der Klinik" (1963): In der körperlichen Bestimmung der Krankheit, der Sezierung des Leichnams, erscheint der Mensch als Objekt eines subjektlosen Zeichensystems.

Wenn jemand einen anderen unversehens aus dem Schlaf weckt, kann er Ärger bewirken. Dies erfuhr Foucault mit seiner „Archäologie der Humanwissenschaften" (1966). Die Philosophie habe „einen neuen Schlaf gefunden. Nicht den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie. Jede empirische Erkenntnis, vorausgesetzt, daß sie den Menschen betrifft, gilt als mögliches philosophisches Feld, in dem sich die Grundlagen der Erkenntnis, die Definition ihrer Grenzen und schließlich die Wahrheit jeder Wahrheit enthüllen muß." In dieser Wendung der Philosophie „bedeckt die transzendentale Funktion mit ihrem gebieterischen Raster den untätigen und grauen Raster der Empirizität". Dieses Denken will Foucault aus einem Schlaf wecken, „der so tief ist, daß es ihn paradoxerweise als Wachsein empfindet". Er will seine Voraussetzungen rücksichtslos zerstören, insbesondere die „einer gereinigten Ontologie oder eines radikalen Denkens des Seins" (4, 411; der Zusammenhang mit der anderweitigen Kritik der Hermeneutik ist hier nicht zu erörtern).

Nicht um den Menschen sei das Wissen lange Zeit gekreist, dies sei erst vor anderthalb Jahrhunderten eingetreten. „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende" (4, 462). Was in der Antikritik dieser Kritik des hermeneutichen Humanismus nur selten zutage tritt, ist Foucaults auf Nietzsche hin gesehene „Entdeckung, daß der Tod Gottes und der letzte Mensch miteinander zu tun

haben" (4, 460). Walter Privitera hat diese Diagnose so begründet: „Nach dem Untergang des religiösen Denkens, der für den Menschen die Unmöglichkeit sanktioniert, die eigene Begrenztheit auf ein zwar unergründbares, aber die Ordnung der Dinge fundierendes, unbegrenztes Prinzip zu beziehen, ist der nun damit entstandene ‚Mensch' mit der Aufgabe konfrontiert, im vollen Bewußtsein seiner Begrenztheit ein Äquivalent für die führende Rolle des Göttlichen zu suchen." [3]

Drei Jahre später läßt Foucault seiner Kritik der Anthropologie seine „Archäologie des Wissens" folgen, in welcher der Mensch mit seinem Streben nach Erkenntnis vollends verschwunden zu sein scheint. Es geht hier zentral um die Strukturen der sich selbst regelnden Diskurse. Das „Formationssystem ist ein komplexes Bündel von Beziehungen, die als Regel funktionieren" (5, 108). Im Urgrund des Wissens steht „die Aussage" („énoncé"), in der Tat „der wohl dunkelste Teil" dieser Archäologie des Wissens. In einer gewissen Korrespondenz zur Archäologie als der Disziplin der stummen Monumente wird die „Aussage" bezeichnet als „ein Ereignis, das weder die Sprache noch eine Sinngebung völlig ausschöpfen können" – in seiner „ursprünglichen Neutralität zu behandeln" (5, 41; 44), ohne nach einer Kontinuität zu suchen. Man muß „der Geschichte auch gegen ihren Willen die Formen struktureller Analyse aufzwingen" (5, 27).

Die Geschichte – für Foucault im wesentlichen ein Problem der Macht – ist eine der Perspektiven schon in der Behandlung der Psychiatrie und der klinischen Medizin. Im Jahr 1950 war er unter dem Einfluß von Louis Althusser für kurze Zeit Mitglied der Kommunistischen Partei geworden. Als an die Universität Tunis 1966–1968 abgeordneter Professor setzte er sich für die Studenten ein, die während des Besuchs des amerikanischen Vizepräsidenten Humphrey verhaftet worden waren. Im Mai 1968 für einige Tage in Paris, bemerkte er: „Sie machen nicht die Revolution, sie sind sie." Seine bald einsetzende Distanzierung gilt der von ihm diagnostizierten „Utopie der Freiheit" (auch hinsichtlich der sexuellen Emanzipation). Wird der Mensch dort frei, wo er sein Wissen den Zwängen der Macht entgegensetzt und diese entlarvt – oder ist dies eine Selbsttäuschung? Man muß „einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet wird, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb... der Macht entfalten kann... Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fordert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen." So verbindet Foucault in der „Geburt des Gefängnisses" (8, 39) die Subjektlosigkeit des Wissensdiskurses mit der Subjektlosigkeit der Macht. Denn „Macht ist nicht etwas, was jemand besitzt, sondern etwas, das sich entfaltet".

Die Verabschiedung des Selbst ist radikal. Das Individuum ist kein „Gegenüber zur Macht, sondern eine erste Wirkung der Macht". Um das zu erkennen, „muß man sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien", das

nur in geschichtlichen Zusammenhängen konstituiert wird (10, 37). Es wäre aber ein grobes Mißverständnis, wollte man Foucault als einen Verherrlicher der Macht interpretieren[4]. Er will die Täuschungen des Menschen über sich selbst ausräumen, die er in der hermeneutischen Anthropologie zu finden meint. Doch er begnügt sich dann doch nicht mit der Arbeit des Desillusionierens.

Der Mensch als „Geständniswesen"

Bei genauerer Lektüre von Band 1 der „Geschichte der Sexualität" läßt sich erkennen, daß lange vor der Thematisierung des „Begehrensmenschen" in den Bänden 2 und 3 Spuren des Selbst auftauchen im Bild des „Geständniswesens", zu dem Foucault den Menschen des Abendlandes geworden sieht (9, 77). Dieser Prozeß erscheint im ersten Band als eine Folge der Herrschaft dessen, der zum Geständnis zwingt und als Fragender den Diskurs beherrscht. Es bleibt also bei der in der „Geburt des Gefängnisses" vorgetragenen Machtanalyse; es wird wieder festgestellt, daß die „Subjektivierung der Menschen" in eins geht mit ihrer „Konstituierung als Untertanen-Subjekte" (9, 78). Aber in Ansätzen wird deutlich, daß der Mensch, indem er gesteht, doch über allen Zwang hinaus sich selbst gesteht.

Der Hauptgegenstand des Bandes ist die europäische Moderne. Auf Widerspruch mußte Foucault stoßen in seiner Auseinandersetzung mit der These von der Unterdrückung der Sexualität. Der Diskurs über die viktorianische Disziplinierung der Sexualität in Richtung auf Fortpflanzung sei zu einer „Predigt" umgeschlagen: „Der Wunsch, vom Sex zu sprechen, und der Nutzen, den man sich davon verspricht", haben ein Ausmaß, „das über die Möglichkeit des Anhörens weit hinausgeht" (9, 16). Auch in diesem Zusammenhang kommt Foucault auf die 1968er Bewegung zu sprechen. Man habe in der Erwartung des „guten Sex" nicht mehr unterschieden, was zu unterscheiden „die Bitterkeit der Geschichte" lehrt: „Die Revolution und das Glück".

Im Zusammenhang unseres Themas interessieren die Kapitel über die Geschichte der Beichte. Nach vielen Zitaten der Beichtvorschriften des Vierten Laterankonzils (1215) konzentriert sich Foucault auf das Konzil von Trient mit seiner zugespitzten Definition des Beichtvaters als eines Richters. Besonders ausführlich beschäftigt er sich mit der radikalen Sexualmoral des Paolo Segneri (gest. 1694). Jetzt gelte nicht nur wie im Mittelalter die Geständnispflicht der Handlungen, sondern „die quasi unendliche Aufgabe, sich selbst oder einem anderen so oft als möglich alles zu sagen, was zum Spiel der Lüste, der zahllosen Gefühle und Gedanken gehört" (9, 34f.). So werde aus dem Begehren ein Diskurs gemacht, welcher der Sexualität „keine Ruhe oder Verborgenheit" läßt, so sehr sie gleichzeitig in der Sprache tabuisiert wird.

Es ist nun bemerkenswert, daß Foucault in diesem 1976 erschienenen Band – noch nicht wie 1984 dazu gedrängt, das Christentum polemisch von der hellenistisch-römischen Kultur zu unterscheiden – betonen kann, es sei der christlichen Pastoral nicht nur um die Beherrschung der Sexualität gegangen, sondern „ebensosehr auch um die Wirkungen der geistlichen Erneuerung und der Rückkehr zu Gott". Auch weist er darauf hin, daß es „in der Suche nach spiritueller Einheit und in der Liebe zu Gott" viele Vorgänge gibt, die „der Kunst der Erotik verwandt sind", und nennt die barocken Ekstasen, ohne freilich dieses Ineins von Eros und Religio näher darzustellen (9, 34, 90). Das „Geständniswesen" Mensch steigt hier aus dem anonymen Zwang zum Selbst des Gestehenden auf. Bezeichnend für das sehr komplexe Verhältnis Foucaults zum Christentum ist es, daß er mit kritischem Blick auf die Pädagogik des 18. Jahrhunderts und auf die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts bemerkt, es sei hier das Geständnis aus seinem rituellen Ort gelöst und in Konsultationen zerstreut worden.

Foucault kann zu der Überlegung anregen, daß zu einer „Neuevangelisierung" auch eine Erneuerung des weithin verkommenen Bußwesens gehört. Eine kritische Betrachtung der Beichtgeschichte könnte die Richtung angeben. So viele Einzelabhandlungen über die Beichtpraxis es auch gibt, eine universalkirchengeschichtliche liegt nicht vor, und vor allem ist bei der Vorherrschaft sakramentaler und kirchenrechtlicher Perspektiven das „Geständniswesen" selbst zumeist aus dem Blick geraten.

Die Dissertation von Charlotte Zimmermann „Die deutsche Beichte vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation" (Weiden 1934) ist noch immer wertvoll, weil die evangelische Verfasserin die sakramentale Kontroverse zwar kurz behandelt, sich aber auf die Beichtenden konzentriert. In dieser Perspektive hat Isnard W. Frank eine ausführliche, behutsam problematisierende Geschichte der Beichte im Mittelalter vorgelegt[5]. Er behandelt insbesondere auch die frühe Anschauung, daß die Vergebung in der „erubescentia", der „Errötung" des Beichtenden, geschieht, also im Selbst des Sünders. Diese Anschauung wird verdrängt, als aus der Fürbitte des Beichtvaters der rechtliche Akt der Lossprechung wurde. Herbert Vorgrimler zeigt einen im gewissen Sinn gegenläufigen Verlauf: Die altkirchliche Versöhnung des Sünders mit der Gemeinde tritt zurück „hinter jenen Individualismus, der in erster Linie am Verhältnis Gottes zum einzelnen Menschen interessiert war"[6].

M. Foucault kritisiert im Grund nicht das Geständnis, er kritisiert einerseits den Zwang und andererseits das Palaver, das in der Zwanglosigkeit ausbricht. Die kirchliche Institutionalisierung wird das blockierende Problem sein, wenn er sich in den Bänden 2 und 3 seiner Geschichte der Sexualität dem „Begehrensmenschen" zuwendet.

Foucaults nie beendete christliche „Vorgeschichte"

Michel Foucault ist am 15. Oktober 1926 in Poitiers geboren (der Vater war Chirurg, die Mutter die Tochter eines Chirurgen). Er besuchte, von der Großmutter mütterlicherseits geleitet, regelmäßig die Sonntagsmesse. „Viel später" – so D. Eribon, dem wir eine Biographie verdanken – habe er bemerkt, seine Familie sei „antiklerikal" gewesen, deren Religiosität ganz konventionell. Abgesehen vom späteren Ressentiment muß wohl offenbleiben, was im damaligen französischen Katholizismus „antiklerikal" bedeutet. Ein schönes Foto (Eribon 196) zeigt einen Ministranten, der dies offenkundig sehr gern gewesen ist. Im September 1940 vermittelte die Mutter die Aufnahme in das Kolleg St. Stanislaus der Schulbrüder (sie hatte 1930 den erst vierjährigen Jungen einschulen lassen; weil er in Mathematik versagte, verlangte der Lehrer eine Wiederholung der Klasse, was die Mutter nicht akzeptierte).

Bei den Schulbrüdern unterrichtete ein Benediktiner in Geschichte, für welches Fach sich schon der junge Michel stark interessierte. Es wird die Bemerkung der Mutter berichtet, dies sei der einzige Lehrer gewesen, der Eindruck auf ihren Sohn gemacht habe. Der spätere Philosoph Pierre Rivière war ein Klassenkamerad, und die beiden kamen in Verbindung zu Abbé Aigremi, Philosophieprofessor an der katholischen Universität Angers, der dem „intellektuell neugierigen" Jungen seine Bibliothek zur Verfügung stellte. Angesichts der von der deutschen Besatzung angerichteten Schulwirren wurde er als Hauslehrer der Familie Foucault eingeladen. Michel bewahrte ihm ein gutes Andenken.

Im Juni 1943 beendete Foucault mit dem Abschlußexamen seine Schulzeit im Kolleg St. Stanislaus. Eribon notiert: „Er verabscheute die Atmosphäre, die dort herrschte, er verabscheute den Unterricht, den er erhielt." Wie sich dies auch verhielt, nicht selten ist zu erfahren, daß jemand, der seine Gymnasialzeit in einer Klosterschule erlebt hat, in späteren Jahren sehr kritisch davon erzählt. Oft läßt sich vermuten, daß es damals zu einem Bruch in der religiösen Entwicklung gekommen ist; und dennoch kann man manchmal sehr positive Erinnerungen herausspüren. Eine psychologische Studie über Foucault ist hier nicht beabsichtigt. Doch vielleicht läßt die Bemerkung über die Atmosphäre darauf schließen, daß die Disziplinierung in religiöser und moralischer Hinsicht ein wichtiges Moment war, das ja dann in der späteren Wendung zum Selbst ein Hauptpunkt seiner Kritik am Christentum geworden ist.

Als Student der Ecole Normale Supérieur begegnete Foucault einem der führenden Vertreter der Existenzphilosophie, Maurice Merleau-Ponty (seit 1949 an der Sorbonne), dessen Lehre von der Einheit menschlicher Erfahrung in körperlichen und geistigen Bewegungen vielleicht in Foucaults späteren Diskursen über den Körper nachwirkte. In dem langen Weg, den Foucault von der Existenzphilosophie aus durch seine Sozial- und Wissenssysteme hindurch zu einer Genea-

logie des Individualismus gegangen ist, finden sich, wenn auch weit zerstreut, immer wieder Spuren der Erinnerung an das Christentum. Bezeichnend ist die Antwort, die er, 1978 in Japan, einem Zen-Meister auf dessen Frage, wie sich Ost und West unterscheiden, gegeben hat: Er nannte es ein auf die christliche Spiritualität zurückgehendes Merkmal des Westens, „daß man immer mehr Individualisierung sucht", während es dem Zen-Buddhismus um die Auslöschung des Individuums gehe (Eribon 30).

Nachdenklich stimmt ein Ansichtskartengruß, den Foucault am 15. August 1981 von Poitiers aus aufgibt (Eribon 20), vielleicht ein Dokument seines gebrochenen und doch nicht abgebrochenen Verhältnisses zum Christentum. Die Karte zeigt Heiligenstatuen in der bei den Hugenottenkriegen des 16. Jahrhunderts schwer beschädigten Cluniazenserkirche St. Jean. Foucault schreibt, dies sei die Stadt, wo er geboren wurde, und von dort stamme seine Weisheit: „Enthauptete Heilige, das Buch in der Hand, darüber wachend, daß die Gerechtigkeit gerecht und die Burgen stark bleiben." Geblieben von der göttlichen Heiligkeit ist das Buch mit seinen Weisungen für die rechten Ordnungen – ein geschlossenes Buch mit wohl nicht mehr entzifferbaren Texten, und doch der Ursprung aller unendlichen „Spiele der Wahrheit".

Am 25. Juni 1984 ist Michel Foucault, an Aids erkrankt, in Paris gestorben. (Im November 1983 schrieb er: „Ich weiß, daß ich Aids habe, aber meine Hysterie erlaubt mir, es zu vergessen.") Auf Wunsch der um ihren Sohn von dessen Jugend an tief besorgten Mutter hält ein Dominikanerpater (befreundeter Direktor einer Bibliothek) bei der Beerdigung eine kleine Ansprache. Wer weiß, was bloße „Konvention" ist?

Der „Begehrensmensch" – Die Antike als achristliche Instanz

Bei der „Kehre", die Foucault in den Bänden 2 und 3 seiner „Geschichte der Sexualität" öffentlich macht, vollzieht er einen bemerkenswerten, sich keineswegs von selbst ergebenden Wechsel seines historischen Materials. Alle seine bisherigen Werke beziehen sich im wesentlichen auf die Zeit vom 17. bis zum 20. Jahrhundert der „abendländischen Gesellschaft". Sein Bild vom „Begehrensmenschen" aber ermittelt er bei den Griechen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Band 2) und in den beiden ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit (Band 3). „Weder Hellenist noch Latinist", wenn er auch in diesen Fächern an der Schule gute Noten erzielt hatte, muß er sich jetzt mit den Texten gründlich vertraut machen[7]. Auswahl und Interpretation wurden zu Recht kritisiert. Es wird vermerkt, Foucault habe die Antike idealisiert, „weil er vermutlich von jenem Existenzideal, das er in der Antike wieder finden wollte, dazu verführt wurde" (Fink-Eitel 372).

Er hätte den „Begehrensmenschen" auch in der Beichtpastoral und im sexuellen Verhalten des Mittelalters in einer Fortführung von Band 1 ermitteln können. Es könnte sein, daß der Wechsel der Zeit auch auf den Wunsch zurückgeht, Distanz zur Geschichte des Christentums und so eine Übereinstimmung mit sich selbst zu gewinnen, wobei er freilich sowohl „Nähe" wie „Ferne" zu den antiken Texten empfindet.

Das Kapitel „Die wahrhafte Liebe" im Band 2 ist dem Ethos in Platos „Phaidron" und im „Symposion" gewidmet. Obwohl jedoch Foucaults Interesse an diesen Texten gewiß in seiner homoerotischen Neigung gründet, hindert ihn seine Apologie nicht daran, die Stellung der Frau in der Polis zu bedenken. Er interpretiert, die Frau solle sich, in ihren sexuellen Beziehungen dem Mann folgend, um „Mäßigung" bemühen und habe so einen institutionellen Anteil an der „Sophrosyne" des Mannes (11, 110, 213). Im Band 3 aber entdeckt er im Zeichen der Stoa eine Personalisierung der Ehe, welcher jetzt sogar eine früher der Knabenliebe vorbehaltene „Freundschaft" („philia") zuerkannt wird. Einen stoischen Text, der verlangt, der eheliche Geschlechtsakt solle „cum honestate, modestia, timore" vollzogen werden – nicht wie mit einer Kurtisane – deutet Foucault als „Kunst des Zusammenseins". Bei seiner Bemerkung, diese Kunst habe sich auch zu bewähren, indem der Mann, der zumeist außer Haus sein muß, sich doch möglichst häufig bei seiner Frau aufhält (12, 210), hat Foucault die berufstätige Frau nicht im Visier. Er nennt die Individualisierung der Beziehungen in der Institution Ehe eine „Konjugalisierung". Erstaunlicherweise kann er sogar das „sexuelle Monopol" würdigen, das in der Stoa der Ehe zugeschrieben wird, weil diese Ethik die Ehe nicht mehr primär hinsichtlich ihres gesellschaftlichen Nutzens wertet, sondern als das „duale Band der Gatten", innerhalb dessen nicht verletzt wird, „was natürlich und wesentlich ist, um sich selbst als Vernunftwesen zu ehren" (12, 239).

Dies liest sich so, als ob es sich um einen kirchenamtlichen Text über die Ehe handelte. Aber Foucault wird nicht müde, diese Sexualethik in aller Schärfe vom Christentum zu unterscheiden, und lehnt die These ab, es handle sich um eine „christentumsähnliche Moral". Vielmehr gehe es um eine bereits in der antiken Tradition begründete „Sorge um den Körper und die Gesundheit", die aber jetzt zu einer „gesteigerten Unruhe" werde wegen der Beziehungen zwischen Sexualität und Körper (12, 55, 181, 303). Auf das Verhältnis zwischen der frühchristlichen Sittenlehre und der Ethik der Stoa ist hier nicht einzugehen. Zu fragen ist nach den Einwendungen Foucaults gegen das Christentum, das sich synchron mit der späten Stoa entfaltet und vielfach positiv auf diese Bezug nimmt (Klemens von Alexandrien, Origenes u. a.). Die Kritik bezieht sich hauptsächlich auf zwei Punkte: auf die Verwerfung der sexuellen Lust und auf die Verrechtlichung der Sexualethik.

Auf die frühchristliche Anschauung, daß die sexuelle Lust eine Folge des Sün-

denfalls sei, kommt Foucault bereits im Band 2 immer wieder zu sprechen. Daß die sexuelle Begierde seit Paulus und weiter bei Augustin und Thomas von Aquin nur *ein* Moment im Leben des unerlösten Menschen ist, im „Leben des Fleisches" („sarx"), dessen „Trachten der Tod ist" (Röm 8, 6), im Widerstreit gegen den „Geist", kommt bei Foucault, für den das Wort „Fleisch" immer nur für die christliche Bewertung der Geschlechtslust steht, nicht zur Sprache – auch nicht der Horizont der „Naherwartung" des Reiches Gottes. Doch an Belegen für das Dilemma der Kirchenväter hinsichtlich des biblischen Zeugungsauftrags, der ohne Lust nicht zu vollziehen ist, fehlt es dem Philosophen so wenig wie bemühten Schriftstellern, die gern über dieses Thema publizieren. Hier nur ein paar Beispiele. Gregor von Nyssa sieht die „tierische" Geschlechtlichkeit mit dem Sündenfall in die lustfreie „Paradiesesehe" einbrechen; Chrysostomos schreibt von einer engelhaften Vermehrung des Menschen und legt den Zeugungsauftrag hinter den Sündenfall; Augustinus spekuliert über die Möglichkeit, das männliche Geschlechtsorgan „ohne das Zucken der Lust" beherrschen zu können. Die übliche theologiegeschichtliche Apologie greift zu kurz. Gewiß ist ein Zusammenhang mit dem gnostischen Leib-Seele-Dualismus nicht zu bestreiten, aber er reicht als Alibi nicht aus. Auch als Widerstand gegen den Sexualismus der römischen Kaiserzeit ist diese Pastoral nicht zu rechtfertigen[8].

Ganz sicher waren es keine dualistischen Denkweisen, sondern eine alte Tradition, welche das Kirchenrecht von 1917 bestimmten, das als „erstes Ziel" der Ehe die Kinder und deren Erziehung festsetzt und als „zweites Ziel" die „gegenseitige Hilfe", wozu gehört, daß die Ehe „Heilmittel der Begierde" („remedium concupiscientiae") sein soll (can. 1013, 1). Noch 1948 hat das „Heilige Offizium" nicht nur die Änderung in der Reihenfolge der Eheziele, sondern auch die Unabhängigkeit des zweiten vom ersten verurteilt. Erst das Kirchenrecht von 1983 holt die stoizistische Ethik ein, indem es die Ehe umfassend hingeordnet sieht auf das „Wohl der Ehegatten" und auf Zeugung und Erziehung (can. 1055, 1).

Der zweite Haupteinwand Foucaults – generell erhoben und nicht nur auf die Sexualität bezogen – gilt der Kodifizierung aller, von ihm durchaus gesehenen christlichen Ansätze zur Individualisierung. Mochte es diese bei den Anachoreten noch geben, so seien sie mit dem Mönchtum und seinen Gehorsamsgeboten wieder abgetan worden. Wenn auch christliche Asketen die „Beziehung zum Selbst" betonen, so hätten sie doch gleichzeitig das Privatleben abgewertet (12, 60). Es ist offenkundig, daß Foucault die Geschichte der christlichen Spiritualität hier stark verkürzt. Wenn er sagt, die in der stoischen Ethik bereits angelegte Verrechtlichung der erotischen Beziehungen komme erst in der christlichen Pastoral zum vollen Durchbruch, so gilt dies gerade nicht für die von ihm behandelte Zeit. Er hätte ganz anders argumentieren können. Denn gegen die kirchliche Einsegnung der Ehe gab es Widerstand im Osten wie im Westen, wo sie in Rom nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt ist.

Der ästhetische „Stil" und die Norm

Michel Foucault gerät freilich in seiner Kritik der Institutionalisierung selbst in ein Dilemma. Er plädiert für eine „Ästhetik der individuellen Existenz", für „Stil", entgegen einem theologisch oder metaphysisch begründeten Gesetz. Zugleich aber erklärt er, es gehe ihm dabei nicht um „eine Übung in der Einsamkeit", sondern um eine „wahrhaft gesellschaftliche Praxis" (12, 62, 71; auch 15). Es verwundert nicht, daß er mit dieser These der Habermas-Schule eine offene Flanke bot[9]. Es bleibt beim uralten Problem, an dem auch gegenwärtig nicht vorbeizukommen ist. Eine „Normativität" hat Foucault zuvor dem anonymen System abgesprochen; das pure „Selbst" aber kann nicht existieren. Der Zweifel an der Möglichkeit von Freiheit ist ihm geblieben. Aber in seinem Aufsatz mit dem berühmten Titel „Was ist Aufklärung?" will er deutlich machen, „daß nicht die Treue zu doktrinären Elementen der Faden ist, der uns mit der Aufklärung (im Sinn Kants) verbinden kann, sondern die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen Ethos, das als eine permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden kann"[10]. Es ist in den fünf Jahren seit seinem Tod 1984 viel geschehen. Meint das Wort „Haltung" eine über den einzelnen hinaus verbindlichen „Stil"? Es bezeichnet jedenfalls ein Ethos, das sich mit simplen Diagnosen, weil sie ins Konzept passen, nicht zufriedengibt. Die Publikation des im Manuskript abgeschlossenen Bandes 4 mit dem Titel „Les aveux" hat Foucault testamentarisch untersagt.

Michel Foucault ist in seinem Plädoyer für das Selbst auf den Widerstand der kirchlichen Institutionalisierung gestoßen und hat das Heil in der heidnischen Antike gesucht. Seine Forderung einer permanenten Kritik ist problematisch, weil sie das Kritisierte selbst im dunkeln läßt. Aber eine „Neuevangelisierung" kann darauf nicht antworten mit der schlichten Wiederholung des „Alten Wahren", und dies gerade auch nicht angesichts der schamlosen alltäglichen Verhöhnung des Eros mit der ständigen Wiederholung der Anklage gegen den „Hedonismus", statt eine erotische Kultur zu fördern. Foucault ist gewiß – ganz abgesehen von seinen individuellen Lebensumständen – kein exemplarischer Fall für ein „missionarisches" Gespräch. Aber das Niveau seines Diskurses weist ihn als einen Partner auf, mit dem ein Dialog geführt werden kann, sofern man nicht im voraus zu wissen meint, wie man ihn widerlegen kann.

ANMERKUNGEN

[1] 1. Folie et déraison (Vorw. z. L. Binswanger, Le Rêve et l'éxistence, 1954); 2. Histoire de la folie à l'age classique (1961, revidiert 1962); dt. Wahnsinn und Gesellschaft (1969); 3. Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical (1962); dt. Die Geburt der Klinik (1972); Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines (1966); dt. die Ordnung der Dinge (1974); 5. L'archéologie du savoir (1969); dt. Archäologie des Wissens (1981); 6.

L'Ordre du discours (1971); dt. Die Ordnung des Diskurses (1977); 7. Nietzsche, la généalogie d'histoire (1971); dt. in: Von der Subversion des Wissens (1978); 8. Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975), dt. Die Geburt des Gefängnisses (1976); 9. La volonté de savoir (1976), Bd. 1 von Histoire de la sexualité; dt. Der Wille zum Wissen (Bd. 1 von Sexualität und Wahrheit, 1977); 10. Dispositive der Macht (1978; ein Interview und Vorlesungen); II. L'Usage des plaisirs (1984), Bd. 2 zu 9; dt. Der Gebrauch der Lüste (1986); 12. Le souci de soi (1984), Bd. 3 zu 9, dt. Die Sorge um sich (1986); 13. Q'est-ce que les lumières? (1984), dt. in: Ethos der Moderne; 14. Genealogie der Ethik, in: H. L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault (Frankfurt 1987); 15. Von der Freundschaft. M. Foucault im Gespräch (Berlin o. J.); 16. Freiheit und Selbstsorge. Vorlesung 1982 u. Interview 1984 (Frankfurt 1985); 17. Résumés des cours – 1970–1982 (Paris 1989). Im Text zit. mit Nr. u. S.

[2] Die Auseinandersetzung mit Foucault fand bisher außer in der franz. Literatur vor allem in der angelsächsischen statt. Die geringere Aufmerksamkeit im dt. Sprachbereich hat der Kultursoziologe W. Eßbach am 15. 5. 1991 in einem Freiburger Vortrag vermerkt. Eine Kontinuität wird in der Literatur sowohl in negativer wie in positiver Tendenz behauptet, wie es H. Fink-Eitel aufgewiesen hat, der selbst sowohl Zusammenhänge wie „Brüche" verzeichnet. H.-H. Kögler (in: Ethos der Moderne, 202–226) hebt von J. Habermas ausgehend die Widersprüchlichkeiten hervor. *Literatur:* D. Eribon, Michel Foucault (Paris 1989); H. Funk-Eitel, M. Foucault zur Einführung (Hamburg 1989); ders., Zwischen Nietzsche und Heidegger. M. Foucaults „Sexualität und Wahrheit" im Spiegel neuerer Sekundärliteratur, in: Philos. Jb. 1990, 367–390; W. Privitera, Stilprobleme. Zur Epistemologie M. Foucaults (Frankfurt 1990); Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hrsg. v. E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (Frankfurt 1990).

[3] W. Privitera, a. a. O. 48.

[4] Bei einer Begegnung russischer und dt. Philosophen in der Kath. Akademie Freiburg (Juni 1991) berichtete Natalja Avtonomova über ihre Lektüre Foucaults, dessen Machtanalysen für sie ein Trost in den Jahren der Unterdrükkung waren.

[5] TRE V 414–421

[6] Myst. Sal. V 341–461.

[7] Anregungen verdankt Foucault den Althistorikern P. Hadot (Exercises spirituels et philosophie antique, 1981) und P. Veyne (L'amour de Rome, 1978).

[8] Die jüngste vielfältige Literatur über das Verhältnis der Kirche zur Sexualität macht den Eindruck, als sei das Christentum nur noch in dieser Perspektive interessant, wozu freilich auch manche lehramtlichen Äußerungen veranlassen. Einen Überblick geben: H. Müller, Christentum und Sexualität, in: Hist. Jb. 1991, 178–186; K. Nientiedt, Last der Tradition – Keuschheit als Freiheit, in: Herder-Korrespondenz 1991, 427–431. Man wird wohl freilich stärker differenzieren müssen.

[9] In der Kritik wurde gesagt, „daß eine solche ‚Ästhetik der individuellen Existenz' selbst dann die schlechten Züge einer anarcholiberalistischen Ideologie beibehält, wenn ihr die elitistischen Eigenschaften der antiken Konzeption genommen werden" (A. Honneth, in: Ethos der Moderne, 19).

[10] Der Aufsatz erschien 1984 englisch; dt. in: Ethos der Moderne, 35–54, 45.

Helmut Zander

Die katholische Kirche im Prozeß der Vereinigung

Eine Zwischenbilanz

Was bleibt von 40 Jahren katholischer Kirche in der DDR? Die Integration des ostdeutschen Katholizismus in westdeutsche Strukturen ist ja scheinbar bruchlos vollzogen worden. Aber es ist eine weiterhin offene Frage, ob dem Westen nun endgültig eine bloß unterstützungsbedürftige Diaspora zugewachsen ist oder ob die Katholiken aus der DDR spezifische Erfahrungen mitbringen, die auch für die alte Bundesrepublik von Bedeutung sind.

Die Perspektive des gegenseitigen Lernens steht nicht nur in der westdeutschen Ortskirche auf der Tagesordnung. Bei der Vorbereitung der Bischofssynode für Europa hat der Papst gerade die Erfahrungen der Kirchen aus den bisher kommunistisch regierten Ländern eingefordert, aber auch den Austausch zwischen Ost und West angemahnt. Aber angesichts innerkirchlicher Tendenzen, die östlichen Kirchen von den Einflüssen des Westens abzuschotten und angesichts manchmal allzu selbstverständlicher Einführung des westlichen Modells im Osten sind wir von einer lernbereiten Neugierde noch ein gutes Stück entfernt. Es bleibt ein Fernziel, den Lernprozeß als wesentliches Element von Katholizität festzuhalten und die Vereinigung Deutschlands (und Europas) nicht im Beitrittsmodell enden zu lassen.

Kirchliche Strukturen

In den äußeren Strukturen der kirchlichen Vereinigung in Deutschland hat sich weitgehend die (bewährte) westliche Konzeption durchgesetzt. Die Bischöfe der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz sind seit dem 24. November 1990 Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz, unter Beibehaltung einer eigenen Organisation („Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz – Region Ost").

Auch in anderen Großorganisationen wurde die Vereinigung vollzogen: Die Caritas ist unter Hellmut Puschmann, der aus der ehemaligen DDR kommt, zusammengelegt worden. Dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken sind 15 ostdeutsche Mitglieder, die auf Diözesanebene nominiert wurden, und 15 Mitglieder der ostdeutschen Laienvertretung, des „Gemeinsamen Arbeitsausschus-

ses", beigetreten. Dieser Ausschuß besteht in den neuen Ländern selbständig und mit einem eigenen Profil weiter, in dem auch freie Initiativen, die nicht zum traditionellen Verbandskatholizismus gehören, Mitglieder sind.

Ungelöst ist die Umschreibung der Bistumsgrenzen. Eine Neuregelung muß sich mit einem komplexen Geflecht aus überkommenen Traditionen und deren kirchenrechtlicher Fixierung, neuen pastoralen Erfordernissen und natürlich auch den innerkirchlichen Spannungen auseinandersetzen, wie sie aus jeweils unterschiedlichen Gründen etwa zwischen Fulda und Erfurt oder Magdeburg und Berlin vorliegen. Die Lösung, Bistümer aus westlichen und östlichen Gebieten zu bilden, hätte den Vorteil, die alten staatlichen Trennungslinien nicht auf Dauer zu stellen. Andererseits würde eine Beibehaltung der bisherigen Grenzen den spezifischen pastoralen Problemen in den neuen Ländern Rechnung tragen. Nur aus der Administratur Schwerin hat es bislang Signale für eine erneute Verbindung in den Westen hinein gegeben; ansonsten geht die Tendenz wohl dahin, ostdeutsche kirchliche Gebiete nicht wieder einfach den alten Diözesen im Westen zuzuschlagen. Ob es dann die vier „Missionsbistümer" werden, die der Erfurter Theologe Heinz Schürmann vorgeschlagen hat[1], ist eine andere Frage. Eine Lösung wird zusätzlich durch die Option erschwert, gleichzeitig die westdeutschen Bistumsgrenzen – wenigstens im Norden – neu zu umschreiben. Offenkundig läßt sich eine Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, die sich mit diesen Fragen beschäftigt, Zeit. Kardinal Sterzinsky hat allerdings im Januar verlauten lassen, der Vatikan plane eine eigene Kirchenprovinz auf dem Gebiet der neuen Bundesländer; vielleicht ist seine Ernennung zum Kardinal als Bestätigung dieser Überlegungen zu deuten.

Staat, Gesellschaft und Kirche

Die Kirche war in der DDR gewohnt, ohne und im Notfall gegen den Staat zu leben. Als Institution war sie weitgehend von gesellschaftlichen Entscheidungen abgekoppelt, der einzelne hatte nur auf dem problematischen Umweg über die Blockpartei CDU begrenzte christlich orientierte Mitwirkungsmöglichkeiten. Die katholische Kirche ist in dieser Situation nicht den Weg der evangelischen Kirchen gegangen, sich als „Kirche im Sozialismus" zu verstehen. Sie hat damit viele Wirkungsmöglichkeiten abgewiesen, ist aber auch einer Anpassung an unakzeptable Bedingungen aus dem Weg gegangen. Das letzte Wort, wieweit damit klug oder kleinmütig gehandelt wurde, ist noch nicht gesprochen. Die Kirche bringt aus dieser Gratwanderung jedenfalls die offene Diskussion mit, welche Chancen und Risiken Partizipation und Abstinenz in der Politik haben.

Zur ostdeutschen Tradition gehört auch eine jahrzehntelange Entkopplung von Partei- und Kirchenbindung aufgrund der Funktionalisierung der Ost-CDU

für die Interessen der SED. Aber die Einsicht in die Divergenz von Partei- und Kircheninteressen wächst ja auch im Westen – ablesbar etwa an der Diskussion um den § 218. Deshalb formulierte Konrad Feiereis in Anlehnung an das Zweite Vatikanum aus ostdeutscher Perspektive, daß die Kirche nicht nur der einseitigen Bindung an ein System, sondern auch an eine Partei wehren müsse[2]. Andererseits gibt es eine rege Aktivität von Katholiken in der CDU, die sich plastisch in der hohen Zahl von drei Ministerpräsidenten katholischer Konfession (in insgesamt fünf Länderregierungen) bei einem Anteil von etwa 5 Prozent Katholiken widerspiegelt. Wie sich die Parteibindungen auf Dauer entwickeln werden, ist nach den ersten Wahlen noch nicht zu beantworten.

Zugleich ist in der DDR-Zeit eine Hochschätzung für die Demokratie gewachsen, die im Westen aufgrund der Gewöhnung an ein hohes Maß von Freiheitsrechten nur schwer vorstellbar ist. Der Kirche wachsen engagierte und unkonventionelle Demokraten zu. Die hohe Zahl von Christen in der ostdeutschen Politik, darunter überproportional viele Katholiken, ist auch ein Ausdruck dieser Entwicklung. Zugleich kann man beobachten, daß das Vertrauen in einen staatlichen Grundkonsens und in das Funktionieren rechtsstaatlicher Mechanismen vielen, gerade politisch engagierten Christen fremd ist. Für sie war politisches Handeln nicht durch staatliche Regeln, sondern durch die tägliche Gewissensentscheidung konstituiert. Für solche Christen ist – zugespitzt – die Reduktion der Gewissensentscheidung auf die Ausnahmesituation der Hauptstadt- oder Abtreibungsfrage geradezu die Invertierung ihrer politischen Sozialisation. Den Austausch über ein solches Politikverständnis muß man mit Spannung erwarten.

Angesichts der negativen Erfahrungen mit dem SED-Staat wundert es nicht, daß sich die katholische Kirche in staatskirchenrechtlichen Fragen für die Übernahme der westdeutschen Regelungen ausgesprochen hat (wenngleich es viele Christen geben dürfte, die eine stärkere Trennung von Kirche und Staat als Konsequenz ihrer Geschichte vorziehen würden). Dabei gibt es drei sensible Felder: Kirchensteuereinzug, Religionsunterricht und Militärseelsorge.

Die *Kirchensteuer* wird nach westlichem Modell erhoben; dies ist der einfachste Fall. In der *Militärseelsorge* gelten ebenfalls die Regelungen aus der alten Bundesrepublik, jedenfalls in der katholischen Kirche. Die evangelischen Landeskirchen haben die Militärseelsorge nicht als Sonderseelsorgebereich wiedererrichtet, sondern sie in die Gemeinden eingegliedert. Der Verteidigungsminister hat akzeptiert, daß der Militärseelsorgevertrag für eine Probezeit von drei Jahren in den neuen Bundesländern nicht angewandt wird.

Beim *Religionsunterricht* ist die Lage aufgrund unterschiedlicher Handhabung in den einzelnen Ländern kompliziert[3]. Religionsunterricht soll nach katholischer Option ordentliches und konfessionsgebundenes Lehrfach in den Schulen sein, wohingegen die evangelischen Landeskirchen in dieser Frage gespalten sind. Auch in den Landesregierungen der neuen Länder wird kontrovers diskutiert. In

Brandenburg etwa wird die Einführung eines Fachs „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" als ordentliches Schulfach anstelle des Religionsunterrichts erwogen. Die katholische Option auf Übernahme der westdeutschen Regelung ist neben den pastoralen Zielen nicht zuletzt an dem Interesse orientiert, das Staatskirchenrecht nicht durch ein geteiltes Geltungsgebiet zu schwächen.

Doch stößt die Umsetzung in der Praxis auf massive Probleme, da es weder genügend Schüler noch ausreichend Lehrer gibt. Schüler fehlen aufgrund der Diasporasituation (in der es oft nur ein katholisches Kind unter Dutzenden oder Hunderten von Mitschülern gibt), christliche Lehrer wegen mangelnder Ausbildung als Folge der Diskriminierung zu SED-Zeiten. Andererseits macht sich ein überraschend großes Interesse an Religion bemerkbar, selbst wenn es oft eher auf allgemeinreligiöse Fragen als auf spezifisch christliche Inhalte zielt. Nicht zu vergessen ist die Gemeindebindung der Katechese und die Angst, es könne so aussehen, als ob die alte Ideologie durch eine neue an den Schulen ersetzt würde. Aus all diesen Gründen ist die Übernahme des westlichen Modells des Religionsunterrichts auch innerkatholisch umstritten.

Allerdings deuten sich in den neuen Bundesländern Anpassungen an, die schon in westdeutschen Diasporagebieten praktiziert werden. So gibt es seit Juni eine Vereinbarung des Bistums Dresden-Meißen mit dem Land Sachsen, derzufolge Religionsunterricht notfalls in „kircheneigenen Räumen" erteilt werden kann, wenn er sich in Schulräumen „nicht befriedigend einrichten" läßt. Religionsunterricht und Gemeindebindung würden damit wieder näher aneinanderrücken, ohne daß die staatskirchenrechtliche Grundlage angetastet würde. Darüber hinaus gibt es etwa in Thüringen seit September eine Probephase, in der die gemeindliche Katechese weiterhin neben dem schulischen Religionsunterricht besteht. Schließlich wird in den neuen Bundesländern eine Grundsatzdiskussion angetippt, die in den alten Ländern schon lange nicht mehr geführt wurde: Der noch 1989 von der SED gegründete Freidenkerverband hat die Abschaffung staatlicher Vereinbarungen in Sachen Religionsunterricht gefordert.

Gemeinde

Während man den makrosozialen Strukturen von Kirche und Staat in der ehemaligen DDR wohl leichten Herzens den Abschied geben konnte, ist dies mit Blick auf die Formation der Gemeinde anders. Sie war in der DDR weitaus stärker als in Westdeutschland zum kirchlichen Lebensprinzip geworden. Der enge Zusammenhalt, den eine Diasporasituation immer mit sich bringt, war durch die Repressionen des SED-Regimes noch verstärkt worden. Entschiedenheit wurde zur Grundlage des Gemeindelebens, das Traditionschristentum verschwand bis auf Reste in kleinen, mehrheitlich katholischen Gebieten.

Christsein vollzog sich oft im Widerspruch zur gesellschaftlichen Majorität. Sollten Kinder keine Thälmann-Pioniere werden, Jugendliche nicht zur Jugendweihe gehen oder Erwachsene den Waffendienst verweigern, immer war mit gesellschaftlicher Ausgrenzung und handfesten Nachteilen zu rechnen. Die Bildung christlicher Identität vollzog sich in einem für westdeutsche Erfahrungen ungewohnten Ausmaß als Positionsbestimmung und weniger als Eingliederung in eine öffentlich akzeptierte Tradition. Werte, die Christen wichtig waren, mußten ohne staatliche Rückendeckung gelebt werden; etwa einen Lebensschutz, der dem § 218 vergleichbar gewesen wäre, gab es seit 1972 in der DDR nicht mehr. Auf der Rückseite dieser Zivilcourage gab es aufgrund der 45jährigen Gouvernanten-Mentalität (zu der noch 12 Jahre NS-Zeit kommen) beträchtliche Verunsicherungen und nur begrenzte Möglichkeiten personaler Entfaltung und gesellschaftlicher Aktivitäten. Die Spannung zur offenen Gesellschaft der alten Bundesrepublik kommt selten zum Ausdruck, sitzt aber oft tief: „Nun stößt dieses in vierzig Jahren verinnerlichte Lebensgefühl, nichts machen zu können, auf das Gefühl der freien westlichen Gesellschaft, alles machen zu können."[4]

Ein Überleben war in der DDR durchweg nur in dem Freiraum möglich, den die Gemeinden herstellen und sichern konnten. Zu den Leistungen dieser Gemeindestruktur gehört die Substitution vieler im Westen vom Staat gesicherter Bereiche. So haben diese letztlich familiär strukturierten Gemeinden den Verlust des schulischen Religionsunterrichts aufgefangen. Die Katechese wurde aus dem konkordatären Bereich der Schule in die Familien und die Gemeindegruppen zurückgenommen, Christenlehre an das Christenleben eng zurückgebunden.

Die Minorisierung der Christen ist von der Situation im Westen nicht fundamental verschieden. Etwa in der Abtreibungsfrage sind die Katholiken hier wie dort zu einer Minderheit geworden. Mit der wachsenden Pluralisierung und Säkularisierung werden viele Elemente der Diasporasitution in der alten DDR zu gesamtdeutschen Phänomenen werden. Wenn etwa in Erfurt sechs Prozent der Kinder christlich getauft werden, ist dies von der Hamburger Situation, wo sich die Taufrate der 20-Prozent-Grenze annähert, nicht mehr so weit entfernt.

In der alten Bundesrepublik konnte man an der Schärfe dieser Entwicklung leicht vorbeisehen: aufgrund der öffentlich-rechtlichen Verankerung der Kirchen, ihrer relativ großen, wenn auch schwindenden gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten oder wegen des lange Zeit kaum angefochtenen christlichen Wertekanons. Daß in dieser Angleichung der Sozialstruktur Einsichten aus dem ostdeutschen Katholizismus fruchtbar gemacht werden, ist noch selten. Aber wenn, wie im vergangenen Sommer, eine Bonner Gemeinde das Modell der „religiösen Kinderwoche" aufgreift, in der sich Kinder gemeinsam in religiöses Verhalten einüben, findet eben dieser Transfer von Erfahrungen statt, die in der DDR deutlicher zu machen waren als in der alten Bundesrepublik.

Andererseits lebte das entschiedene DDR-Christentum gegenüber diesem

Staat weitgehend (und notgedrungen) in bloßer Negation und auch gegenüber der Gesellschaft im wesentlichen als katholisches Getto. Apolitischer Rückzug war wohl immer eine Gefährdung für die Diasporagemeinden. Es kam zu einer Eingrenzung auf die Kerngemeinde und zur weitgehenden Ausscheidung des Kulturchristentums, für die kein intermediärer Raum zwischen katholischer Gemeinde und staatlichen Institutionen blieb. Diesen Bereich haben die evangelischen Gemeinden mit ihren noch lange Zeit volkskirchlichen Strukturen und ihrer Offenheit besser beherbergen können. Infolge dieses Rückzugs fehlt den katholischen Gemeinden der ehemaligen DDR vielfach die Erfahrung der Bereicherung (und Verunsicherung) eines Umgangs mit einer pluralistischen Gesellschaft. An dieser Stelle hätte die Lerngemeinschaft ihre Wechselseitigkeit zu erweisen.

Vor einer leichtfertig euphorischen Bewertung der Diasporaerfahrungen in der DDR warnt auch ein Blick auf die missionarischen Wirkungen in den Gemeinden: Ein religiöser Aufbruch hat nicht stattgefunden, weder vor noch nach der Vereinigung, und auch eine Bindung derjenigen, die während der SED-Herrschaft in der Kirche Zuflucht gefunden hatten, ist weitenteils ausgeblieben.

Auch das Verhältnis zwischen Klerus und Laien ist in seinen Licht- und Schattenseiten von ähnlicher Ambivalenz wie die Gemeindeerfahrungen. Zweifelsohne gab es ein beträchtliches Maß an Klerikalisierung: Die Diasporasituation, die fehlende Rezeption der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums (die der damalige Berliner Kardinal Bengsch als einer der wenigen Konzilsväter nicht unterzeichnet hatte), aber auch die Schutzmöglichkeiten, die eine starke Institutionalisierung boten, machen verständlich, warum die Theologie des „Volkes Gottes" in der DDR ihre Grenzen hatte und weshalb die klassische Hierarchisierung Platz halten konnte. Zugleich gab es jedoch bei vielen Laien und Klerikern das Gemeinschaftsgefühl, zusammen in einem Boot zu sitzen, in unterschiedlichen Funktionen füreinander dazusein und in der Kirche vornehmlich die Gemeinschaft und weniger eine Institution zu sehen, also in einer „geschwisterlichen Kirche" gelebt zu haben (Konrad Feiereis).

Dieses Gemeinschaftsgefühl, verstärkt durch autoritäre, teilweise repressive staatliche Herrschaft, hat sensibel und kritisch werden lassen gegenüber, so K. Feiereis, „Erfahrungen, welche analoge Strukturen zwischen Staat und Kirche aufweisen könnten": Durchsetzung von Macht, Anonymität institutioneller Vorgänge, bestimmte Formen des Zentralismus oder „Präferenz einer Doktrin vor dem persönlichen Gewissen"[5]. Daß eine Wagenburg-Mentalität in Geschwisterlichkeit umschlagen kann, ist sicher eine tröstliche Erfahrung.

Auch die Ökumene hat in den Gemeinden der DDR zu eigenen Erfahrungen geführt. Die nichtchristliche Gesellschaft in der DDR hat die konfessionelle Differenzierung der Christen oft nicht mehr mitvollzogen, man wurde als Christ, nicht mehr als Katholikin oder Protestantin ausgegrenzt. Die Problem- und Erfolgsgeschichte der Ökumene in der DDR ist an dieser Stelle nicht zu rekapitu-

lieren, aber eine Entwicklung war sicher wichtig: In der Friedensarbeit, insbesondere in den ökumenischen Versammlungen der achtziger Jahre, ist ein großes Maß an praktischer Gemeinsamkeit gewachsen, unabhängig von theologischen Differenzen und den alten interkonfessionellen Verwundungen, die gerade auf katholischer Seite tief sitzen. Die Konfessionsgeschichte in der DDR mag ein Beispiel dafür sein, wie ökumenische Praxis dem unverzichtbaren dogmatischen Diskurs vorangehen kann.

Eine eigene Theologie haben die Katholiken in der DDR nicht entwickelt, aber sehr wohl eigene geistliche Erfahrungen gemacht: Heinz Schürmann hat die vierzigjährige „Wüstenzeit" in der DDR als „Gnadenzeit" zu lesen versucht[6], in der den Christen eine neue Gotteserfahrung zugewachsen sei: trotz der miserablen Situation nicht gottverlassen zu sein. Eine solidarische christliche Lebensform, besonders in den Gemeinden, Innerlichkeit, Engagement und eine „eschatologisch alternative Lebensweise" sind ihm Kennzeichen eines eigenständigen Lebenstils in der DDR. Diese Indikatoren zeigen zwar deutlich apolitische Züge, wie in der DDR-Situation auch nicht anders zu erwarten, doch reflektieren sie Erfahrungen, die für das Überleben einer minoritären Gemeinde in einer säkularisierten Umwelt zum Grundgepäck gehören.

Die DDR ist verschwunden und mit ihr die Bedingungen, die die DDR-spezifische Sonderform eines katholischen Milieus hervorgebracht haben. Diese Bedingungen waren aufgezwungen und sind deshalb brüchige Fundamente für die Zukunft. Hierin gründet die Ambivalenz der Erfahrungen in der DDR während der vergangenen Jahrzehnte. Sie haben im wesentlichen nur dann eine Chance auf Tradition, wenn sie auch in einer offenen und pluralen Gesellschaft nutzbar werden. Dies dispensiert die Katholiken im Westen nicht von der Wechselseitigkeit des notwendigen Lernprozesses. Insbesondere insoweit die neue Bundesrepublik auf dem Weg ist, ein Diasporaland zu werden, kommt sie den Erfahrungen der ostdeutschen Katholiken entgegen.

ANMERKUNGEN

[1] H. Schürmann, Zukunftsweisende Erfahrungen der Kirche und Christen im Herrschaftsbereich des atheistischen Sozialismus, in: Geist und Leben 64 (1991) 147.

[2] K. Feiereis, „Sie wird am Zeichen der Liebe erkannt" (Dekret über das Laienapostolat 8). Kirche im geeinten Deutschland (leider! unveröffentlichtes Manuskript, 1990) 5.

[3] U. Ruh, Religionsunterricht: Was sich in den neuen Ländern tut, in: Herder-Korrespondenz 45 (1991) 401–403.

[4] F. G. Friemel, Kirche in der ehemaligen DDR, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift 139 (1991) 138. Allerdings: Das Gefühl der Machbarkeit hat die westliche Gesellschaft vielfach zu einer „ironischen" werden lassen, die in ebendieser Frage auf die „tragische" Geschichte des Ostens stößt.

[5] K. Feiereis, a. a. O. 11. [6] H. Schürmann, a. a. O. 142.

Rainald Merkert

Rundfunk und Bildung

Als die erste deutsche Rundfunkgesellschaft gegründet wurde, im Mai 1922, gab man ihr den Namen „Deutsche Stunde. Gesellschaft für drahtlose Belehrung und Unterhaltung". Die Verfügung des Reichspostministers vom 24. Oktober 1923, die den fünf Tage später beginnenden regelmäßigen Programmdienst rechtlich ermöglichte, trug hingegen den Titel „Einführung eines Unterhaltungs-Rundfunks in Deutschland". Dennoch war damit die Belehrung als Zielsetzung für das neue Medium keineswegs aufgegeben. Überdies eröffnete schon im Januar 1926 die überregionale Deutsche Welle ihr Programm, und sie wollte ausdrücklich den Unterhaltungsrundfunk „als Volksbildungsmittel ersten Ranges der ganzen Nation zugänglich" machen, wollte „edelste Volksbildungsarbeit leisten". Ihr Programm sollte, im Gegensatz zum Kino, auf eine kulturell denkbar hohe Stufe gestellt werden. Es sollte den Hörern „den unmittelbaren Kontakt mit dem geistigen Leben unseres Volkes" vermitteln, zugleich aber auch „das Volk in Stadt und Land wirtschaftlich fördern", zum Beispiel in Form von Nachrichten und Berichten aus der Wirtschaft.

Dieses ursprüngliche Volksbildungsengagement wurde durch die Nationalsozialisten gründlich pervertiert. Sie ersetzten Belehrung und Bildung durch Propaganda und Manipulation. Die Deutsche Welle wurde als „Professorenwelle" diskriminiert. Nach 1945 sahen die Siegermächte im Rundfunk das geeignete Medium zur Re-education der Deutschen und versuchten es entsprechend einzusetzen. Tatsächlich war das Radio nach dem Zusammenbruch für einige Jahre nicht nur das wichtigste Informationsmedium, sondern auch der wichtigste Kulturträger und Kulturvermittler. Es ermöglichte die Teilnahme am geistigen Leben der Zeit wie nie zuvor und wie auch in späteren Jahren nicht mehr. Nicht zuletzt dieser Tatbestand erklärt, weshalb der Rundfunk Sache der Länder ist, auch heute noch, obwohl sich die Zeitumstände und die Programminhalte beträchtlich verändert haben: Die Kulturhoheit liegt in der Bundesrepublik bei den Ländern.

In den Rundfunkgesetzen der meisten Länder wird den Landesrundfunkanstalten ein dreifacher Programmauftrag erteilt: Information, Unterhaltung, Bildung; in einigen Gesetzen wird die Bildung sogar an erster Stelle genannt. Und in den Richtlinien für die Sendungen des Zweiten Deutschen Fernsehens heißt es ebenfalls: „Das Programm soll umfassend informieren, anregend unterhalten und zur Bildung beitragen." Neben Information und Unterhaltung ist der dritte

zentrale Begriff also nicht mehr Belehrung oder Volksbildung, sondern Bildung. Damit hat man den Rundfunk, Hörfunk und Fernsehen, gewiß nicht nur, aber doch auch unter den Bildungsgedanken gestellt, der gerade in Deutschland sich einer längeren Tradition erfreut.

Freilich hat man sich damit auch die Unklarheiten und Belastungen dieses Begriffs aufgeladen. Dies wurde besonders seit Mitte der 60er Jahre deutlich, nachdem Georg Picht im Februar 1964 „Die deutsche Bildungskatastrophe" prognostiziert hatte und dabei von der Grundthese ausgegangen war: „Bildungsnotstand heißt wirtschaftlicher Notstand." Damals gerieten die bis dahin dominierenden Bildungsvorstellungen endgültig ins Wanken; die Bildungspolitik fand gesteigerte Aufmerksamkeit, und auch die Rundfunkanstalten stellten sich in ihren Dienst, nicht zuletzt wohl auch als Folge ihres Verständnisses von Aktualität. Dabei gaben sie dem Bildungsauftrag eine neue Interpretation, setzten zumindest neue Akzente. Hingegen hielten sich die Bildungstheoretiker nicht nur damals nahezu ausnahmslos abseits. Bis heute trugen sie nichts bei zur Beantwortung der Frage, wie der Programmauftrag Bildung durch ein Massenmedium einzulösen sei. Sie überließen das den Journalisten und Politikern.

Im folgenden soll auf die Wandlungen im Verständnis des Bildungsauftrags und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die gegenwärtige Lage eingegangen werden. Zunächst jedoch muß die Bildungsproblematik als solche knapp skizziert werden, weil nur so ein adäquater theoretischer Rahmen für dieses Vorhaben zu gewinnen ist.

Der Bildungsbegriff und seine Genese

In einer kleinen Studie[1] hat Friedhelm Nicolin gezeigt, daß das Bildungsproblem seinen Ursprung in der Aufklärung hat. Doch identifiziert er Aufklärung nicht mit jener historischen Epoche, die sich selbst diesen Namen gegeben und ihn bis heute behalten hat. Vielmehr versteht er darunter ein bestimmtes menschliches Phänomen, nämlich die Besinnung und den Rückbezug des Menschen auf seine rationalen Kräfte, auf seine Vernunft. Historisch faßbar hat es eine so verstandene Aufklärungsbewegung erstmals im 5. Jahrhundert vor Christus gegeben, als in Griechenland die Sophisten auftraten und Protagoras den berühmt gewordenen Homo-mensura-Satz formulierte: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge."

In Gesellschaften, in denen „das Gegebene", die Ordnung der Natur und der Menschenwelt als fraglos selbstverständlich gilt, kann Erziehung nur im Einfügen der Heranwachsenden in diese Ordnung bestehen. Dieses Verständnis des pädagogischen Prozesses bezeichnet man auch als Institutionsmodell der Erziehung. Wenn jedoch die bestehenden Ordnungen fragwürdig werden, aus wel-

chen Gründen auch immer, findet eine Wende des Denkens statt. Die Aufmerksamkeit gilt nicht mehr jenen Ordnungen, die den Menschen bisher getragen haben, sondern den eigenen Kräften, den Kräften der menschlichen Vernunft. Mit ihrer Hilfe versucht er neue, bessere Orientierungssysteme zu begründen.

Insofern sind alle Aufklärungsbewegungen stets durch eine zweifache Tendenz zu charakterisieren. Zum einen wollen sie „aufklären", also Licht bringen in das Dunkel der bestehenden Verhältnisse, sie als irrational erweisen. Sie wollen das bloß Überlieferte durchleuchten, wobei die menschliche Vernunft die Sonne ist, die für Licht und Helligkeit sorgt. Deshalb ist allen Aufklärungsepochen die Distanzierung von Traditionen und religiösen Dogmen gemeinsam, das Aufbegehren gegen die überkommenen Autoritäten, der Ruf nach Demokratie.

Neben diesem kritischen Programm steht zum anderen die Forderung nach vernünftiger Gestaltung der gesamten Lebenswirklichkeit. Das Bestehende soll nicht nur kritisiert, es soll verbessert werden. Und damit bekommt die Bildung zentrale Bedeutung, Bildung nicht nur verstanden als Kritikfähigkeit, sondern zugleich als intellektuelle Ausstattung und Befähigung des Menschen zur selbstbestimmten Führung seines Lebens wie zur vernünftigen und damit menschenwürdigen Gestaltung seiner Lebensverhältnisse. Somit erhält die Pädagogik eine neue Dimension. Sie hat nicht mehr nur das Einfügen ins Bestehende zum Ziel, sondern auch dessen Kritik und Verbesserung; und dazu genügt nicht mehr wie bisher das Lernen des Kindes im täglichen Umgang mit den Erwachsenen. Auf dem Höhepunkt der neuzeitlichen Aufklärung, also um die Mitte des 18. Jahrhunderts, setzte sich bei uns zur Bezeichnung dieser neuen pädagogischen Dimension der Begriff Bildung durch.

Nicolin betont diese Herkunft des Begriffs aus der geistigen und gesellschaftlichen Bewegung der Aufklärung und legt dann dar, daß sie auch den modernen Wissenschaften zum Durchbruch verholfen und damit den wissenschaftlich-technischen Fortschritt in Gang gesetzt hat. Dieser wiederum konnte nur gelingen, wenn der einzelne ausreichend qualifiziert wurde, um in den Dienst des Fortschritts gestellt werden zu können. So aber wurden unversehens Nützlichkeit und Brauchbarkeit für die neue Gesellschaft zu obersten Bildungszielen. Es zeigten sich die freiheitsfeindlichen Tendenzen der Aufklärung, und zu ihrem Aufweis kann sich Nicolin sowohl auf Horkheimer und Adorno als auch auf Jaspers und Guardini berufen. Wissenschaft und Technik wurden entwickelt zur Verbesserung der menschlichen Verhältnisse, zur „Rationalisierung" aller Lebensbereiche. Aber diese Rationalisierung verselbständigte sich und zeigte Züge einer neuen Form von Unfreiheit und Unmenschlichkeit. „Aufklärung ist umgeschlagen in das, was sie einst bekämpfte."

Erst vor diesem Hintergrund, so eine zentrale These Nicolins, versteht man den Neuhumanismus und sein Bildungsverständnis, das bis zur Mitte unseres Jahrhunderts bei uns das vorherrschende war. Es ist eine Reaktion auf das Um-

schlagen der Aufklärung, eine Art zweiter Versuch, deren ursprünglich humane Ziele doch noch zu erreichen. Deshalb die Forderung Wilhelm von Humboldts, die Bildung dürfe nicht „unrein" werden, das heißt, sie dürfe nicht von Brauchbarkeits- und Effektivitätserwägungen bestimmt sein. Oder mit seinen Worten: Es darf nicht sein, daß „der Mensch dem Bürger geopfert wird". Selbstverständlich sieht auch Humboldt die Notwendigkeit einer speziellen Berufsausbildung; aber ihr ist die allgemeine Menschenbildung nicht nur zeitlich voranzustellen, sie ist auch von höherem Wert.

Für den Neuhumanismus hat Bildung die ungestörte und harmonische Entfaltung aller Kräfte des Individuums zum Ziel. Da er jedoch dieses Ziel aus der Frontstellung gegen die skizzierte Fehlentwicklung der Aufklärung formuliert, gerät er nahezu zwangsläufig ebenfalls in eine charakteristische Fehlentwicklung. Er zerteilt, was doch zusammengehört. Diese Zweigleisigkeit führt einerseits zu einer Vernachlässigung, ja Mißachtung der Berufs- und Arbeitswelt, andererseits zu einer abseitigen, lebensfernen, zudem nur einer Minderheit vorbehaltenen Bildung. Der Protest gegen die frühzeitige Einpasssung des Individuums in seine zukünftigen gesellschaftlichen Funktionen und das Eintreten für die „Menschlichkeit des Menschen" brachten das keineswegs beabsichtigte Resultat einer von den Realitäten des Lebens sich selbst abschneidenden Bildung hervor, die sich selbst in den Elfenbeinturm der Unwirksamkeit einsperrt und die der Humanität feindlichen Verhältnisse der konkreten Arbeitswelt sich selbst überläßt. Wie dieser Prozeß im einzelnen ablief, wie aus dem ursprünglichen Ziel einer allseitigen Entfaltung der menschlichen Kräfte die Aneignung eines äußerlichen Wissensbestands wurde, das ist hier nicht darzustellen.

Hier geht es nur darum, den „sachlichen Gehalt der geschichtlichen Positionen" festzuhalten. Wenngleich beide in ihrer geschichtlichen Gestalt ihre eigentliche Intention nicht verwirklichen konnten, so stellen sie doch die zwei Grundmöglichkeiten der Verwirklichung von Bildung dar. Bei einer kritischen Erneuerung des Bildungsbegriffs müssen deshalb beide zu ihrem Recht kommen. Zum einen muß Bildung „die Gestalt einer großen gesellschaftlichen Lernanstrengung auf berufliche Nutzbarkeit hin" annehmen, wie Nicolin formuliert, denn wir können nicht einfach auf die weitere Nutzung wissenschaftlicher Erkenntnis und technischen Fortschritts verzichten. Der Mensch von heute muß für die Berufswelt qualifiziert werden; überdies ermöglicht auch sie Selbst- und Sinnbestätigung. Da eine so verstandene Bildung aber auch heute in der Gefahr steht, den einzelnen gesellschaftlich zu vereinnahmen, muß Bildung zum anderen darauf bedacht sein, das personale Selbstsein zu fördern, freilich ohne dabei das neuhumanistische Pathos der Subjektivität des Individuums zu erneuern. Wenn Bildung auch Selbstsein ermöglichen und dazu ermutigen soll, so deshalb, weil der Mensch nicht in seinen gesellschaftlichen Funktionen aufgeht und auch nicht bloßer Schnittpunkt sozialer Einflüsse ist.

Nicht nur der historische Rückblick zeigt, daß beide Positionen in Spannung zueinander stehen. Gleichwohl gehören sie zusammen. Bildung darf also nicht reduziert werden auf eine Allgemeinbildung, die sich um die wirtschaftlichen, sozialen, politischen Aufgaben nicht kümmert, aber auch nicht auf eine berufliche Spezialbildung, die sich über den gesellschaftlichen Verwertungszusammenhang hinaus allenfalls ein bißchen um Horizonterweiterung bemüht. Beide Ansätze, von ihren Fehlentwicklungen befreit, gehören zusammen. Zugleich muß man sehen, daß beider Einheit nicht durch äußere Harmonisierung oder Vereinheitlichung zu erreichen ist, daß vielmehr die Spannung zwischen ihnen ausgehalten werden muß. Nicolin spricht von der „Spannungseinheit von permanenter Qualifikation im Lebensprozeß und Bewährung der Humanität". Zwar hieß es auch schon im Bildungsgesamtplan der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung: „Allgemeine und berufliche Bildung dürfen nicht mehr getrennt gesehen werden." Daß zwischen beiden gleichwohl ein Spannungsverhältnis besteht, scheinen die Autoren dieses Plans hingegen zu übersehen.

Der Bildungsauftrag des öffentlich-rechtlichen Rundfunks

Die skizzierte historisch-kritische Analyse des Bildungsbegriffs ist sehr geeignet zur Interpretation des Bildungsauftrags des Rundfunks, aber auch um dessen wechselnde Auslegung seit 1945 verständlich zu machen.

Sieht man einmal von der versuchten Inpflichtnahme des Rundfunks zur Reeducation des deutschen Volkes durch die Siegermächte ab, so läßt sich ohne allzu ungebührliche Vereinfachung sagen, daß der Bildungsauftrag zunächst im Sinn des verengten neuhumanistischen Ansatzes verstanden wurde, jenes Ansatzes, der Bildung auf „Bescheidwissen" reduziert und die Dimension des Alltagshandelns weitgehend ignoriert, wobei die Kenntnisse, die man als Gebildeter haben muß, vorwiegend literarischer, musischer, künstlerischer Art sind. Anders gesagt, man interpretierte den Bildungsauftrag als Auftrag zur Kulturpflege; Kultur aber nicht verstanden im Sinn der Kulturanthropologie, sondern im Sinn der höheren, geistigen Kultur, also jener Themen und Bereiche, die Gegenstand der Kulturseiten in den Zeitungen sind. Dementsprechend wurde in allen Häusern eine Abteilung oder Hauptabteilung Kultur eingerichtet, die die Gebildeten über das Kulturleben informierte. Zugleich freilich war man auch bestrebt, einen eigenen Beitrag zur Kultur einzubringen, entwickelte etwa das Hörspiel als eigene literarische Gattung, wandte sich später mit besonderem Ehrgeiz dem Fernsehspiel zu und unterhält bis heute mit großem finanziellem Aufwand eigene Rundfunksinfonieorchester. Zwar wurde bereits 1945 auch der Schulfunk wieder eingerichtet, aber selbst er war mehr dramaturgisch als didaktisch konzipiert.

Als das Fernsehen etabliert wurde, begegneten ihm die Gebildeten mit kultur-

kritischer Abneigung. Es war ein Produkt der technisch-ökonomischen Welt, ein bloßes Zivilisationsprodukt. Konsequenterweise forderten seine Anwälte, man müsse die bestrittene kulturelle Bedeutung des neuen Mediums unter Beweis stellen, müsse den Skeptikern die Eignung des „zivilisatorischen" Mediums demonstrieren, „auch die Botschaften der vorgeblich feindlichen Schwester Kultur weiterzureichen. Unschätzbar ist die Chance, Millionen den Wallenstein vorzuführen."[2]

Nun müßte der kulturkritische Vorbehalt eigentlich auch dem Radio gelten. Aber als akustisches Medium stand es der deutschen Bildungstradition näher als das Fernsehen. Der Hörfunk, so wurde argumentiert, sei der selbständigen geistigen Tätigkeit ungleich förderlicher als das Fernsehen, das die Umsetzung der Wahrnehmung in die geistige Anschauung dadurch behindere, daß es sogleich ein Bild mitliefere. „Der Phantasie eines Zuschauers seien also von vornherein engere Grenzen gezogen als derjenigen eines Lesers oder Hörers, und der Raum für die geistige Eigentätigkeit werde in einem der Bildung abträglichen Maß beschränkt."[3] Das Argument entsprach der deutschen Bildungstradition. So berichtet zum Beispiel Helmut Thielicke in seiner Autobiographie, sein früher Wunsch nach einem Theaterbesuch sei von seinem Vater stets abschlägig beschieden worden: „Du sollst zunächst die Dramen lesen und sie dir vorstellen. Wenn du alles zu früh siehst, entwickelt sich deine Phantasie nicht."[4]

Dann aber setzte in den 60er Jahren das ein, was Josef Derbolav als die „sozialwissenschaftliche Umschrift der deutschen Pädagogik unter dem Einfluß der Bildungspolitik" bezeichnet hat[5]. Der historisch und ideologisch belastete philosophisch-geisteswissenschaftliche Bildungsbegriff sollte ersetzt werden durch moderne sozialwissenschaftliche Begriffe. Bildung als Prozeß wurde jetzt gefaßt als Lernen, Bildung als Ergebnis wurde abgelöst durch Qualifikation und Kompetenz. Diese können operationalisiert werden und sind deshalb objektivierbar und meßbar. Wie sie zu erreichen sind, darüber belehren Lerntheorie und Lernforschung. Zugleich stehen diese Begriffe für das Bestreben, die bisherige Lehrerbildung auf eine neue, eine erfahrungswissenschaftliche Grundlage zu stellen. Der Lehrer soll als Fachmann für Unterricht ausgebildet werden, die Kunst des Lehrens abgelöst werden durch die Wissenschaft vom Lernen. Kurzum, aus Bildungsproblemen werden erfahrungswissenschaftlich zu lösende Lernprobleme.

Man sieht leicht, wie sehr dieses Denken dem Ansatz der Aufklärung bzw. dessen Deformation verpflichtet ist, so gut gemeint auch diesmal wieder die Motive waren. Für die Rundfunkanstalten hatte dieses Denken und seine bildungspolitische Propagierung zur Folge, daß sie ihren Bildungsauftrag neu interpretierten und versuchten, wenn auch mit unterschiedlichem Elan, ein „Lehrfernsehen" zu etablieren. Das Schulfernsehen wurde schrittweise eingeführt, an dem noch wenige Jahre zuvor kein Kultusministerium Interesse gezeigt hatte. Im Januar 1967 begann das Dritte Programm des Bayerischen Rundfunks mit dem zur

Fachschulreife führenden Telekolleg I, das später gemeinsam mit Südwest 3 zum Telekolleg II ausgebaut wurde, das zur Fachhochschulreife führt. Wenige Monate vorher hatte das Funkkolleg begonnen, das nicht zuletzt als eine Art Vorgriff auf eine zu erwartende obligatorische Lehrerfortbildung gedacht war. Beide Kollegs boten und bieten noch die Möglichkeit zum Zertifikatserwerb. Daneben gab es eine Vielzahl von Sprachkursen sowie von Fort- und Weiterbildungsprogrammen im Medienverbund, mit teilweise beeindruckenden Erfolgen.

Diese Sendungen wurden von den vier Dritten Programmen angeboten, die 1964/65 den Sendebetrieb aufgenommen hatten. Veranstalter waren der Bayerische, Hessische, West- und Norddeutsche Rundfunk, während Südwest 3 den Sendebeginn bis 1969 hinauszögerte. Der Start dieser Programme, die in einer gewissen Entsprechung zur Gründung der Deutschen Welle in den 20er Jahren als eigenständige Bildungsprogramme konzipiert waren, fiel also ziemlich genau in die Jahre, in denen der bildungspolitische Aufbruch in der Bundesrepublik stattfand, in seinem Gefolge die überkommenen bildungsbürgerlichen Vorstellungen endgültig zerbrachen und eine Umorientierung des Bildungswesens einsetzte, in denen die „gesellschaftlichen Bedürfnisse" zum entscheidenden Maßstab von Bildung erklärt wurden.

Es ist nun hochinteressant, daß sich dieser Wandel auch in der Konzeption der Bildungsprogramme niederschlägt, selbst in ihrer damaligen Terminologie. So bezeichnete man das Gesamtangebot des Dritten Kanals in München als Studienprogramm, unterschied dabei zwischen Kurs- und Lehrprogrammen, sprach von „Unterricht nach der Schule" und betonte, man wolle „nicht den problematischen Trend zur sogenannten Allgemeinbildung verstärken"[6]; überdies teilte man das Jahresangebot in „Trimester" ein. In Hamburg sprach man dagegen noch von „Spielzeiten", von der Teilnahme „am geistigen Leben der Zeit", an „den geistigen Auseinandersetzungen und künstlerischen Deutungen der Gegenwart", allerdings auch von der Vermittlung notwendiger Sachkenntnisse[7].

Dieter Ross hat 1967 in einer kleinen Studie die Intentionen, Inhalte und Formen der frühen Bildungsprogramme analysiert und charakterisiert[8]. Er kam zu dem Ergebnis, daß die Belehrung zwar in allen Dritten Programmen ihren Platz habe, besonders ausgeprägt jedoch im Bayerischen Studienprogramm. Dort dominierten folglich auch die didaktischen Sendeformen, und 42,4 Prozent der an der Programmgestaltung Beteiligten seien Wissenschaftler und Pädagogen. Beim Norddeutschen Rundfunk hingegen sei die künstlerische Orientierung besonders ausgeprägt, „Kunstgenuß und Unterhaltung" herrschten vor, der Aktualitätsbezug sei in Hamburg ähnlich gering wie in München. In Köln wiederum sei vor allem die Aktualität wichtig, dort sei man mehr an Information als an Belehrung interessiert, dort seien auch nur 20,4 Prozent der Programmgestalter Wissenschaftler und Pädagogen.

Tatsächlich nahm das Dritte Programm des Westdeutschen Rundfunks eine

Sonderstellung ein. Sein Direktor war Werner Höfer, und er drückte ihm seinen persönlichen Stempel auf; Kenner sprachen geradezu von „Werner Höfers Programm". Er wollte es erklärtermaßen nach dem Vorbild der Wochenzeitung „Die Zeit" konzipieren. Er wollte also ein journalistisches Bildungsprogramm anbieten, und sein Wunschpublikum waren Gebildete im Sinn der Leser dieser Zeitung. Folglich dominierten die publizistischen Formen. Lehrprogramme dagegen wurden nur selten angeboten, und es gab wenig Wiederholungen. „Das Westdeutsche Fernsehen wird also alles andere als Abendgymnasium oder Volkshochschule sein; dafür eignet sich ein Fernsehsender zwar auch, aber er kann mehr leisten", schrieb Peter Märthesheimer[9].

Es wäre an der Zeit, die ursprünglichen Konzepte der Bildungsprogramme und ihre weitere Entwicklung einmal umfassend zu dokumentieren (unter Berücksichtigung des ZDF, das einst auch große Lehrfernsehpläne hatte). Hier soll nur festgehalten werden, daß sie schon bald einander immer ähnlicher wurden, allein schon aus finanziellen Gründen: Ein Großteil der Sendereihen wurde von Anstalt zu Anstalt ausgetauscht, lief also in allen oder doch den meisten Dritten Kanälen. Zudem brachte es die medien- und bildungspolitische Entwicklung mit sich, daß schon nach einem knappen Jahrzehnt ihre Blütezeit vorüber war. Schrittweise wurde der Bildungsanspruch zurückgenommen. So war es nur konsequent, daß man in München, wo dieser Anspruch einst am nachdrücklichsten betont worden war, 1977 auch die Bezeichnung Studienprogramm fallenließ. Man machte sich nicht einmal die Mühe, diesen Schritt zu begründen. Er verstand sich offenbar von selbst, denn tatsächlich war aus dem Studienprogramm inhaltlich bereits ein „bayerisches Vollprogramm" geworden. – Und als Ende der 80er Jahre der damalige Bundesminister für Bildung und Wissenschaft sich nochmals für das Lehrfernsehen stark zu machen versuchte, wurde das kaum noch zur Kenntnis genommen[10].

So kursorisch unsere knappen Hinweise hier nur sein können, auf eines muß noch hingewiesen werden. Wenn der kulturkritische Pessimismus, mit dem die Gebildeten dem Fernsehen zunächst begegnet waren, für einige Jahre durch bildungspolitischen Optimismus zurückgedrängt wurde, so war das nicht zuletzt dadurch möglich geworden, daß man Bildungsfernsehen mit Lehrfernsehen gleichsetzte. Man richtete das Augenmerk auf die didaktischen Qualitäten des audiovisuellen Mediums, auf seine Kraft zur Veranschaulichung, die die des Hörfunks in der Tat übertrifft. Bezeichnenderweise war von einem Lehrhörfunk oder Lehrradio nie die Rede. Diese Fixierung auf die medienspezifischen Lehrqualitäten des Fernsehens macht zugleich deutlich, wie vordergründig pragmatisch damals argumentiert wurde, fernab von allen bildungstheoretischen Erwägungen. Selbst die naheliegende Frage, ob eine möglichst perfekte didaktische Veranschaulichung nicht tatsächlich die Phantasie bzw. die „geistige Eigentätigkeit" beeinträchtigen könne, wie noch wenige Jahre zuvor behauptet, wurde

nicht mehr gestellt. So sehr stand man im Bann des Aufklärungsdenkens, machte man Brauchbarkeit und Nützlichkeit zu Maßstäben der Bildung.

Der Bildungsauftrag ist nicht überholt

Mit der Etablierung des kommerziellen Rundfunks hat sich die Medienlandschaft in der Bundesrepublik gründlich verändert. Daß dieses zur Verbesserung der Programmqualität beigetragen habe, wird niemand ernsthaft behaupten können. Insbesondere sind die Bildungsangebote weiter reduziert und überdies auf unattraktive Sendeplätze verdrängt worden. Selbst Medientheoretiker scheinen mit ihnen nicht mehr viel im Sinn zu haben. Im 1990/91 ausgestrahlten Funkkolleg „Medien und Kommunikation" ist zwar auch von Unterhaltung eher am Rand die Rede, der Programmentwicklung zum Trotz, der Bildungsauftrag jedoch wird überhaupt nicht mehr thematisiert. Mehr noch, in der 21. Kollegstunde wird neben Information und Unterhaltung als dritte „Basisfunktion der Medienkommunikation" die Meinungsbildung genannt. Bildung wird also in Meinungsbildung uminterpretiert – und das in einem der klassischen Bildungsprogramme!

Noch weiter geht Alois Huter[11]. Er spricht von „dem alten, wahrhaft grotesken Modell des Informations-, Bildungs- und Unterhaltungsauftrags", und er äußert den Verdacht, daß diese Aufträge weniger der Sorge um gute Informationen, Bildung und Unterhaltung des Bürgers entspringen, daß sie vielmehr „als subtiles und probates Mittel zur politischen Disziplinierung der Programmverantwortlichen" gedacht sind. Dabei setzt er in der Hitze des Gefechts die öffentlich-rechtlich organisierten Rundfunkanstalten sogar mit „staatlichem Monopolrundfunk" gleich. Allerdings scheint sich seine Polemik vor allem gegen „pädagogischen Übereifer" zu richten, der die Medien am liebsten als „Unterrichtsbehelf" vereinnahmen möchte, sei es in der Form von Lehrprogrammen, sei es in der Gestalt eines Journalismus, der ständig auf die Belehrung anderer aus ist.

Die Frage ist, ob solche Polemik heute noch eine Berechtigung hat. Zwar spricht Huter auch vom Recht des Menschen auf Bildung, aber er wendet sich gegen eine verordnete Bildung – die in der Tat keine mehr ist –, und er betont zu Recht, daß Bildung wesentlich Selbstbildung ist, folglich auf freier Entscheidung beruht. Doch haben die Rundfunkanstalten nie das von Huter betonte „natürliche Recht und die Freiheit" ihres Publikums bestritten, „sich nicht zu bilden, Bildungschancen und -angebote wahrzunehmen oder auch auszuschlagen". Und wenn er die These vertritt, daß „unsere total pädagogisierte Gesellschaft auf das Fernsehen als Bildungsmittel gar nicht angewiesen sein sollte, wo doch mit Volkshochschulen, Erwachsenenbildung, Bildungswerken aller Couleurs und Konfessionen ein Angebot vorhanden ist wie nie zuvor in der Geschichte des

Abendlandes", so ignoriert er zum einen, daß die Angebote des Fernsehens insofern einen Sonderstatus haben, als nur sie frei Haus geliefert werden, und er ignoriert zum anderen, daß nach dieser Logik das Fernsehen auch auf den Informations- und Unterhaltungsauftrag verzichten könnte, denn auch in diesen beiden Bereichen ist gegenwärtig ein Angebot vorhanden wie nie zuvor in der Geschichte des Abendlands.

Nun soll Huters These hier nicht diskutiert werden. Sie wird erwähnt, weil sie die gegenwärtige Situation kennzeichnet und vor allem weil sie deutlich macht, daß auch er Bildung mit Belehrung gleichsetzt, während die humanistische Komponente des Bildungsbegriffs von ihm gar nicht beachtet wird. Die These braucht auch nicht diskutiert zu werden, denn der Bildungsauftrag besteht nach wie vor, und so kommt es darauf an, ihn für die gegenwärtige Mediengesellschaft zu präzisieren.

Zunächst ist auf einen interessanten Tatbestand hinzuweisen. Im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 4. November 1986, in dem es im wesentlichen um eine Ortsbestimmung des privaten und des öffentlich-rechtlichen Rundfunks geht, kommt das Wort Bildung nicht vor. Die Verfassungsrichter umschreiben den Auftrag des öffentlich-rechtlichen Rundfunks nicht mit Hilfe der herkömmlichen Trias Information, Bildung, Unterhaltung, sondern sie ersetzen den Bildungsbegriff durch den der kulturellen Verantwortung. „Im Zeichen der Erweiterung des Rundfunkangebots um privat veranstaltete und europäische Programme kommt es darauf an zu gewährleisten, daß der klassische Auftrag des Rundfunks erfüllt wird, der neben seiner Rolle für die Meinungs- und politische Willensbildung, neben Unterhaltung und über laufende Berichterstattung hinausgehender Informationen seine kulturelle Verantwortung umfaßt."

Es liegt auf der Hand, daß dieser terminologische Wandel nicht auf eine Preisgabe des Bildungsauftrags hinausläuft. Er läßt sich vielmehr interpretieren als Versuch einer Präzisierung, zugleich der Überwindung einer auf Lehrprogramme reduzierten Bildung und insofern als Rückkehr in die Frühzeit von Hörfunk und Fernsehen, in der man den Bildungsauftrag verstand als Auftrag zur Kulturpflege. Doch läßt sich die Zeit nicht zurückdrehen. Jedenfalls wird man sich hüten müssen, nun zu einem neuhumanistisch verengten Bildungsverständnis zurückzukehren, das Bildung reduziert auf die Kenntnis des „kulturellen Lebens", wie es zum Beispiel in den mehr oder minder exklusiven Kulturmagazinen des Fernsehens präsentiert wird. Vielmehr kommt es darauf an, die ursprüngliche Intention des Neuhumanismus aufzugreifen und zu ihrem Recht kommen zu lassen: Bildung verstanden als humane Bildung, als Förderung und Stärkung des personalen Selbstseins in allen oder doch möglichst vielen seiner Möglichkeiten.

Die These, die hier vertreten werden soll, lautet nun, daß Hörfunk wie Fernsehen ihre spezifischen Chancen gar nicht im Bereich der Lehrprogramme haben, sondern im Bereich der humanen Bildung. Gewiß haben der Hörfunk und erst

recht das Fernsehen ausgeprägte didaktische Qualitäten, aber die gesellschaftliche Situation ist nicht mehr so, daß sie nachgefragt werden. Der Erfolg von Funkkolleg und Telekolleg spricht nicht dagegen, überdies sind sie neben einigen Sprachkursen ohnehin die in etwa allein übriggebliebenen. Und bei beiden Kollegs haben die gedruckten Materialien zunehmend an didaktischem Gewicht gewonnen, beim Funkkolleg sind sie sogar allein prüfungsrelevant. Für die bildungspolitische Beurteilung der Lehrprogramme wiederum macht es einen großen Unterschied aus, ob sie in einer Zeit des Lehrermangels oder in einer Zeit der Lehrerarbeitslosigkeit angeboten werden. Sodann ist die Konkurrenz der Kassetten zu berücksichtigen, die es möglich machen, bestimmte Lernsequenzen beliebig oft zu wiederholen. Vor allem aber ist heute offensichtlich, daß die Bildungspolitiker vor einem Vierteljahrhundert von einer falschen, weil anthropologisch naiven Vorstellung ausgingen, daß nämlich die Mehrheit der Menschen kein höheres Ziel kenne, als permanent zu lernen. Und dazu kommt noch, daß sich in den letzten Jahren die Mediennutzungssituationen und Rezeptionsgewohnheiten beträchtlich geändert haben, und zwar gewiß nicht zugunsten der Lehrprogramme.

Anders steht es mit dem Bereich der humanen Bildung oder, wie man früher sagte, der „allgemeinen Menschenbildung". Die medienspezifischen Qualitäten von Hörfunk und Fernsehen bieten eine gute Möglichkeit, Perspektiven der Weltorientierung, des Welt- und Selbstverständnisses und damit auch der Lebensgestaltung aufzuzeigen. Dieses aber, wie gesagt, nicht in Form wissenschaftlicher oder sonstiger Lehrprogramme, sondern in Gestalt publizistisch attraktiv gestalteter Sendungen. Sie könnten mit dem Aufweis genuin „humaner" Perspektiven das personale Selbstsein stärken gegenüber den Zwängen und Vereinnahmungstendenzen heutiger Gesellschaft. Sie könnten Möglichkeiten des Selbstseins in den verschiedenen Lebensbereichen aufweisen und sie könnten dazu ermuntern. Für zweckfreies, aber sinnvolles Tun zu plädieren; auf Räume für das Unverfügbare und Unverrechenbare am Menschen aufmerksam zu machen; die Verantwortungsbereitschaft des einzelnen zu stärken; Perspektiven der Auseinandersetzung mit sich selbst aufzuzeigen, aber auch Beispiele für gelungenes Leben oder dafür, wie frühere Generationen Humanität zu verwirklichen versucht haben; die Fülle menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten darzustellen, unter Einbeziehung der religiösen Erfahrungen – hier liegen spezifische Chancen von Hörfunk und Fernsehen zu einer umfassenden Menschenbildung.

Es ist also nicht gleich an „existentielle" Fragen zu denken oder an metaphysische Sinnfragen; auch nicht an die Behandlung von Konflikten und Problemen, an denen jemand zu zerbrechen droht, so hilfreich solche Sendungen zur Lebensberatung, die es ja häufiger gibt, auch sein mögen; und schließlich ist auch nicht an Kultur- und Gesellschaftskritik zu denken, so sehr diese ein Bestandteil von Bildung sind. Vielmehr müßten diese publizistischen Sendungen Grundein-

sichten und Grundmotive im Sinn humaner Bildung ermöglichen, müßten anthropologische Grundphänomene, Grundfragen, Grunddimensionen thematisieren und so dem einzelnen – noch einmal sei es gesagt – Perspektiven der Welt- und Selbstdeutung und damit der Bereicherung des eigenen Lebens erschließen. Was er mit solchen Angeboten anfängt, ist ohnehin seine Sache.

In einem kürzlich publizierten Beitrag „Bildung und Medien" hat Günther Dohmen ähnlich argumentiert[12]. Er geht allerdings aus von „der Überforderung des Menschen durch unangemessene medienvermittelte Informationsfluten", setzt also zunächst enger an. Er faßt die Medien selber als ein Bildungsproblem. Damit deren Informationsfülle noch „bildungsmäßig verkraftbar wird", komme es auf „den Sinnzusammenhang, den Bedeutungszusammenhang dieser Einzelinformationen an, d. h. auf eine persönlich verstehbare Verbindung, Ordnung, Struktur der Informationen". Hilfreich wäre es, schreibt er, „wenn in den medialen Wirklichkeitsbildern so etwas wie Grundstrukturen, Fundamentales, Ursprüngliches, Exemplarisches, Modellfälle, Schlüsseleinsichten, Grundrisse, Bedeutungsprofile etc." sichtbar würden, damit ihre Verarbeitung im „humanen Bildungsprozeß" für den Mediennutzer möglich wird.

In der Tat sind es nicht zuletzt die Medien selber, die eine humane Bildung notwendig machen. Und Dohmen bezeichnet es als eine der spannendsten Fragen, was verschiedene Medien zur Entwicklung verschiedener humaner Anlagen, Einstellungen, Verhaltensdispositionen, Deutungsmuster und Werthaltungen beitragen können und werden, zu einem „zureichenden Lebensverständnis". Keine Frage auch für ihn, daß die Medien und vor allem die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten offenbleiben, ja sich weiter öffnen müssen für das, was wir als humane Bildung zu skizzieren versucht haben und was nichts zu tun hat mit erhobenem pädagogischem Zeigefinger. Bildungssendungen müßten dann freilich so gestaltet sein, daß die medienspezifischen bzw. publizistischen Qualitäten des Rundfunks auch bildungsrelevant eingesetzt werden, daß sie das Verstehen von Sinnzusammenhängen ermöglichen, daß sie sich orientieren an den Verarbeitungsmöglichkeiten ihres Publikums. Und inhaltlich müßten sie einen Bezug haben zum Leben der heutigen Menschen, müßten stärker von ihnen ausgehen als von den Vorlieben ihrer Produzenten.

Von den verbleibenden Fragen soll wenigstens eine noch aufgegriffen werden. Journalisten pflegen einzuwenden, speziell gegen das zuletzt Gesagte, daß sie immer schon bestrebt seien, nicht nur Fakten und Ereignisse zu berichten, sondern zugleich Hintergründe und Zusammenhänge darzustellen. Das mache geradezu den guten Journalismus aus. Nun soll gar nicht bestritten werden, daß guter Journalismus auch bildend sein kann, wenngleich er nur in seltenen Fällen bis in jene humane Dimension vorstößt, für deren Beachtung hier plädiert werden sollte. Vor allem aber geht die Programmentwicklung der letzten Jahre in eine ganz andere Richtung. Immer kürzere, immer zusammenhanglosere Sinnesreize wer-

den in immer reißerischerer Abfolge hintereinander gesetzt, die Anhäufung des menschlich Bedeutungslosen und Minderwertigen nimmt zu. Angesichts dieser Entwicklung darf eine Gesellschaft, der Humanität nicht gleichgültig ist, den Bildungsauftrag des Rundfunks nicht preisgeben.

ANMERKUNGEN

[1] F. Nicolin, Stichwort: Bildung (Düsseldorf 1974) 12–38.
[2] P. Märthesheimer, Das Dritte Fernsehprogramm des Westdeutschen Rundfunks, in: D. Ross, Die Dritten Fernsehprogramme (Hamburg 1967) 45.
[3] Ebd. 15.
[4] H. Thielicke, Zu Gast auf einem schönen Stern (Bergisch-Gladbach 1989) 26.
[5] J. Derbolav, Grundlagen und Probleme der Bildungspolitik (München 1977) 22.
[6] H. Oeller, Das Studienprogramm des Bayerischen Rundfunks, in: D. Ross, a. a. O. 26.
[7] K.-H. Grossmann, Das Dritte Fernsehprogramm des NDR-RB-SFB, ebd. 39.
[8] Ebd. 54–87. [9] A. a. O. 52.
[10] J. Möllemann, Für mehr Bildung im Fernsehen, in: Fernsehen und Bildung (Marl 1988) 5–13.
[11] A. Huter, Zur Ausbreitung von Vergnügung und Belehrung... (Osnabrück 1988) 115–119.
[12] In: G. Dohmen, Offenheit und Integration. Beiträge für das Zusammenwirken von Erwachsenenbildung, Wissenschaft und Medien (Bad Heilbrunn 1991) 116–129.

Eduard J. M. Kroker

Aufbruch zur Einheit

Zu den Zeichen der Zeit, die zu deuten schon immer Aufgabe der Intellektuellen war, zählt das Streben nach Einheit, sei es als Einheit der Nation, wie bei uns, die zwar eingeleitet, aber noch lange nicht vollendet ist, sei es als Einheit Europas, die kulturell verwirklicht ist, aber politisch noch der Realisierung harrt, sei es als aktualisierter Trilateralismus, den die Südamerikaner, die jüngsten Kinder Europas, berechtigterweise konzipieren und ersehnen, sei es als Einheit der fernöstlichen und der abendländischen Welt, die sich kulturell anzubahnen beginnt. All das sind beispielhafte Illustrationen der Konkretisierung einer Tendenz, die im Kern allen Seins verankert ist.

Die sanfte Revolution wurde von vielen begrüßt, von einigen bedauert, von manch einem beklagt. Man hat sie das Jahrhundertereignis genannt. Sie bildet ein auffälliges Glied in der Kette der historischen Geschehnisse. Dem distanzierten Beobachter erscheint sie von der Tendenz zur Einheit gesteuert. Sie ist ein Zeichen im buchstäblichen Sinn des Wortes. Sie verweist auf etwas, was sie nicht oder noch nicht ist, aber werden kann. Sie läßt kommende Verhältnisse, gerade auch ambivalenter Natur, Möglichkeiten, die irgendwie in der Gegenwart fundiert sind, gedanklich als realisiert vorwegnehmen. Ihnen ungeschützt und unvorbereitet entgegenzuwarten, verbietet sich von selbst.

Antoine de Saint-Exupérys Gedanke von der Vorbereitung auf die Zukunft ist in diesem Zusammenhang beachtenswert. Er nennt ihn ein „grand secret": ein großes Geheimnis, das sich hinter schlichten und einfachen Worten verbirgt. „Die Weisheit hat mich im Laufe des Lebens allmählich gelehrt, daß die Vorbereitung der Zukunft im Begründen der Gegenwart besteht." [1] Der Dichter weiß offenbar sehr genau, daß nicht die Kenntnis eines Sachverhalts allein, sondern die Kenntnis seiner Ursachen und Anlässe erst jenes Wissen bedeutet und bereitstellt, von dem aus die Vorbereitung der Zukunft – konkreter gesprochen die Realisierung des Guten überhaupt ihren Anfang nehmen kann. Wie sollte auch die Verwirklichung des Guten gelingen können, wenn die zulängliche Kenntnis der Wirklichkeit fehlt? [2] Und wirklich ist immer nur das Gegenwärtige und dieses allein. So sagt denn auch Thomas von Aquin: Das erste, was von einem Wirkenden gefordert wird, ist, daß er wissend sei [3].

Die sanfte Revolution hat, wie alles, was unabhängig vom Denken existiert, Wirklichkeitscharakter. Und wie alles Wirkliche setzt es sich aus Elementen zusammen, die teils aktueller, teils potentieller Natur sind. Das Potentielle läßt an

seine Aktualisierung denken, verweist auf sie, tendiert auf sie zu, wie zum Beispiel die schlummernden vielversprechenden Anlagen eines Kindes auch. Unter den besonderen Umständen der damaligen Tage barg die sanfte Revolution potentielle Folgen, Möglichkeiten, die auch das Scheitern nicht ausschlossen. Sie hätte ein anderes Ende nehmen können. Die chinesische Antwort war eine solche Möglichkeit. Sie lag nicht fern. Schon der Gedanke an sie ließ erzittern.

Ob dynamischer Vorgang, wie ein Prozeß, dessen Seinsweise im Vergehen besteht, oder ein statisch konsistentes Ding, das im Grund nur für den Augenschein beharrend ist – beide Spielarten der Realität sind in der kreatürlichen Ordnung von der Vergänglichkeit gezeichnet, sie sind kontingent, sie brauchten nicht zu sein. Sie müssen nicht existieren. Die einzige Erklärung dieses Sachverhalts liegt in der schlichten Einsicht, daß Wesen solcher Art den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben. Der englische Dichter Somerset Maugham hat das, was mit dem Wort Kontingenz gemeint ist, mit folgendem, nicht gerade bescheiden klingendem Satz zu Wort gebracht: „Für mich selbst bin ich die bedeutendste Person, aber dem Universum hätte es kaum etwas ausgemacht, wenn ich das Licht der Welt überhaupt nicht erblickt hätte."[4] Hierzulande ist seit der Ökologiedebatte nichts nachhaltiger bewußt geworden als dieses geschärfte Wissen um die Kontingenz von Mensch und Welt.

Das Kontingente hat Zeichencharakter in einem zweifachen Sinn. Zum einen verweist es von sich aus auf jenes Wesen, das den Grund seines Seins in sich selbst besitzt, auf das Absolute. Zum anderen verweist es auf die Unausschöpfbarkeit seines Erkenntnisgehalts, der unausschöpfbar ist, weil es vom Absoluten kommend in dessen schöpferisch entwerfender Erkenntnis und Intention seinen Ursprung hat. Auf seinem Weg durch die Zeit zu der im eigenen Wesen angeregten Vollendung, zur Selbstverwirklichung, ist es von eben diesen in den Tiefen des Absoluten gründenden Intentionen gesteuert, die auf weite Strecken hin, gerade aufgrund der begrenzten menschlichen Verstandeskraft, unzugänglich bleiben. Unser Intellekt reicht eben nicht hin, die natürlichen Dinge so zu begreifen, wie der unendliche Geist, das Absolute, sie gedacht und seinem Denken gemäß ins Dasein gesetzt hat.

Mit guten Gründen läßt sich demnach vertreten: Alles Wirkliche – ob historischer Vorgang, wie die sanfte Revolution, oder ein statisches Ding, wie das gerade Zuhandene – ist zeichenhafter Natur: als Teilstück verweist es auf das Ganze und deutet dem Erkennenden an, wo und wie es zu denken sei; als Potentielles verweist es auf die Aktualisierung seiner Möglichkeit und läßt sie gedanklich antizipieren; als Kontingentes bekundet es von seiner Natur her, daß ein Absolutes da sein muß, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt, und weist darauf hin. Zeichencharakter hat in der kreatürlichen Ordnung alles, was ist.

Werden aber, so fragen wir mit Recht, Geschehensabläufe in der facettenreichen Kette der historischen Ereignisse auch wirklich auf ihre zeichenhafte Ver-

faßtheit hin bemerkt und erkannt? Kaum jemand hat die sanfte Revolution im Jahr 1989 für möglich gehalten. Prominente Politiker haben in der Rede von der Vereinigung der beiden Teile Deutschlands illusionäres Geschwätz gesehen, das den internationalen Frieden stört. Die Schwierigkeit auf dem Erkenntnisweg zur Realität beruht vielfach auf der individuellen, der Wirklichkeit nicht angemessenen Verfaßtheit des Erkennenden. Die in seiner Natur verwurzelten Neigungen, Begierden und Wünsche stehen nicht immer im Einklang mit der Realität. Und wenn sie den erkennenden Vorgang begleiten, trüben sie den Blick, verfälschen sie das als Erkenntnis registrierte Bild der Wirklichkeit. Schon Thomas hat von der Lauterkeit des Herzens gesprochen, welche die Schärfe der Verstandeskraft erhöht. Und ein linker Zeuge unseres Jahrhunderts im Reich der blumigen Mitte, Mao Tse-tung, hat aufgrund der gleichen Einsicht den Wissenschaftlern die Selbstlosigkeit als Bedingung der Wahrheitserkennntnis eingeschärft[6], ein Ausdruck, der das ethische Moment noch stärker zur Geltung bringt als der bei uns so gängige neutrale Ausdruck der ausgeschalteten Subjektivität. Wie sehr der von Neigung, Wunsch und Begierden genährte Affekt das Sehen der Wirklichkeit trübt, belegt die Äußerung eines Schriftstelleres von Rang: „Häßlich sieht diese Einheit aus. Nicht eine Einigung, eine Markterweiterung findet statt als Diktat profitorientierter Kolonialherren, die hier zugreifen, dort abwarten und erst dann zu investieren bereit sind, wenn ihnen die Konkursmasse, DDR, zu Schleuderpreisen zugefallen sein wird, möglichst frei von Altlasten. Auf solchem, mittels Kahlschlag, saniertem Gelände gedeiht Haß.“[7]

Dort, wo die Neigung der menschlichen Natur den Zugang zur Realität nicht hemmt, mag es an der Unausschöpfbarkeit ihres Erkenntnisgehalts, an dem Geheimnischarakter der Dinge liegen, wenn sie sich dem vollen Erfassen, Begreifen und Verstehen versagen. Das Geheimnisvolle der Dinge, das sich von ihrer Herkunft aus den Tiefen des Absoluten erklärt, hat man im erkennenden Vorgang mit dem Bild des Schleiers zu verdeutlichen gesucht, der das Unendliche irgendwie durchscheinen läßt. Jedes Ding – sagt Josef Pieper in Anlehnung an Thomas von Aquin – birgt und verbirgt auf seinem Grund ein göttliches Ursprungszeichen. Er fügt hinzu: Wer es zu Gesicht bekommt, sieht, daß dieses und alle Dinge über jegliches Begreifen gut sind. Er sieht es und ist glücklich[8].

Tendenz zur Einheit

Dem verweisenden Charakter der Geschehnisse und Dinge liegt eine höchst reale Tendenz zugrunde. Und so ist auch das Jahrhundertereignis als Verkörperung dieser Tendenz zu denken, die sich zunächst im Zusammenschluß von Ost- und Westdeutschland konkretisiert und dann in der zustande gekommenen Einheit ihre provisorische Krönung erfährt. Die Tendez geht durch das Gesamt der Rea-

lität, durch den ganzen Kosmos. Und dieser ist kein statischer Bestand, kein statisches Gebilde; vielmehr ein evolutionäres gigantisches Abenteuer, immer in Bewegung, stets auf dem Weg ins Unabsehbare. Das Wirkliche ist dynamischer Natur, Geschehen, Geschichte. Das Wort Wirklichkeit sagt es bereits. Als Seiendes ist es von seinem Wesen her immer im Wirken begriffen. Ja, es muß wirkend sein, wenn es der Wirklichkeit angehören, wenn es unabhängig von unserem Intellekt Seinscharakter haben soll. Die Tendez zur Einheit, die seine Wirksamkeit steuert, ist eine Eigentümlichkeit des Seins überhaupt, dessen Horizont unendlich und dessen Mitte überall ist.

Heute, so wird man sagen müssen, ist die Tendenz zur Einheit der Welt ungemein stark. Sie verläuft auf zwei Ebenen. Man denke zum einen an den Bereich des Verkehrs, der Kommunikation, der Finanz und Wirtschaft – all das weist in Richtung der Internationalisierung, zielt auf den Zusammenschluß und die Einrichtung einer umfassenden Organisation. Zum anderen denke man an das ganze Bündel von Problemen, die mit der Atombombe, der Umweltbedrohung, der Gentechnologie und dem Terrorismus entstanden sind. National können diese Probleme nicht bewältigt werden. Sie rufen nach einer internationalen, letztlich nach einer von allen Nationen getragenen, also einheitlich konzipierten, mit Autorität ausgestatteten Instanz. Schließlich sei noch die New-Age-Bewegung erwähnt. Man mag von ihr halten, was immer man will. Gleichwohl bleibt zu bedenken, daß in weiten Kreisen der Öffentlichkeit mit dem Begriff des Vernetztseins der gesamten Realität das Moment der Einheit und Ganzheit in den Vordergrund der Aufmerksamkeit getreten ist und mit der Losung: „Denke gut über deinen Mitmenschen" auf die Kraft liebender Gesinnung in der Verwirklichung der mentalen Einheit verwiesen wird. Und mit dem Schlagwort: „Denke global, handle lokal" wird ein Verhalten angemahnt, das von der Rücksicht auf das Ganze auch dort gelenkt ist, wo nur eine Teilwirklichkeit betroffen wird.

Die Tendenz zur Einheit ist – unabhängig von der sich realisierenden Vereinigung der beiden Teile Deutschlands – auch im Hinblick auf das Haus Europa wirksam. Man hat an ein Europa gedacht, das vom Atlantik bis zum Ural reicht. Man hat von einer Hausgemeinschaft gesprochen, die den Raum San Francisco bis Wladiwostok bildet. Und Carlos Fuentes, ein mexikanischer Schriftsteller, zitiert den spanischen Ministerpräsidenten Felipe González, der das Streben nach Einheit am Werk sieht in einem aktiven Trilateralismus zwischen den beiden Amerika, dem iberischen und dem angelsächsischen, und der europäischen Gemeinschaft. „Die nordamerikanische Nation", sagt Fuentes, „die nicht ohne die Hilfe der französischen Monarchie zustande gekommen wäre, wird akzeptieren müssen, daß sie auch heute nicht ohne das Kapital, das finanzielle wie das politische, des neuen Europa überleben kann. Wir, die ersten Kinder Europas außerhalb Europas, dürfen zumindest erwarten, daß der Trilateralismus auch uns zugute kommt ... Ich will damit sagen, daß die multipolare Welt, von der die Au-

tonomie beider Europas abhängt, scheitern wird, wenn wir – das spanische und das portugiesische Amerika – nicht dazugehören. Es kann kein unabhängiges Europa geben, wenn es kein unabhängiges Iberoamerika gibt." [9]

Kaum ein anderer Philosoph hat sich so intensiv mit dem Phänomen der Einheit befaßt wie Nikolaus von Kues, eine schillernde Persönlichkeit, die seiner Zeit in vielfacher Hinsicht voraus war. Es war auf der Fahrt von Byzanz nach Rom. Beim Anblick der grenzenlosen Weite des Meeres überfällt ihn wie ein Blitz – überwältigend, keinen intellektuellen Einspruch duldend – die Erkenntnis, daß die Einheit den absoluten Vorrang verdiene vor aller, in die unüberschaubare Fülle von Dingen zersplitterten Wirklichkeit. Kein Wunder, daß dieser Vorrang Zustimmung verlangt, schon aufgrund der unbestreitbaren, durch Erfahrung bestätigten Einsicht, daß es das Moment der Einheit ist, das die Existenz eines Seienden verbürgt, aber auch aufgrund des plausiblen Gedankens, daß ein aus vielen Teilstücken zusammengeschlossenes Ganzes mehr ist als die Summe seiner Teile; weshalb denn auch ein solches Mehr sich als bereichernde Ergänzung und Vollendung herausstellt. Diese schlichte Überlegung kann leicht begreifen lassen die Bitte Jesu Christi um die Einheit aller: Ut omnes unum sint, gerichtet an den Vater, gesprochen in der Stunde des Abschieds von Menschen, die ihm nahestehen, und im Wissen um das eigene Ende.

Wer in solcher Situation sein Anliegen so eindringlich formuliert, daß es von den Anwesenden als Vermächtnis, als Auftrag verstanden werden mußte, spricht doch offensichtlich etwas aus, was ihm über alle Maßen kostbar ist. Hier ist in der Tat auf knappste Weise in Worte gefaßt ein Kernstück seiner Lehre, ja der Sinn seiner nur wenige Jahre dauernden Existenz, implizit auch seine Aufgabe, die versöhnende Einheit herzustellen zwischen der Menschheit und dem Urgrund aller Wirklichkeit. Was geistbegabte Wesen zur Einheit bindet, die Liebe, war ihm das letzte Motiv, für uns Menschen zu sterben. Er wußte, daß der Weg des einzelnen zum Absoluten nur über die Einheit stiftende Versöhnung unter Mitmenschen führt, die als Frucht liebender Zuwendung stärker ist als der Tod. Hier drängt sich Hegels Wort auf, so unpassend es auch klingen mag: Hat einmal eine Idee vom Bewußtsein Besitz ergriffen – ich füge konkretisierend hinzu: der Gedanke von der Notwendigkeit der Realisierung dessen, was wir einende Liebe nennen –, so hält ihr die Wirlichkeit nicht mehr stand. Wir müssen die Einheit denken und wollen, damit sie Wirklichkeit werde.

Ost- und Westdeutschland als Einheit

Wurde die Trennung im anderen Teil Deutschlands vierzig Jahre hindurch nicht allein dadurch gerechtfertigt, daß Gemeinsamkeiten geleugnet, Mißtrauen gesät, Feindbilder aufgerichtet und das Klima des Umgangs mit Betrug verseucht wur-

de? Die sanfte Revolution hat doch eigentlich erst dann gesiegt, wenn ihr Zweck, nämlich Freiheit und Einheit, erreicht ist. Diese Aussage hat ihren zureichenden Grund im Wissen um das Ausmaß der Zerstörung, die der real existierende Sozialismus angerichtet hat, angefangen von der Katastrophe im ökologischen und wirtschaftlichen Bereich über den Eliteverlust bis zu den gesundheitlichen, psychologischen und politischen Auswirkungen.

Die These, daß getrennte Teile erst durch den Eintritt in die Gemeinsamkeit des Ganzen ihre Vollendung finden, gilt unter dem Vorbehalt, daß sie aufeinander hingeordnet sind. In der Tat, vielfältige Gemeinsamkeiten bestätigen das. Da ist die gemeinsame Sprache, die gleiche Lebensart. Da ist die gleiche Herkunft. Da ist die Zustimmung, auf weite Strecken hin, zur gleichen Wertordnung und all das, was das Bewußtsein, eine einzige Nation zu sein, begründet, und nicht zuletzt, was keineswegs als unbedeutend veranschlagt werden darf, das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das Gefühl, wie es am 18. März, am Tag der Wahl, vor aller Welt Ausdruck fand. Angesichts dieser Gemeinsamkeiten gibt es ein Gebot nicht mehr nur zur Hilfeleistung, sondern auch zu einer nationalen Solidarität. In diesem Licht verstehe ich jenes von Tausenden in der Atmosphäre der Gewaltlosigkeit gesprochene Wort – es wird in die Geschichte eingehen: Wir sind das Volk.

Diese auch sprachlich gelungene, ungewöhnlich suggestive Wortschöpfung, die der Volksdemokratie den Todesstoß versetzt hat, darf nie wieder verlorengehen. Sie bedeutet eine Bereicherung unserer geistigen Welt. Mag der DDR-Bürger auch scheinbar, wie ein weitverbreitetes Blatt schrieb, mit leeren Händen dastehen, er bringt Unbezahlbares ein, nämlich die innovative Kraft und die Erfahrung mit einer Diktatur. Das wiedervereinigte Deutschland sieht den Weg frei, den wiedergewonnenen Nationalstaat in den größeren Bund der europäischen Gemeinschaft einzubringen, zugleich aber einen gut nachbarlichen Beitrag zur politischen und wirtschaftlichen Sanierung des Ostens zu leisten. Es ist also eine vollendete, endlich normale Bundesrepublik, die der Einigungsvertrag brachte.

Europa – eine Einheit

Was von der menschlichen Person gilt, von ihrer Einmaligkeit, ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott, darf, freilich analog, von den Teilen einer Nation ausgesagt werden. Das schöne Bild Gottfried Herders von den Nationen als Gedanken Gottes[10] bedeutet im christlichen Denken ein entscheidendes Motiv auf dem Weg zu dem einen Europa der Vaterländer. Man muß Europa als Einheit denken, damit es, als gemeinsames Haus Europa errichtet, Wirklichkeit werden kann. Mag auch im historischen Gedächtnis der Europäer die nationale Identität im Vordergrund stehen, sie ist kein Hemmnis, eher ein Gewinn, der Ergänzung

bedeutet und anregende Geistigkeit bewirkt. Und das unabweisbar, wenn man bedenkt, was mit dem Begriff Abendland an geistigen Inhalten verbunden ist.

Man hat gesagt, die einzige Gemeinsamkeit Europas sei die Vielfalt und die Widersprüchlichkeit seiner Nationen. Und doch gibt es etwas, was in einer tieferen Schicht das Bewußtsein aller verbindet. Ich möchte es mit den Namen der drei Hügel Akropolis, Kapitol und Golgotha sichtbar werden lassen, in denen sozusagen die Wurzeln der abendländischen Kultur liegen.

Griechenland mit der Akropolis brachte die Idee der Demokratie. Das Demokratiemodell, wie es heute verstanden wird, hat soviel Legitimationskraft, daß Diktaturen jeder Richtung sich mit dem Wort zu schmücken lieben. Zur Identität Europas trägt der Begriff der Freiheit in der Bedeutung als Unabhängigkeit von Fremdherrschaft und als Entfaltungsmöglichkeit der Einzelperson entscheidend bei. Platon sagt es so: „An erster Stelle steht doch dies, daß wir freie Menschen sind ... und daß jeder im Staat die volle Möglichkeit hat zu tun, was er will."[11] Die Griechen waren es auch, die den Europäern neben dem Gedanken der Demokratie die Vernunft als Instrument entwickeln ließen und die mit Platon und Aristoteles Reflexionen in Gang setzten, die man in einer umfassenden Sicht von den Anfängen bis heute mit dem Philosophen Whitehaed als eine einzige Fußnote zu Platon verstehen kann.

Die Griechen waren es überdies, die mit den naiv klingenden, aber unausschöpfbaren Sentenzen des Parmenides vom Sein und Nichtseienden das Abendland ein für allemal auf die Kenntnisnahme der Wirklichkeit verpflichtet haben. Leopold Ziegler hat schon recht, wenn er sagt, daß die Griechen mit der Entzauberung der Welt begannen. Anstelle des mythischen Denkens tritt der Drang nach systematisch begründbarer Erkenntnis. Im Sinn des Parmenides habe man sich Rechenschaft zu geben von zweierlei, „daß nämlich das, was ist, in Wahrheit existiert, und das, was nicht ist, in Wahrheit nicht existiert"[12]. Das Gesagte klingt trivial, aber angesichts dessen, was sich im anderen Teil Deutschlands abgespielt hat, gewinnt des Parmenides Aussage eine durchschlagende Bestätigung. Der Verfall der marxistischen Ideologie, der Zusammenbruch des Sozialismus hat die ihm zugrundeliegende Idee als Betrug entlarvt, übrigens auch nach Karl Marx, der ja in der Praxis das Kriterium der Wahrheit sieht. Hier gab man eben – mit Parmenides zu reden – das, was in Wahrheit nicht ist, als existierend aus. Das wahre Gesicht des praktizierten sozialistischen Systems wurde in den Tagen seit dem November 1989 zum Entsetzen seiner Sympathisanten von Tag zu Tag mehr offenbar. Es ist gut im Bewußtsein wachzuhalten, daß Kommunismus und Terror untrennbar sind. Das Wort Lenins ist deutlich genug: Die anderen haben die Gewehre, deshalb sind wir für Frieden und Reform durch die Wahlurne. Haben wir jedoch die Gewehre, wird alles durch die Kugel entschieden.

Der zweite Hügel, der den Anfang der abendländischen Kultur symbolisiert, ist das *Kapitol*. Die Abkehr vom Mythos, dieser Grundzug europäischen Den-

kens, wird von den Römern ins Praktische übersetzt. Institutionen und Ämter, Armee und Rechtsordnung, Steuersystem und Geldwirtschaft, das sind die zentralen Stichworte. Nicht Kunstwerke sind an erster Stelle zu nennen, sondern praktische Schöpfungen: Brücken, Aquädukte, Straßen, Marktplätze. Der Sinn für das praktisch Mögliche, für Zweckmäßigkeiten hinterläßt hier seine Spuren. Prägende Kraft entfaltet dann die römische Kirche. Das Lateinische wird im 4. Jahrhundert zur Liturgiesprache erhoben. Europa konstituiert sich als lateinische Christenheit. Die theologische Integration wird zur Grundlage Europas.

Mit der Schöpfung eines glasklaren Rechts weckt Rom den Sinn für die organisatorischen Strukturen, durch die erst die vielen Volksgruppen zur Einheit zusammenwachsen, so daß man mit René David alle sonst noch geltenden Rechtssysteme des Abendlands – das englische eingeschlossen – einer einzigen, dem vom römischen Recht entscheidend geprägten abendländischen System zuordnen kann, weil hier, trotz Handhabung verschiedener Methoden, die gleiche Wertordnung zugrunde liegt[13]. Unter diesem Gesichtspunkt läßt es sich von den anderen vier Rechtssystemen der Welt abheben: vom hinduistischen, vom chinesisch-konfuzianischen, vom mohammedanischen und vom marxistisch-leninistischen.

Der dritte Hügel, von dem unsere Kultur ihren Ausgang genommen, ist *Golgotha*. Der dort Hingerichtete hat uns gesagt, daß das Absolute, der Urgrund aller Wirklichkeit, das Antlitz eines liebenden Vaters hat, daß der Mensch für das Zusammensein mit ihm berufen, ewig leben wird. Golgotha legitimiert uns, von einem Abendland zu sprechen, das zumindest in seinen Wurzeln christlich ist. Das Christliche ist in ein heute säkularisiertes Klima geraten. Gleichwohl ist das öffentliche Leben immer noch von der Wertordnung des Christlichen geprägt. Die säkularisierte Atmosphäre läßt vergessen, daß die Logik der christlichen Weltanschauung das vielleicht anstößig klingende Gebot impliziert, Zeugnis zu geben. Bewahren im Bereich des Geistigen kann man nur, was man durch Wort oder Verhalten weitergibt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich Europa als eine geistige Einheit heraus, Einheit in der Anerkennung der Werte Toleranz, Rationalität, Solidarität und Freiheit. So gesehen ist Europa kein geographischer Begriff. Man kann Papst Johannes Paul II. verstehen, der schon am 9. November 1982 Europas Zukunft umschrieb und zugleich die unnatürliche und willkürliche Teilung Europas kritisierte, die es den verschiedenen Völkern unmöglich macht, im Geist der Freundschaft aufeinander zuzugehen.

Das friedliche Miteinander setzt die Sicherung der territorialen Integrität jeder Nation voraus, die Durchlässigkeit ihrer Grenzen, die Respektierung ihrer politischen Identität, die Achtung der Minderheiten und ihrer Rechte auf sprachliche, kulturelle und religiöse Eigenständigkeit. Gute Nachbarschaft bedeutet keinen Verlust, sondern Gewinn an Identität. Integrität bedeutet keine Assimilation im Sinn einer Preisgabe der eigenen Nationalität. Johannes Paul II. wünscht, daß

das europäische gemeinsame Haus auf einer christlichen Grundlage gebaut werde. Die Slawen müßten ihren Teil einbringen, ihre Kultur, ihre Religiosität, die mehr vom Gefühl geprägt sei als die eher rationale Kultur des Westens. Das werde zu einer gegenseitig befruchtenden Bereicherung führen. Der gleiche Gedanke leitete ihn, als er die griechischen Brüder Cyrill und Method zu Europaheiligen erklärte und neben den hl. Benedikt, den Patron Europas, stellte.

Das Abendland und die fernöstliche Welt

Hand in Hand mit solchem Wissen geht die Sensibilität für das Ganze der Weltwirklichkeit. Auch hier wird der Aufbruch zur Einheit spürbar. Bis vor kurzem noch galt die europäische Geschichte als Weltgeschichte, die Philosophie des Abendlands als die Philosophie schlechthin. Heute werden wir nachdenklich, wenn uns ein Inder sagt, nur in den Naturwissenschaften und in der Musik hätten die Europäer alle anderen Kulturen übertroffen. Oder wenn ein Japaner uns sagt, unsere Stärke und Grenze sei der Glaube an die aristotelische Logik[14]. Wie man die Quellen der abendländischen Kultur mit den Namen der drei Hügel Golgo-tha, Akropolis, Kapitol benannt hat, so die Quellen der fernöstlichen Kultur mit den Namen der drei Wege: Weg des Weisen Taoisten Laotse, Weg des Meisters Konfuzius, Weg des Erleuchteten Shakyamuni. Auf den Weg Laotses geht das intensive Bewußtsein der Verbundheit mit der Natur zurück, der Respekt vor der Individualität der Dinge und Menschen und ihrer Bestimmung, zum Urgrund allen Seins zurückzukehren, auf den Weg des Meisters Kung der Sinn für die Familie, für die Loyalität, für die Treuepflicht gegenüber der Obrigkeit, auf Buddha das Mitleid mit der Kreatur, das Gefühl der Einheit alles Lebendigen, das Wissen um die Vergänglichkeit aller Dinge, das Wissen auch um die Dauer in unaufhaltsam kreisender Abfolge aller Erscheinungen.

Das Zusammenspiel dieser drei geistigen Kräfte erklärt im Fernen Osten die von Ausländern immer wieder konstatierte Liebe zur Natur und den Sinn für das Ästhetische[15]. Im Abendland des 20. Jahrhunderts ist das Objekt künstlerischer Tätigkeit nicht mehr so sehr das Schöne, sondern das Neue, das Fremdartige, das Besondere, das Intensive. Im Fernen Osten hingegen, zumindest in der Praxis, wenn auch nicht in den Vortragssälen der Eliteuniversitäten, ist schön immer das, was gefällt, was zur Freude, zur Fröhlichkeit stimmt. Der fernöstliche Mensch hat ein geradezu unfehlbares Gespür für das Ästhetische, das orientiert ist an den zwei traditionellen Komponenten des Schönen, an der Einfachheit und an der Harmonie, deren glückliches Zusammensein erst die Anmut bewirkt. Es ist, als wüßte man im Fernen Osten, daß das Tor zum absoluten Geist, welches der Heimkehrende zuerst erreicht, die Aufschrift Schönheit führt.

Neben dem Gesagten ist auch hinzuweisen auf etwas, was uns Vertreter des

Abendlands seltsam anmuten mag. Da entdeckt man im Umgang mit den Menschen, wie sehr die Vermeidung des Direkten in Wort und Verhalten, der Kult des Umwegs, die Etikette, meist, wie es scheint, unbewußt befolgt, einen Lebensstil prägt, der immer Distanz wahren läßt, die man als Respekt vor dem Partner im Gespräch, aber auch als Schutz gegenüber sich selbst interpretieren muß. Im Hintergrund scheint ein unbewußtes Fühlen wirksam zu sein, das eher auf das Verbindende als auf die Wahrung des Unterscheidenden gerichtet ist. Ein Denken scheint hier am Werk, das im Erkenntnisvorgang nicht die Kategorie der Ursächlichkeit als Instrument gebraucht, sondern den Grundsatz der Entsprechung. Denken und Erkennen als geistige Aneignung der Wirklichkeit spielen sich im Fernen Osten nicht wie im Abendland analytisch zergliedernd ab, sondern stets in bewußter Bezugnahme auf die Einheit der gesamten Realität[16].

Vor diesem Hintergrund mußte sich die Erkenntnis einstellen, daß die fernöstliche Welt nicht nur eine Bereicherung, sondern eine Ergänzung der abendländischen bedeutet, daß beide sich zueinander wie zwei Hälften verhalten, die erst dann die in ihrem Wesen als Möglichkeit angelegte Vollendung erreichen, wenn sie im Spiegel der je anderen erkennen, daß die eigene ergänzungsbedürftig ist und durch die aktualisierte Verbindung mit der anderen zur Einheit und so zur Vollendung gelangen kann. Zu den Zeichen der Zeit, die zu deuten immer schon Aufgabe der Intellektuellen war, zählt das Streben nach Einheit, sei es als Nation, sei es als das gemeinsame Haus Europa, sei es als aktualisierter Trilateralismus, wie ihn die Südamerikaner berechtigterweise konzipieren, sei es als geistige Einheit der fernöstlichen und abendländischen Welt. Wer die Welt zu denken versucht, wird sie von ihrem Ursprung her als Einheit denken müssen, die auf dem Weg ist, geleitet von einer Tendenz, die – bildlich gesprochen – die Erinnerung an ihre Herkunft bewahrend, schrittweise durch immer neue Stadien zunehmend intensivierter Einheit die Rückkehr zum Ursprung vollzieht.

ANMERKUNGEN

[1] A. de Saint-Exupéry, Oeuvres (Paris 1959) 649.
[2] Vgl. J. Pieper, Das Viergespann (Freiburg 1970) 23.
[3] Ebd. 41.
[4] S. Maugham, The Summing Up (New York 1951) 11.
[5] J. Pieper, Lesebuch (Münster 1984) 11.
[6] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Peking 1967) 367.
[7] FAZ, 8. 12. 1990.
[8] J. Pieper, Über die Schwierigkeit heute zu glauben (München 1974) 177.
[9] FAZ Liber (Dezember 1989) 20.
[10] H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauungen, Bd. 4 (Würzburg 1950) 420.
[11] Platon, Der Staat (Zürich 1950) 418.
[12] L. Ziegler, Von Platons Staatheit zum christlichen Staat (Olten 1949) 9.
[13] R. David, Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart (Berlin 1966) 21.
[14] C. F. v. Weizsäcker, Bewußtseinswandel (München 1988) 92.
[15] F. S. C. Northrope, Begegnung zwischen Ost und West (München 1951) 396.
[16] M. Granet, Das chinesische Denken (München 1980) 14.

UMSCHAU

Unser Verhältnis zum Islam im Spiegel eines Lexikons

Wenn heute in einem katholischen Verlag ein dreibändiges Lexikon[1] erscheint, das einer einzigen fremden Religion, dem Islam, gewidmet ist, dann ist dies unter einer Reihe von Gesichtspunkten eine aufschlußreiche Sache. Es geht dabei nicht einfach um die Publikation eines wissenschaftlichen Nachschlagewerks (den Fachleuten steht neben anderem eine vielbändige Enzyklopädie zur Verfügung), sondern um Orientierung für eine größere Öffentlichkeit. Der Büchermarkt reagiert auf Nachfrage und regt sie seinerseits wieder an. Das unheimliche Bild, das unsere Medien fast täglich vom Islam produzieren, und die weitgehende Fremdheit dieser Religion mitten in unserer Gesellschaft fördern ebenso Unbehagen und Abwehr wie ein Bedürfnis nach Information. Bei jedem der drei Bände lesen wir sowohl auf dem hinteren Umschlag wie auch vor der inneren Titelseite als erstes den plakativen Satz: „Der Islam ist weltweit im Vormarsch." Mit der militärischen Metapher setzt der Verlag unübersehbar ein emotionsgefülltes Signal.

Vor allen einzelnen Inhalten ist für das Islam-Lexikon bezeichnend, daß seine Autoren keine Muslime sind, sondern Professoren der katholischen Theologie (Khoury, Münster; Hagemann, Würzburg) und der Islamwissenschaft (Heine, Münster). Dies ist nicht nur ein zufälliger organisatorischer Tatbestand, der sich aus unserer deutschen Universitätslandschaft ergeben mag, sondern verweist auch auf die unterschiedlichen „Lager" muslimischer Theologie und westlicher Wissenschaft. Das traditionelle und nach wie vor dominierende Selbstverständnis des Islam in seiner Berufung auf den Koran als dem unmittelbaren Wort Gottes, abgehoben von aller menschlichen Bedingtheit, steht dem historisch-kritischen Denken der Aufklärung entgegen. Deshalb sehen viele Muslime in der Koalition von Islamwissenschaft und christlicher Theologie eine verdächtige Verbindung, geschichtlich verwurzelt im Zusammenspiel von Kolonialismus und Mission. Diesem Verdacht sind notwendigerweise auch die Autoren des Islam-Lexikons trotz ihrer aufgeschlossenen und sachlichen Grundhaltung ausgesetzt: „Al-Islam", die in München erscheinende „Zeitschrift von Muslimen in Deutschland", sieht in diesem Werk „ein unübersehbares Zeugnis" für die „Zusammenhänge zwischen den kirchlichen und machtpolitischen Interessen einerseits und der ‚Wissenschaft' vom Orient seit ihrer Entstehung andererseits"; daß das Lexikon „keinen muslimischen Mitherausgeber hat", sei ein „deutliches Indiz" dafür, daß es „vornehmlich Propagandazwecken" diene (Ahmad von Denffer, in: Nr. 3/1991, 23f.). Verschärft wird diese Ablehnung noch dadurch, daß sie sich ausdrücklich der christlich-islamischen Verständigung verpflichtet sieht und „den Rückschritt in die Vor-Dialog-Epoche" anprangert. Diese einzelne kritische Stimme könnte man auf eine verständliche Überempfindlichkeit zurückführen, doch ist sie symptomatisch für die weitreichenden Spannungen. Es wird zu prüfen sein, wieweit das Lexikon selbst solche Widerstände und Barrieren berücksichtigt, denn auch diese gehören zur Wirklichkeit des Islam.

Mit den 259 Artikeln (keineswegs „über 450", wie der einführende Verlagstext behauptet) geben die Autoren einen weiten und zugleich differenzierten Überblick über die mannigfachen Dimensionen und Beziehungen des Islam. Da finden wir zum einen Stichwörter zur *internen Realität* dieser Religion, vor allem zu zentralen theologischen Themen (Eschatologie, Gesetz, Gott, Koran, Offenbarung, Propheten), herausragenden Forderungen und Verboten der individuellen und sozialen Ethik (Abfall vom Glauben, Ehe, Erziehung, Friede, Gewalt, Geburtenregelung, Heiliger Krieg, Toleranz, Verfassung,

Wirtschaft), Phänomenen des Kults und der Spiritualität (Fasten, Fest, Gebet, Opfer, Reue, Wallfahrt), inneren Gruppierungen (Bektashiyya, Drusen, Schiismus, Sekten), bedeutenden geschichtlichen Epochen, Ereignissen und Personen (Abbasiden, Ata Türk, Hidjra, Muhammad, Osmanen), geographischen Situationen und politischen Tendenzen (Islam in Afrika/Asien usw., Diaspora, Fundamentalismus), allgemeinen kulturellen Elementen (Arabisch, Kalender, Philosophie) und besonderen Erscheinungen des Volksislam (Aberglaube, Heilige, Heilige Stätten, Passionsspiele, Teufelsaustreibung).

Daneben stehen aber auch zahlreiche Artikel, die die *Außenbeziehungen des Islam,* wechselseitige Konfrontationen und die damit gegebenen Herausforderungen ansprechen – vor allem in zwei Richtungen: einerseits im Verhältnis zu den biblischen Religionen (Christen, Christentum, Christentum und Islam: Die Hypothek der Geschichte, Dialog, Evangelische/Katholische Kirche und Islam, Juden, Schriftbesitzer), zum anderen im Blick auf unsere neuzeitliche Welt (Aufklärung, Menschenrechte, Modernismus, Reformismus, Säkularisierung, Verwestlichung). Diesen beiden Aspekten sei hier weiter nachgegangen.

In erster Linie ist dieses Lexikon bemüht, die *Beziehungen von Christentum und Islam* als religionsgeschichtliche Tatbestände zu erfassen und in nüchterner Sachlichkeit darzustellen. Schwarzweißzeichnungen sind ihm durchweg ebenso fremd wie billiger Ausgleich; es besteht auf Differenzierungen und verdeckt dabei dennoch nicht die Provokationen. So hebt es beispielsweise zu Recht hervor, daß der Koran eine pauschale Zuweisung der „Leute der Schrift" (d. h. in erster Linie der Juden und Christen) zu den „Ungläubigen" oder den „Gläubigen" verwehrt; daß er vielmehr „gute" und „schlechte" Christen unterscheidet – dies deutet ein offenes Verhältnis an; doch das entscheidende Kriterium dabei ist schließlich die Anerkennung Mohammeds als des Gesandten Gottes und des Korans als der letztverbindlichen Offenbarung – dies macht die Konfrontation unumgänglich (140f.) Als „Hypothek der Geschichte" (146–160) werden aber dann auch auf christlicher Seite das vielfältige Unverständnis, die aggressive Polemik, die kriegerischen Selbstbehauptungen, die psychischen Zwänge usw. registriert. Mit all dem verbindet das Lexikon weder Schuldzuschreibungen noch Rechtfertigungen; die Darlegung der geschichtlichen Sachverhalte soll sich selbst genügen.

Auf eine andere, zum Teil indirekte Weise kommt das christliche Verhältnis zum Islam in denjenigen Artikeln zur Sprache, die wichtigen theologischen Begriffen und Themen gewidmet sind. Zunächst herrscht auch hier die sachliche und kundige Beschreibung vor. Doch vereinzelt gibt es dabei Momente, die trotz ihrer äußerlichen Geringfügigkeit bezeichnend sind für tieferreichende Differenzen und Verständigungsschwierigkeiten. So stoßen wir zum einen hie und da auf Formulierungen, die die Texte des Korans beiläufig und ohne besondere Bedenken als „die Predigten Muhammads und seine Äußerungen" ansprechen (453); die in einzelnen Partien des Korans „deutlich Muhammads theologische Konzeption erkennen" (588). Derartige Zuschreibungen sind mehr als nur religionsgeschichtliche Deskriptionen; sie haben ihre eigenen weltanschaulich-religiösen Voraussetzungen und können selbstverständlich nicht die Zustimmung der Muslime finden. Nichts stünde entgegen, wenn auch Nichtmuslime in ihrer Redeweise konsequent unterschieden, ob „der Koran sagt" oder „Mohammed sagt". Dann käme auch die literarische und theologische Differenz zwischen dem Koran und den Hadithen (den zahlreichen Überlieferungen dessen, was Mohammed sagte, tat und unausdrücklich lehrte) deutlicher zum Ausdruck.

Zum anderen zeigt sich, wie leicht die Nähe des christlichen und islamischen Glaubens dazu verleitet, Unterschiede entweder herunterzuspielen oder überzubetonen. So lesen wir beispielsweise: „Wie in der Bibel, so wird auch im Koran Gott nicht nur als der ferne transzendente Gott beschrieben, sondern zugleich als derjenige, der dem Menschen ‚näher als die Halsschlagader' ist (50, 16)" (313). „Wie die biblische Tradition weiß auch der Koran um einen Bund Gottes mit den Menschen" (315). Doch gerät dabei leicht aus dem Blick, daß nach muslimischem Verständnis Gott gerade nicht wie nach Bibel und christlicher Theologie „sich selbst of-

fenbart" und mit den Menschen eine Gemeinschaft eingeht; daß sich das eindrucksvolle Bild „näher als die Halsschlagader" nicht auf eine herzlich enge Zuwendung des freundschaftlichen Gottes bezieht, sondern auf seine Wahrnehmung auch der verstecktesten Gedanken und Absichten des Menschen für die Bilanz des künftigen Gerichts; daß dort, wo manche deutsche Übersetzungen des Korans von einem „Bund" Gottes sprechen, diese Wortwahl problematisch ist, weil sie zu schnell biblische Bedeutungen unterstellt. Gott bleibt nach den Aussagen des Korans schließlich doch anders als in biblischer Tradition der menschlichen Geschichte und Gemeinschaft radikal transzendent.

Werden hier die Unterschiede etwas vernachlässigt, so werden sie in anderem Zusammenhang kräftig markiert, ohne daß wir dafür hinreichend Kenntnisse hätten: Wo der Koran den Glauben an eine göttliche Trinität, gar an die von Gott, Maria und Jesus, als schlimme Verirrung anprangert, bewertet das Lexikon dies als ein „Mißverständnis" der christlichen Gotteslehre (319f.; streckenweise in wörtlicher Wiederholung 723f.). Warum sollte man hier aber nicht auch wie im Artikel „Maria" (499) „an ein christlich inspiriertes Umfeld ... denken, in dem der orthodoxe Glaube zurückgetreten und von ... sektiererischen Ideen und Gedanken überlagert war", so daß der Koran vielleicht auch hier auf eine „übertrieben sektiererische Marienverehrung", eine unbeholfene Christologie und damit insgesamt eine polytheismusverdächtige Gotteslehre reagiert? Wäre dagegen das „Mißverständnis" objektiv nachweisbar, wäre schon mit diesem einen Fall die muslimische Einschätzung des Korans als des unmittelbaren und unfehlbaren Wortes Gottes widerlegt. Doch für eine solche christliche Selbstsicherheit besteht wenig Anlaß.

Die Artikel, die den Blick betont auf das Verhältnis des Islam zur neuzeitlichen Welt richten, unterscheiden deutlich zwischen den durchgängigen Voraussetzungen und prinzipiellen Schwierigkeiten einerseits und den vielgestaltigen, gar gegensätzlichen Tendenzen der gesellschaftlichen und politischen Realität andererseits. Dieser gegenüber ist es weniger als je möglich, schlechthin von „dem" Islam zu sprechen. Wenn dies – wie im vorliegenden Fall – beachtet wird, können etwa militante Gruppen und Aktionen als Element der islamischen Welt registriert werden, ohne daß der Verdacht aufkommen müßte, dadurch werde die Religion als ganze diskriminiert.

Aber dennoch geben auch in diesem Zusammenhang einige Momente des Lexikons zu erkennen, wie schwer es im einzelnen sein kann, dem Islam gerecht zu werden. Falls zum Beispiel die Behauptung des Artikels „Menschenrechte" wirklich gilt, daß „für eine Religion, die für sich die abschließende Offenbarung Gottes an die Menschheit reklamiert, nur schwer die Gleichheit aller Menschen, auch derer, die ihr nicht anhängen, zu akzeptieren ist" (520), dann läge auch hier nahe, wie in anderen Stellen die Gemeinsamkeit mit dem Christentum zu bedenken; doch dies geschieht nicht. – „Aufklärung", „Säkularisierung" u. ä. werden derart als problemanzeigende Stichwörter ausschließlich für den Islam behandelt, daß damit einseitige Urteile bestärkt werden können, die den Autoren selbst fern liegen mögen. Gewiß ist die kulturelle „Ungleichzeitigkeit" des Westens (damit auch des Christentums) und der islamischen Welt in vielen Punkten erheblich; dennoch könnte man den Vorstellungen, nach denen die Komplikationen und Spannungen weitgehend auf der einen Seite zu liegen scheinen, mit einer differenzierteren Sicht noch mehr entgegenwirken.

Auch darüber hinaus mag man im einzelnen noch an einer Reihe von Stellen wünschen, die bei uns naheliegenden Klischees würden etwas besser mitgesehen und aufgefangen. So wird etwa vom „Heiligen Krieg" gesprochen, als ob es keine traditionsgeschichtlichen Beziehungen und Entsprechungen zu biblischen Zeugnissen gäbe, und vor allem bleibt unerwähnt, daß weder hier noch dort kriegerische Aktionen je „heilig" genannt werden (349–359). – Im Artikel „Gott/Allah" wird überraschend zu dem zweiten Wort trotz der verbreiteten exotischen und emotional abwegigen Assoziationen nichts gesagt (beispielsweise auch nicht, daß orientalische Christen selbstverständlich zu „Allah" beten). – Zur Beschneidung der Mädchen wird angemerkt, daß es „zahlreiche regionale Unterschiede in den angewandten Praktiken" gebe (123),

nicht aber, daß diese Beschneidung von Anfang an und bis heute überhaupt nur in bestimmten Regionen und Bevölkerungsgruppen des Islam praktiziert wird. Solche punktuellen Beispiele ließen sich vermehren. Auch wenn sie den Wert des Lexikons als eines wichtigen Informationsinstruments nicht mindern, so zeigen sie doch, daß über alle fachliche Kompetenz, Sachlichkeit und Aufgeschlossenheit hinweg die Sensibilität gegenüber der anderen Religion und unserer Öffentlichkeit immer noch eine Aufgabe bleibt.

Am Rand sei noch ein praktischer Nachteil des Lexikons angemerkt: Weitgehend fehlen notwendige Querverweise: Bei „Gesetz" wird nicht „Strafrecht" und „Rechtssystem" mitberücksichtigt (das Stichwort „Schari'a" fehlt ganz, selbst im Register!); bei „Bücher (Heilige)" werden in der Aufzählung die Psalmen vergessen, obwohl es für sie sogar einen eigenen Artikel gibt; bei „Frau" müßte auf „Ehe/Familie" und „Schleier" verwiesen werden (und umgekehrt); bei „Freiheit/Willensfreiheit" auch auf „Schicksal", bei „Aberglaube" auch auf „Volksglaube"; daß es zwischen „Reformismus", „Modernismus", „Säkularisierung", „Säkularismus" und „Verwestlichung" wichtige Zusammenhänge gibt, wird nicht angezeigt usw. Dafür werden gelegentlich Textabschnitte bei verschiedenen Stichwörtern fast identisch wiederholt. In dieser Hinsicht scheint das Werk etwas schnell gemacht worden zu sein.

Der letzte Band schließt mit einer 145 Seiten umfassenden Auflistung von Koranzitaten, einer Zeittafel, einem umfangreichen Literaturverzeichnis (mit Publikationen zumeist nichtmuslimischer Islamwissenschaftler und Theologen), einem Stichwortverzeichnis und einem Namen- und Sachregister. Alles in allem: ein nützliches Lexikon. *Hans Zirker*

[1] Khoury, Adel Theodor – Hagemann, Ludwig – Heine, Peter: Isalm-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten. Bd. 1–3. Freiburg: Herder 1991. 944 S. (Herder. Spektrum. 4036) Kart. 78,–.

Lehramt und Theologie

Ein aktueller Konflikt – pastoralgeschichtlich gelesen

Ohne größere öffentliche Resonanz hat im letzten Jahr die römische Bischofssynode die Frage der Priesterbildung beraten. Die Ergebnisse warten noch auf eine Veröffentlichung. Doch scheinen sich nur wenige Verantwortliche dafür ernsthaft zu interessieren. Viele halten die Sache sowieso für sonnenklar, andere messen ihre weniger Bedeutung bei.

Die vom Regensburger Pastoraltheologen Konrad Baumgartner betreute Promotionsarbeit von Erich Garhammer über die Seminaridee und Klerusbildung des Kardinals Karl August Graf von Reisach[1] kann uns allerdings eines anderen belehren. Sie zeigt auf, wie gerade diese Frage für einen der entschiedensten Kämpfer der ultramontanen Katholizität zum Angelpunkt wurde, um die Selbständigkeit der Kirche gegenüger dem Staat zu definieren und die Pastoralform der Kirche wesentlich zu beeinflussen.

Reisach, als Sohn eines verarmten Grafen in Roth 1800 geboren, hat zuerst in Landshut und Göttingen Recht studiert, trat als einer der ersten Deutschen in das im Jahr 1818 wiedereröffnete Collegium Germanicum in Rom ein und wurde nach Abschluß seiner Studien Rektor des Kollegs der Propagandakongregation. Papst Gregor XVI. weihte ihn 1836 zum Bischof von Eichstätt. 1846 wechselte Reisach auf den Erzbischofstuhl von Freising/München. 1855 wurde er auf Betreiben der bayerischen Regierung als Kurienkardinal nach Rom berufen. Sein Einfluß auf die deutsche Kirchenpolitik war bis zu seinem Tod 1869 sehr groß, was gerade die von Garhammer neu erhobenen Akten beweisen.

Für die Priesterausbildung vertrat Reisach eine extreme Form der Absonderung der Kandidaten von früher Jugend an. Um dem „weltlichen Geist" zu entgehen, der allenthalben vor-

herrsche und der vor allem durch die staatlichen Bildungsinstitutionen gefördert werde, sollten die Schüler und Studenten in jahrelanger Absonderung durch hervorragende Lehrer erzogen und gebildet werden im „kirchlichen Geist", um immunisiert zu sein gegen jedwede weltliche Beeinflussung. Im Seminardekret des Trienter Konzils sieht Reisach diese Forderung begründet.

Garhammer weist im ersten Abschnitt seines Buchs nach, daß es dem Konzil von Trient nur darum ging, einen wissenschaftlich und pastoral bzw. spirituell hochgebildeten Klerus heranzuziehen. In das Seminardekret darf deshalb keine antiuniversitäre Tendenz hineininterpretiert werden, wie Reisach dies tut. Letzterer entwickelt diese Deutung aus seinem grundlegend negativen Urteil über die Zeit, aus seiner Gegnerschaft gegenüber jedwedem Staatsmonopol und aus seinem Bild von der Kirche als „societas perfecta" heraus. Das freie Wirken der Kirche sah er gefährdet durch die in der Öffentlichkeit vorherrschenden Ideen und durch die staatlichen Reglementierungen. Deshalb wollte Reisach jeden Einfluß des Staates und seiner Institutionen auf die Kirche ausschalten und so auch den künftigen Klerus in Absonderung für den Dienst in der Kirche heranbilden.

Es gelang Reisach, das noch vorhandene Klerikalseminar in Eichstätt durch ein Knabenseminar zu erweitern und ein Lyzeum zu errichten, auf das der Staat nur beschränkt Einfluß nehmen konnte. Entscheidend war für ihn dabei, daß diese drei Institute unter einer Leitung und unter ausschließlich bischöflichem Reglement standen. Diese Form einer Seminarschule – so deutete Reisach – sei die im Konkordat von 1817 angestrebte Institution für die Klerikerausbildung, die aber durch das Religionsedikt und die Praxis der bayerischen Regierung verhindert würde.

Was Reisach in Eichstätt gelungen war, wollte er auch in Freising einführen, ja er versuchte in diesem Sinn auf die anderen Bischöfe einzuwirken, daß sie in ihrem Bistum diese Form eines Seminars errichten bzw. von den staatlichen Stellen einfordern sollten. Eine so geordnete Klerikerbildung könne der Ausgangspunkt für eine gesamte Kirchenreform werden.

Neben anderem war die Penetranz Reisachs in dieser Frage der Grund dafür, daß die bayerische Regierung ihn nach Rom „weglobte". Freilich hat er von dort noch ziemlich starken Einfluß genommen auf die deutschen Verhältnisse. So hat er das in Krise geratene Eichstätter „Modell" gegen die beginnende Nachgiebigkeit seines Nachfolgers zu retten gewußt, und er hat jene Männer bestärkt, die in Speyer das gleiche versuchen wollten. Garhammer stellt im zweiten Abschnitt seines Buchs Reisachs Aktivitäten in seiner Eichstätter, Freisinger und Römischen Zeit ausführlich dar und belegt diese mit vielen bislang unbekannten Dokumenten.

Im dritten Abschnitt zeigt Garhammer, daß diese Reisachsche Seminarkonzeption einen enormen Einfluß auf das Selbstverständnis der Pastoraltheologie hatte, die sich im Umfeld dieses Denkens nicht mehr als eigenständige Wissenschaft, sondern als Anleitungslehre für festliegende pastorale Regeln verstand. Damit wird sichtbar, daß hinter dem Konzept der Klerusbildung eine Vorstellung von der Kirche als „acies ordinata" steht, die ausschließlich im Sinn einer quasimilitärischen Hierarchie geleitet wird. „Reisach verfolgte mit seiner Seminaridee Ziele, die niemand außer ihm, seiner eigenweihten Umgebung und den römischen Kongregationen durchschaute und die er auch nicht transparent machte" (232). Das Reisachsche Seminar war „das kirchlich vereinnahmte Generalseminar, das die Pluralität der Priesterbildung preisgab und die bischöfliche Verantwortung für die Klerusbildung, wie sie in Trient beschlossen wurde, gegenüber Rom verlorengehen ließ" (232).

Damit gerieten Männer wie Ignaz von Döllinger, die die Priesterausbildung im Zusammenwirken von Priesterseminar und Universität verwirklicht sehen wollten, da dadurch zum einen die Freiheit der Wissenschaft gewährt und zum anderen die nötige Praxisnähe gegeben sei, in scharfe Opposition. Im Horizont der Seminarpolitik Reisachs läßt sich der „Fall Döllinger" aus einer anderen Perspektive heraus beurteilen. Denn es wird durch Reisach eine Gegnerschaft von wissenschaftlicher Theologie und ordentlichem Lehramt herauskristalliert. Was nach außen hin als Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat deklariert wird, ist in Wirklichkeit der Kampf einer bestimmten, durch einen stati-

schen Dogmenbegriff geprägten Lehramtstheologie gegen eine wissenschaftliche Universitätstheologie. Während letztere mit allen vorhandenen Geistesströmungen in Dialog treten möchte, um so der Kirche ein regulatives Prinzip für ihre Praxis zur Hand zu geben, sucht die Lehramtstheologie die gefährdete katholische Einheit durch eine uniforme Ausrichtung des theologischen Denkens zu erreichen. Daß Reisach kurz vor seinem Tod noch die Berufung Döllingers zum Konzilstheologen verhindern konnte, zeigt hinlänglich, wie sehr damals sein Grundkonzept, das wir von heute her gesehen als ideologisch bezeichnen müssen, gesiegt hat. Doch langfristig ist – hoffentlich – die Entwicklung über Reisach hinweggegangen.

Garhammers Arbeit erschließt nicht nur dem Historiker eine Fülle neuer Dokumente für die Beurteilung der kirchlichen Vorgänge in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Entwicklung der katholischen Theologie, sondern eröffnet vornehmlich pastorale Perspektiven, die für das Selbstverständnis der Pastoraltheologie und für die heutige Priesterausbildung Anregungen bieten. Vor allem kann sie darlegen, wie sehr die Frage der Klerusbildung – wohl zu allen Zeiten – ein Indikator dafür ist, wie die Kirche ihre Stellung und ihre Aufgabe in der Welt definiert. Deshalb dürften die bald zu erwartenden Veröffentlichungen zur letzten Bischofssynode eine spannende Lektüre werden für den, der sie als gebündelte Lagebeschreibung der heutigen Kirche zu lesen weiß.

Ludwig Mödl

[1] Garhammer, Erich: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 330 S. (Münchner Kirchenhistorische Studien. 5.) LW. 79.–.

Der Christusglaube in der altkirchlichen Tradition

Der theologiegeschichtlich zentrale Prozeß, in dem es zur Ausformulierung dessen kam, wovon in summarischer Weise der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses spricht, erscheint heute vielfach unverständlich. Der große Erfolg immer neuer Jesusbücher während der letzten Jahre liegt ja nicht zuletzt darin begründet, daß so viele mit der liturgisch geprägten Sprache des Glaubensbekenntnisses nur noch wenig anzufangen wissen. Hier tut aber nicht nur die Besinnung auf die biblischen Grundlagen not. Auch das Wissen um die Formulierung des Christusglaubens in der kirchlichen Tradition hilft dem heutigen Menschen dabei, eine für ihn gültige und sinnvolle Antwort auf die Frage von Cäsarea Philippi zu finden: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? (Mt 16,15).

Hier leistet die monumentale Geschichte der Christologie der ersten acht Jahrhunderte aus der Feder des bekannten Frankfurter Dogmenhistorikers Alois Grillmeier unersetzliche Dienste. Sie ist in den letzten Jahren ihrer Vollendung um Erhebliches nähergerückt. Nachdem der erste Band die Entstehung und Entfaltung des christologischen Dogmas bis hin zum Konzil von Chalkedon (451) und der erste Teil des zweiten Bandes diese für die Christologie so entscheidende Synode und ihre umkämpfte Rezeption bis zum Ende des akakianischen Schismas (519) zum Gegenstand hatten (vgl. diese Zuschr. 198, 1980, 430f; 206, 1988, 716f.), will Grillmeier in Band 2/2–5 den Fortgang der christologischen Auseinandersetzungen während des 6. Jahrhunderts behandeln. Die nun vorliegenden Teilbände 2 und 4 untersuchen die Entwicklung in Konstantinopel und in Ägypten[1]; die Teilbände 3 und 5 sollen dann Antiochien bzw. Rom und den lateinischen Westen in den Blick nehmen.

Band 2/2 hat die Kirche von Konstantinopel zum Gegenstand und kreist um zwei Schwerpunkte: um den Patriarchen Severos von Antiochien sowie um Justinian, den Theologen auf dem byzantinischen Kaiserthron. Der erste ent-

wickelt bereits um die Zeit seines Aufenthaltes in der Kaiserstadt am Goldenen Horn seine Polemik gegen Chalcedon und dessen Glaubensformel, indem er die Christologie Kyrills von Alexandrien im monophysitischen Sinn auf die Lehre von der einen (konkreten) Natur des menschgewordenen Gottessohns reduziert und so ihre Aussageabsicht bewußt zuspitzt. Demgegenüber versucht Justinian, nicht zuletzt im Interesse der gefährdeten Reichseinheit, zwischen den zerstrittenen Parteien zu vermitteln. Dieser Versuch, der in der Einberufung des 5. ökumenischen Konzils (553) gipfelte, sollte sich jedoch als vergeblich herausstellen. Auch wenn das Konzil zu gemäßigten, „neuchalcedonischen" Positionen fand, konnte es weder die Severianer noch die Nestorianer der Kircheneinheit zurückgewinnen. Die vom Kaiser inspirierte terminologische Klärung reichte, so notwendig sie war, nicht mehr aus, um die während eines Jahrhunderts aufgerissenen emotionalen Abgründe zu überbrücken.

Band 2/4 behandelt zunächst Alexandrien, das wissenschaftliche Zentrum der antiken Welt. Dabei gelingt es Grillmeier immer wieder, die erstaunliche sachliche Nähe angeblicher Monophysiten, gerade auch unter den alexandrinischen Patriarchen, zu den Aussagen des von ihnen bekämpften Konzils von Chalcedon darzulegen. Dann wendet er sich dem ägyptischen Hinterland zu, wo sich die koptische Kirche, wie sie sich bis heute erhalten hat, formiert. Dies macht zwar einen Rückgriff auf die Zeit zwischen dem 3. und 4. ökumenischen Konzil, also auf das zweite Drittel des 5. Jahrhunderts, erforderlich, wirft aber ein völlig neues Licht auf die beherrschende Persönlichkeit des oberägyptischen Mönchtums Schenute von Atripe und seine Christologie sowie auf die Anfänge der koptischen Kirche, deren Entwicklung nicht mehr ohne weiteres mit derjenigen Alexandriens in eins gesehen werden darf.

Einen gewissen „exotischen" Charakter erhält Band 2/4 durch die Behandlung des christologischen Themas in den Randgebieten christlicher Kultur im Süden Ägyptens, in Nubien und Äthiopien. Dort wurde das Christentum bereits seit justinianischer Zeit von Gegnern des Chalcedonense verbreitet; aus der Situation des missionarischen Anfangs heraus ist jedoch verständlich, wenn den Glaubensverkündern eher an der Predigt von der Menschwerdung Gottes gelegen war als an der Nachzeichnung theologischer Differenzen in einem veränderten kulturellen Kontext. Während er das nubische Christentum in gewisser Weise auf einer vorchalcedonischen Entwicklungsstufe angesiedelt sieht, geht Grillmeier im Fall Äthiopiens sorgfältig dessen auf judenchristlichen Einfluß zurückzuführender Sonderentwicklung in der Christologie nach.

Von einem umfassenden Werk wie diesem könnte man eigenlich kaum mehr erwarten, als daß es den augenblicklichen Stand der Forschung zuverlässig wiedergibt. Doch häufig stößt der Leser auf Passagen, die darüber hinaus Aufschluß über die jahrzehntelange eigene Forschung des Verfassers auf dem Gebiet der Geschichte der Christologie geben und neue Ergebnisse bieten. Diese werden freilich stets in behutsamer Form präsentiert und lassen vor allem das intensive Bemühen Grillmeiers um das Verständnis der behandelten Autoren deutlich werden. Auch in Hinblick auf das ökumenische Gespräch ist sein Werk daher von besonderer Bedeutung.

Dabei ist es interessant, daß nicht nur die professionellen Theologen und Repräsentanten der Kirche die Aufmerksamkeit des Verfassers finden; auch Literaturgattungen, bei denen ein theologisches Interesse nicht ohne weiteres zu vermuten wäre, werden in den Kreis der untersuchten Zeugnisse miteinbezogen: Neben Fachtheologen, Bischöfen und Mönchen finden sich auch Dichter wie der Ägypter Nonnus oder der anonyme Geschäftsreisende aus Alexandrien, dessen geographisches Werk unter dem späteren Namen des Kosmas Indikopleustes bekannt werden sollte. Vielleicht sind gerade die Zeugnisse dieser einfachen Gläubigen von besonderem Wert, da sie für den Christusglauben des Kirchenvolks ihrer Zeit und Umgebung eher Geltung besitzen als die auf hoher Abstraktionsstufe stehenden und daher nur wenigen verständlichen theologischen Traktate aus Klerikerkreisen. Unter dieser Rücksicht kann auch der Einfluß von Predigten, liturgischen Texten und Hymnen (etwa des Romanos Melodos), aber auch der bildenden Kunst (die vielleicht doch

noch etwas stärkere Beachtung verdient hätte) kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Bei alldem zeigen beide Bände deutlich den Einfluß und die Nachwirkung der Christologie Kyrills von Alexandrien. Immer wieder finden sich bei ihm die Ansätze zu jener verhängnisvollen Spaltung in chalcedonenische Orthodoxie und „Monophysiten", die in der Folgezeit die Gräben vertieft und letztlich wohl auch eine der wichtigsten Ursachen für den Untergang des frühbyzantinischen Reichs in seiner ihm von Justinian gegebenen Form war. Daß der Streit um die Zwei-Naturen-Lehre trotz der sachlichen Klärung von 451 nicht als das erkannt wurde, was er großenteils war, nämlich ein terminologisches Mißverständnis um die Begriffe „Natur" und „Hypostase", macht die tiefe Tragik dieser Auseinandersetzung aus.

Grillmeiers Vorhaben einer Gesamtdarstellung der Entfaltung des christologischen Dogmas in den ersten acht Jahrhunderten erfordert einen langen Atem, sicher zunächst seitens des Autors, der in Th. Hainthaler eine kompetente Mitarbeiterin gefunden hat. Doch verlangt auch die Lektüre einiges an Ausdauer vom Leser, der sich dafür im Fortgang des Unternehmens durch eine wachsende Erkenntnis nicht nur einzelner Detailfragen, sondern vor allem der Zusammenhänge in der Entfaltung des christologischen Dogmas belohnt sieht. *Bernhard Kriegbaum SJ*

[1] Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Unter Mitarb. v. Theresia Hainthaler; Bd. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Unter Mitarb. v. Theresia Hainthaler. Freiburg: Herder 1989, 1990. XXV, 588 S.; XXIII, 436 S. Lw. 95.–, 84,–.

BESPRECHUNGEN

Friedensethik

Bestermöller, Gerhard: *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg.* Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae. Köln: Bachem 1990. 260 S. (Theologie und Frieden. 4.) Kart.

Bestermöller stellt die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Anwendung kriegerischer Gewalt in den Kontext der thomasischen Lehre vom sittlichen Handeln (Teil I, 31–57) und löst sich damit von einer isolierten Diskussion von Summa theologiae II II, q 40. Die Normenbegründungstheorie von STh II hat insgesamt die vorgegebene Ordnung des kirchlich-gesellschaftlichen Ethos im Blick (60). Damit ist die wesentliche Voraussetzung der vorliegenden Arbeit benannt: Das politische Gemeinwesen für die Friedensordnung ist für Thomas nicht etwa der Staat (vgl. Anm. 181), sondern die Kirche als menschheitsumspannende Res publica fidelium (63 ff.).

Für Thomas ist der „gerechte Krieg" (Teil II, 58–166) die gewaltsame Durchsetzung eines richterlichen Spruchs (iudicium). Die Auctoritas principis ist eine Durchsetzungsautorität, die in der weltumgreifenden geistlichen Gewalt gründet (98–104), die ihrerseits im Papst als dem „Weltfriedensherrscher" (103) eine in sich einige Ausformung findet. Den Staat als selbständig handelndes Subjekt im Sinn der Moderne gibt es nicht. Vielmehr spielt sich der gerechte Krieg innerhalb eines „Grundrasters sozialer Beziehungen ab" (84), das in allen menschlichen Beziehungen waltet. Der Fürst als Subjekt des gerechten Krieges muß in der Recta intentio (88–86) handeln, indem er als Akt der Heilsfürsorge für Opfer (Sicherheit) und Täter (Besserung) der Unrechtstat den Frieden sichert. Die Iusta causa (II II, q 401) legt Bestermöller nach semantischen Überlegungen zum Text folgendermaßen aus: Strafwürdig (meritum) ist eine Schuld (culpa), wenn sie nach außen in Erscheinung tritt, zum sündenvermehrenden Ärgernis für andere wird und eine Störung der gerechten Ordnung bewirkt, die nach Wiederherstellung der gerechten Ordnung ruft (121–124). Daß Häresie, Schisma und Apostasie in diesem Sinn strafwürdige Schuld sind und nicht einem vermeintlichen Sonderkapitel „heiliger Krieg" zugeordnet werden sollten, betont der Verfasser vor dem Hintergrund, daß sie für Thomas eben keine reinen Gesinnungssünden sind. Hier legt Bestermöller die systematische Basis für den dritten Teil seiner Arbeit (167–199), wo Thomas die Kriterien auf die Kriegsprobleme seiner Zeit anwendet. Das Proportionalitätskriterium bei der Abwägung des Kriegsgrunds kommt in der thomasischen Lehre ebenso vor (gegen Bainton) wie die Kriterien Ultima ratio und begründete Aussicht auf Erfolg. Die Immunitätsproblematik stellt sich unter den Bedingungen mittelalterlicher Waffentechnik anders als in der Neuzeit.

Insgesamt gelingt es Bestermöller, die thomasische Lehre vom gerechten Krieg als den Entwurf einer politisch-geistlichen Friedensordnung zu zeichnen, der weit über die Diskussion der Gewaltfrage im engen, „militärischen" Sinn hinausweist. *K. Mertes SJ*

Justenhoven, Heinz-Gerhardt: *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden.* Köln: Bachem 1991. 213 S. (Theologie und Frieden. 5.) Kart.

Mit dem Zerfall des mittelalterlichen geistlich-politischen Ordo stand die Lehre vom gerechten Krieg vor neuen Problemen. Hier, an der Schwelle zur Neuzeit, setzt der Dominikanertheologe de Vitoria an (vgl. 165). Die Auctoritas principis begründet er naturrechtlich. Staaten werden als solche auf der Basis des Naturrechts anerkannt (45). Die Autorität des Fürsten ist in die Souveränität des Volkes eingebettet. Staat und Fürst sind durch den Verweis auf das Gemeinwohl definiert, das sie nach innen realisieren und nach außen verteidigen müssen (48–57). Die Entdeckung der indianischen Gemeinwesen

und die spanische Conquista führen dazu, von der christlichen Heilsorientierung des Gemeinwesens her auf die Einheit der Völkergemeinschaft (175) auf der Basis internationalen Völkerrechts hinzudenken (165–174).

In der Einheit des Menschengeschlechts ist das Völkerrecht vorstaatlich durch die natürliche Vernunft festgelegt (70, Anm. 319). Da aber in der frühneuzeitlichen (Un-)Ordnung die Instanz weggefallen ist, die dem Fürsten durch das Iudicium die Autorität zur Rechtsdurchsetzung verleiht, bleibt Vitoria nur die Möglichkeit, die Fürsten selbst auf den Schutz des Völkerrechts zu verpflichten. Der päpstlichen Autorität als der Inhaberin der mittelalterlichen Iudizialgewalt bleibt nur noch ein „Mittelweg" (78), nämlich eine Autorität in bezug auf die Hinordnung der Völkergemeinschaft auf das geistliche Wohl (vgl. 82).

Für die Abwägung der Iusta causa gilt das Proportionalitätskriterium (87–94), nun aber unter den Bedingungen einer ungleich größer gewordenen Vernichtungskapazität der neuzeitlichen Waffenentwicklung (91). Krieg ist nur als Ultima ratio (94ff.) erlaubt. Vor diesem Hintergrund untersucht Vitoria kritisch die spanische Conquista (vgl. 107, Anm. 508), aber auch die Kriege, die in Europa um komplizierte, zweifelhafte Erbschaftsfragen geführt werden (116–121). Die Frage, ob ein Krieg von beiden Seiten gerecht geführt werden kann, führt mitten in das Dilemma der neuzeitlichen Problemlage hinein. Vitoria versucht, das Verfahren zur Bestimmung des Kriegsgrundes einer rationalen und öffentlichen Kontrolle zu unterziehen (109–111). Dabei kann Vitoria weder den Untertanen noch den Soldaten in Hinblick auf eine formale Gehorsamspflicht von einem eigenen Gewissensurteil dispensieren (111–116). Ausdrücklich sieht Vitoria den Fall vor, daß ein Staat subjektiv unschuldig einen ungerechten Krieg führen kann (122). Konsequent erweitert Vitoria den gerechten Krieg um ein Gerichtsverfahren, das nach dem Abschluß des Krieges stattzufinden hat (124). Das Kriterium der Intentio recta verändert Vitoria in die Frage, was im gerechten Krieg erlaubt sei (127–163).

Insgesamt wird in der vorliegenden Arbeit sichtbar, daß Vitoria die Frage nach dem gerechten Krieg in Hinblick auf eine internationale Friedensordnung zu lösen versucht, die er unter den Bedingungen der anbrechenden Neuzeit entwirft. *K. Mertes SJ*

Friedenssicherung. Bd. 4: Die Neuordnung Europas. Hrsg. v. Manfred Spieker. Münster: Regensberg 1991. 155 S. Kart. 20,–.

Mit dem Ende des Kalten Krieges ist die Friedensdiskussion keineswegs beendet. Vielmehr stellt sich die Frage in neuer Form, wie uns der Golfkrieg und der Krieg im zerfallenden Jugoslawien drastisch vor Augen führen. An beiden Vorgängen kann man auch studieren, wie einäugig viele, die sich für den Frieden engagieren wollen, ihre Anlässe wählen. Wurden im Fall des Golfkriegs Emotionen und Ängste wochenlang öffentlich demonstriert, so gibt es im Fall Jugoslawien/Kroatien kaum ein Wort des Bedauerns, geschweige denn Protest. Um so wichtiger ist es, daß die wissenschaftliche und politisch-ethische Diskussion über die Sicherung des Friedens in der neuen Lage Europas weitergeführt wird. Erkennbar ist diese Diskussion einen Schritt weiter als etwa vor zehn Jahren. Heute geht es nicht mehr zuerst um die Sicherung der seinerzeit immer fragwürdigen und moralisch umstrittenen Chancen, eine kriegerische Katastrophe zu verhindern. Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme und nach der Wiederherstellung der Einheit Deutschlands zeigt sich vielmehr erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg die Möglichkeit künftiger kooperativer Sicherheit in Europa in entsprechenden politischen Strukturen und Institutionen.

Den Fortgang und die neue Ebene der Diskussion demonstriert der hier anzuzeigende Band 4 der Reihe „Friedenssicherung", die unter der Federführung des Politikwissenschaftlers und Sozialethikers Manfred Spieker im wesentlichen die Osnabrücker Friedensgespräche dokumentiert. Waren die bisherigen drei Bände der Herausarbeitung der historischen, sozialwissenschaftlichen und politisch-ethischen Aspekte der Friedenssicherung gewidmet (vgl. diese Zschr. 207, 1989, 502f.; 208, 1990, 287f.), so wendet sich der neue Band ausdrücklich der Neuordnung Europas zu. Die Beiträge sind in Intention,

Struktur und Anspruch unterschiedlich. Da stehen die Festrede des ehemaligen italienischen Botschafters in der Bundesrepublik Deutschland, L. V. Graf Ferraris, zum 3. Oktober 1990 und die Predigt des Osnabrücker Landessuperintendenten Gottfried Sprondel zum gleichen Tag neben Gedanken politischer Akteure (Hans Joachim Meyer und Karl Carstens) zur geistigen Situation im vereinigten Deutschland und neben Berichten zweier evangelischer Bischöfe (Werner Leich und Gottfried Forck) über die evangelische Kirche in der DDR und über ihren Anteil an der Wende von 1989. Zwei wissenschaftliche Analysen zur Entwicklung des Marxismus-Leninismus in Europa (Manfred Spieker) und zu den künftigen strukturellen Bedingungen einer europäischen Friedensordnung (Werner Link) werden ergänzt durch Beiträge des früheren Gorbatschow-Beraters W. Daschitschew zur künftigen Rolle der NATO und des polnischen Schriftstellers und verdienten Veteranen der katholischen Znak-Gruppe Stanislaw Stomma über die Perspektiven der deutsch-polnischen Beziehungen.

Das mag etwas nach Zufälligkeitsprogramm aussehen. Aber die Osnabrücker Friedensgespräche zeichnen sich gerade durch die Verbindung wissenschaftlichen Fachverstands mit politischer Erfahrung und mit christlich fundierter ethischer Orientierung aus. Man muß dem Band bescheinigen, daß in ihrer Weise alle Beiträge mit der Neuordnung Europas zu tun haben, mit der Hinterlassenschaft und den Erfahrungen der Spaltung des Kontinents, mit den politischen Möglichkeiten seiner föderativen Ordnung in der künftigen Mächtekonstellation, mit den geistigen und moralischen Kräften einer pluralistischen europäischen Gesellschaft aus vielen Nationen, die eine solche Ordnung herbeiführen und tragen könnten. Insofern geht Band 4 dieser Reihe im Sinn der kirchlichen Friedenslehre über die Fragen der Friedenssicherung hinaus zu solchen der Friedensförderung. Deshalb ist es höchst sinnvoll, daß er abgeschlossen wird mit der „Charta für ein neues Europa" der KSZE, welche die Staats- und Regierungschefs am 21. November 1990 in Paris verabschiedet haben. Das darin enthaltene Versprechen einer friedlichen Zukunft Europas auf der Basis der Menschenrechte, der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit muß freilich erst noch eingelöst werden durch beharrliches politisches Bemühen, welches geistige Orientierung ebenso braucht wie ethische Fundierung. Dazu beizutragen ist die Absicht des vorliegenden Bandes. *B. Sutor*

Philosophie und Psychologie

Stallmach, Josef: *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.* Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff 1989. X, 208 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft.) Lw. 48,–.

Nikolaus von Kues kann ebenso als Übergang wie als Verbindung zwischen Traditionen und Epochen gesehen werden. Bei ihm verbindet sich Philosophie und Theologie, aber auch Mystik als Wurzelgrund allen Philosophierens, und dies alles im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Als hilfreich, sein nicht eben leicht zugängliches Denken kennenzulernen, erweisen sich die knappen, konzentrierten Ausführungen von J. Stallmach, der den beiden Polen Cusanischen Denkens, dem „Ineinsfall der Gegensätze" und der „Weisheit des Nichtwissens" nachgeht. Schon diese einander widersprechenden, „paradoxen" Termini reizen unser Denken zum Widerspruch, fügen sie sich doch nicht unserer gewohnten Logik, ebensowenig wie der Terminus „unsagbar", der das Gegenteil seiner selbst besagt (80, vgl. 32–36).

Daß gerade dieses Denken in Paradoxen nicht Widersprüchliches und damit Widersinniges meint, sondern widersprüchliche Formulierungen zur präziseren Erfassung jener Wahrheit braucht, die über menschliches Denken hinausgehen mag, vermag Stallmach aufzuschließen: Er zeigt die Einheit über der Vielfalt, die Einsicht über dem Verstand und Gott über beiden als Grundlagen des Cusanischen Denkens auf und

akzentuiert dieses als Geistmetaphysik, die über Einheits- und Seinsmetaphysik hinausgeht. Der Cusaner ist somit eher Platon als Aristoteles verpflichtet. Geistmetaphysik in diesem Verständnis meint eine auch philosophisch sich erschließende, zugleich mystische Denkweise, in der die „letzte Vollendung der Vernunft" sich vollzieht, indem die Vernunft durch die in sie hinabsteigende „Theophania", die Erscheinung Gottes, zugleich in sie hinaufsteigt zur „göttlichen und unendlichen Einheit" (114).

Zwischen diese beiden Teile über den „Ineinsfall der Gegensätze" und die „Weisheit des Nichtwissens" einerseits und die Geistmetaphysik andererseits stellt Stallmach Überlegungen zum Bild vom Menschen und zum unnennbaren Namen Gottes. Ist der Mensch „Bild Gottes", so läßt sich Gott als das „Nichtandere" benennen, als das „Können-Ist" und Können-Selbst". Gott als das „Nichtandere" kann mit dem Cusaner benannt werden als jenes „Können", das alles gemacht hat, ohne sich selbst aufzugeben (74ff.), was Stallmach mit dem Cusaner bis dahin weiterführt, daß in Gott sogar das „Nichtsein" ein „Alles-Sein" ist.

Es bleiben Fragen an Nikolaus von Kues und seinen Interpreten, etwa, inwiefern es sich bei den genannten Termini um „Namen" handeln mag, wenn sie doch Gott stets im Neutrum bezeichnen, als *„das"* Absolute u. a. m., und was es heute mit einer „Metaphysik" auf sich haben kann, die weithin verpönt erscheint. Doch gerade deswegen lohnt sich die Beschäftigung mit Nikolaus von Kues, den Stallmach hier – philosophisch – in nachdenkenswerter Weise herausgestellt hat. *E. Feil*

Becker, Silvia: *Geschichtlicher Geist und politisches Individuum bei Nicolai Hartmann.* Bonn: Bouvier 1990. 268 S. (Aachener Abhandlungen zur Philosophie. 12.) Kart. 68,-.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. „Zum Verständnis der Begriffe ‚personaler' und ‚objektiver Geist'" ist der 1. Teil überschrieben, der 2. Teil handelt von dem „objektiven Geist und seiner Macht über Individuum und Geschichte". Im 3. Teil wird das Verhältnis von „objektivem Geist und dem Individuum in Politik und Staat" untersucht. Eine Schlußbetrachtung stellt die Frage nach dem Sinn des Menschen.

Eingehend arbeitet Silvia Becker heraus, daß es für N. Hartmann (1882–1950) nicht nur den einzelnen Menschen, seinen Geist und die Summe aller Menschen und ihrer geistigen Haltungen gibt, sondern etwas, was „objektiver Geist" genannt werden kann. Am ehesten noch läßt sich dieser als eine Sphäre und Kraft verdeutlichen, die zwar von den einzelnen getragen und beeinflußt wird, selbst aber auf die einzelnen zurückwirkt. Es ist eine immer unvollständige geistige Größe gemeint, die von allen Seinsschichten abhängig ist, eine „Übermacht, gegen die der einzelne nur verhältnismäßig wenig ausrichten kann" (262).

Becker folgt den Gedanken N. Hartmanns und grenzt sie behutsam gegen das geschichtsphilosophische Denken von Georg W. Fr. Hegel (1770–1831), Max Scheler (1874–1928), Theodor Litt (1880–1962) und Karl Jaspers (1883–1969) ab, um nur einige der herangezogenen Staats- und Geschichtsphilosophen zu nennen. Hegels Position steht hier für eine Geschichtsphilosophie, welche den einzelnen seinen Sinn nur durch Einpassung und Eingliederung finden und ihn bar jeder Einfluß- und Gestaltungsmöglichkeit läßt. Jaspers' Position hingegen fasse Geschichte als eine vom einzelnen Menschen her gestaltbare Größe auf und erkenne als Geschichte überhaupt nur das bewußt von Menschen Gestaltete an. Beckers interpretatorisches Anliegen ist es nun, den einzelnen vor nicht erfüllbaren Erwartungen an sein Leben zu warnen, bleibe er doch dem letztlich kaum kontrollierbaren und korrigierbaren „objektiven Geist" ausgeliefert (161, 262f.). Andererseits will sie vor Resignation und Fatalismus bewahren, indem sie Gestaltungsmöglichkeiten und -nischen aufzeigt.

Nicht immer werden die Positionen der „Gegner" N. Hartmanns aus deren eigenen Texten vorgestellt, sondern sehr oft bereits in der Bearbeitung durch N. Hartmann. Was die Verfasserin Marx behaupten läßt (100), bedarf der Überprüfung. Spricht doch der junge Marx davon, daß die konkreten Menschen die Geschichte machen, die Geschichte hingegen selbst überhaupt nichts tun könne (Die Heilige Familie, 1844, in: MEW 2, 98). Hegel hätte es verdient,

mit seiner eigenen – einschränkenden – Auslegung des Satzes „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" (Enzyklopädie 1830. Einleitung § 6) diskutiert zu werden. Auch vermisse ich die Ausleuchtung der Voraussetzungen des Hartmannschen politischen Denkens selbst, beispielsweise des nicht unproblematischen Diktums, „daß schlechte Führung immer noch besser ist als keine, sofern es nur eine wirkliche und in der Macht stehende ist" (205). Leider fehlt ein Personenregister.

Der Arbeit ist insgesamt ein hoher Grad an Einfühlung in die Problematik zu bescheinigen, welche ja auf weite Strecken mit der des Verhältnisses von einzelnem, Gesellschaft und Geschichte zusammenfällt. Silvia Becker ist es gelungen, den Leser gekonnt, behutsam und verständlich auch auf schwierige Gedankengänge mitzunehmen. Wer sich ihnen anvertraut, wird auf Antworten und auf neue Fragen stoßen und kann der Studie die Anerkennung nicht versagen. *N. Brieskorn SJ*

Wyss, Dieter: *Psychologie und Religion.* Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens. Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 170 S. Kart. 34,–.

In der Ära Freud erkrankte man an der als pathologisches Phänomen geltenden Religion, heute an der Entbehrung religiöser Bindungen. Mit dieser lapidaren Feststellung setzt das ebenso facettenreiche wie eindringliche Werk „Psychologie und Religion" des Psychotherapeuten Dieter Wyss ein, das diese Ausgangsthese alsbald mit einer Betrachtung über die Ort- und Hauslosigkeit des heutigen Menschen unterbaut. Der Verfasser rückt damit die These Ortega y Gassets vom Menschen als dem utopischen Wesen in einen negativen Aspekt, indem er gleichzeitig die „Fallstrecke" ausleuchtet, auf der sich der Mensch in der Sicht der großen Analytiker der Gegenwart, aber auch schon ihres großen Vorboten in Gestalt des alttestamentlichen Hiob bewegt. Er „verfällt" dabei den Zu-Fällen des Schicksals, der Haltlosigkeit seines „geworfenen" Daseins und damit jenem Selbstzerwürfnis, auf welches Hiobs makabrer Fluch auf den Tag seiner Geburt verweist, also auf die Diastase von Ich und Existenz, die er als seine elementare Verwundung und als die Wurzel seiner Lebensangst erfährt.

Es spricht für die Breite seines Horizonts und seinen Sinn für zeitübergreifende Analogien, wenn Wyss nach Hiob als Kronzeugen Kafka und Camus, die Dichter und Denker des „Absurden", aufführt. Und es kennzeichnet zugleich seine Denkstruktur, wenn er mit diesen Zeugen den Ursprung des Religiösen hier, in den Zuständen der „Nacht des Daseins" sucht. Nach einem Seitenblick auf die Religiosität des Frühmenschen gewinnt er von hier aus dann auch Zugang zur religiösen Ekstase, die er als Grenzwert des ersten Schwerpunkts seiner Analyse, der religiösen Erfahrung, versteht. Damit schaltet sich Wyss in das aktuellste Diskussionsthema ein. Wenn die religiöse Stunde, wie zahlreiche Anzeichen belegen, im Zeichen der Mystik steht, ist entscheidend an einer genuinen Erfassung der Erfahrungskomponente gelegen. Im Durchblick durch Zeugnisse alter und neuer Mystik nennt er in diesem Zusammenhang die „Lichtung", die „Entrückung" und zumal das Erlebnis einer numinosen „Leitung", im Anschluß an Bonhoeffer dann aber auch das mystische Einbezogensein in eine kollektive „Personhaftigkeit".

Den zweiten Schwerpunkt bildet der Vorgang der Bekehrung, den Wyss im Anschluß an die beiden paradigmatischen Fälle, die Lebenswende des Apostels Paulus und des Kirchenvaters Augustin, expliziert. Aufschlußreich ist seine Motivanalyse: Danach wirken in beiden Fällen gleichzeitig Angst- und Solidaritätsmotive auf die lebensgeschichtliche Umkehr hin. Der Ring des sorgfältig komponierten Gedankengangs schließt sich, wenn Wyss abschließend als Antithese zu der eingangs beschworenen Ort- und Hauslosigkeit, gestützt auf die im Mittelstück erzielten Ergebnisse, das „Haus in der Hauslosigkeit" des Menschen beschreibt. Die Lösung führt durch den Engpaß der Frage „Psychotherapie oder Erlösung?" Hier wie dort geht es Wyss um „Kommunikationserweiterung", im ersten Fall durch Konfliktbewältigung und Beseitigung biographischer „Störfälle" und im zweiten Fall durch die Einsicht, daß Konflikte in den „Entwurf des Menschen" hineingehören

und deshalb letztlich nur durch „Erleiden" gelöst werden können.

Der Gedanke einer Kompatibilität der beiden Wege drängt sich geradezu auf. Doch Wyss beläßt es nicht bei dieser allzu irenischen Zuordnung. Im Blick auf die modische Amalgamierung von Psychotherapie und Religion fragt er vielmehr, ob eine Methode auf „atheistischem Hintergrund" überhaupt geeignet ist, „den Menschen nach erfolgter Behandlung im Religiösen ... zugänglich zu machen". Damit stellt er eine Frage, die sich die Theologie längst schon im Blick auf ihren allzu sorglosen Umgang mit der kaum weniger, wenngleich in anderem Sinn verdächtigen Methode der historischen Kritik gesagt sein lassen sollte. Indessen endet das Buch weder aporetisch noch affirmativ, sondern im Rückbezug auf Hiob und seinen Interpreten C. G. Jung mit einem spirituellen Lichtblick. Nach dessen Eindruck redet Gott am Schluß der Kontroverse mit seinem leidgeprüften und rebellischen Partner derart „an Hiob vorbei, daß man unschwer erkennen kann, wie sehr er mit sich selbst beschäftigt ist", daß ihm Hiob somit als Anlaß einer „innergöttlichen Auseinandersetzung" dient. Dasselbe aber sagt der wiederholt zitierte Paulus vom Gebet und vom Glauben: Beide sind für ihn Formen menschlicher Teilnahme an Gottes ewiger Selbstverständigung. Schwerlich hätte Wyss für die Aktualität der Mystik eindrucksvoller votieren können. Sein Werk erweist sich so als fruchtbare Herausforderung, der das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie wichtige Impulse und Aufschlüsse verdankt. *E. Biser*

ZU DIESEM HEFT

Hans F. Zacher, Direktor des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Sozialrecht, gibt einen Überblick über die Vielfalt und die Dynamik des Sozialen. Auf diesem Hintergrund fragt er nach den Leistungen und Schwierigkeiten der katholischen Soziallehre.

Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, befaßt sich mit dem französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) und dessen Verhältnis zum Christentum. Dies erhält besondere Aktualität in der Perspektive der Forderung nach einer Neuevangelisierung Europas.

Helmut Zander beschreibt den derzeitigen Stand des Vereinigungsprozesses im deutschen Katholizismus. Er blickt dabei vor allem auf die DDR-spezifischen Erfahrungen und die daraus folgenden Sonderformen kirchlichen Lebens.

Nach den Rundfunkgesetzen sollen die Rundfunkanstalten in ihrem Programm neben Unterhaltung und Information auch Bildung vermitteln. Das Verständnis dieses Bildungsauftrags hat sich aber im Lauf der Jahre erheblich gewandelt. Rainald Merkert geht diesen Fragen nach.

Eduard J. M. Kroker macht deutlich, daß bei aller Vielfalt der Nationen das Streben nach Einheit ein Grundzug der abendländischen Kultur ist. Eine wesentliche Ergänzung dazu sieht er in der fernöstlichen Welt.

Geschichtslosigkeit?

Unter den Versuchen, unsere Zeit zu kennzeichnen, ist ihre Beschreibung als Postmoderne vielleicht der auffälligste. Er will sie von einer Moderne absetzen, für die das „Ineins von Rationalität und Funktionalität" charakteristisch gewesen sei, die also nur das als vernünftig gelten gelassen habe, was sich als zweckmäßig erwies; außerdem habe die späte Moderne nach den auf Synthese ausgerichteten Systembildungen des vorigen Jahrhunderts im analytischen Denken geglaubt, alles in letzte, für sich zu betrachtende Einheiten auflösen zu können, um dann von diesen „Atomen" aus erst komplexe Gebilde konstruktiv erfassen zu können. Demgegenüber will die Postmoderne dem Mythisch-Irrationalen und dem „vernetzten" Denken wieder zum Recht verhelfen. Vor allem im Umkreis dieser Diskussion taucht dann das Schlagwort „post-histoire" auf, das vom Heraufkommen eines „nachgeschichtlichen Zeitalters" künden möchte.

Da wohl niemand behaupten wollen wird, die von Menschen zumindest mitbestimmte Ereignisfolge, in der wir stehen und die man Geschichte genannt hat, breche nun ab, fragt es sich, worauf sich diese These einer angeblich jetzt eintretenden Geschichtslosigkeit gründen könnte. Es bieten sich zwei sehr verschiedene Begründungsmodelle dafür an, ein eher traditionelles und ein postmodernes.

Das erste, wohl schon überholte Begründungsmodell steht in der Hegelschen Tradition und sieht ein Endstadium der Geschichte erreicht, in der ein weiteres „Fortschreiten" sich erübrigt. Es hat, wenn nicht ein Vorbild, so einen Vorfahr in der urchristlichen Endzeitverkündigung, in der weitere geschichtliche Schritte belanglos scheinen. Als Beispiel dieser Sicht kann die Position des marxistischen Historischen Materialismus dienen. Wenn nach den Stufen des Urkommunismus, der Sklavenhaltergesellschaft, des Feudalismus und der Bourgeoisie schließlich die „Endform der menschlichen Gesellschaft" im Kommunismus erreicht ist, erlöschen die Antagonismen, die bisher die Geschichte vorangetrieben haben; folgerichtig verkündet der russisch-französische Marxist Alexandre Kojève bereits 1968, mit Stalin sei ein „Etat universel et homogène" angebrochen, der „la fin de l'Histoire" bedeute. Ganz unmarxistisch – und doch im gleichen Denkschema – hat dann vor zwei Jahren der Amerikaner Francis Fukuyama ebenfalls „The End of History" vermeldet, weil mit dem Sieg der westlich-liberalen Demokratie über alle rechten wie linken totalitären Systeme keine politische oder soziale Alternative mehr bleibe und somit die historische Evolution abgeschlossen sei.

Deutlich anders laufen die eher postmodernen Argumente dafür, daß Geschichte im bisherigen Sinn am Ende sei. Zumindest weisen sie in doppelter Wei-

se darauf hin, daß wir uns in der Nachmoderne mit einem von Grund auf veränderten Geschichtsverständnis auseinanderzusetzen haben. Sie stellen nämlich einerseits das Ziel und zum andern die Gemeinsamkeit der Geschichte in Frage. Wer daher nur einen sinnhaften und zudem eine Gemeinschaft betreffenden Geschehenszusammenhang Geschichte nennen möchte, der könnte, wo beide Bedingungen nicht (mehr) erfüllt scheinen, durchaus von Geschichtslosigkeit sprechen.

Daß wir nicht unbesehen – und in Zukunft wohl immer weniger – von einer gemeinsamen Geschichte ausgehen können, läßt sich vielleicht an einem herausgegriffenen Beispiel erläutern. Wenn ein Sohn türkischer Gastarbeiter, in Deutschland geboren und hier aufgewachsen, schließlich als Deutscher eingebürgert wird, kann er dennoch wohl kaum die deutsche Nazivergangenheit als Teil seiner Geschichte auffassen. US-Amerikaner der ersten Generation standen schon immer vor diesem Problem, was sie denn als ihre Geschichte ansehen sollten, und die dortigen Nachkommen der ehemaligen Negersklaven bewegt neuerdings dringlicher die Frage, wo sie denn ihre „roots", ihre historischen Wurzeln festmachen können. So wird man wohl immer weniger von „unserer Geschichte" reden können, es sei denn, man meint die der eigenen Familie oder die der ganzen Menschheit.

Die zweite Bedingung als erfüllt zu betrachten und ein Ziel der Geschichte anzunehmen, gelingt nur dort mühelos, wo man geschichtstheologisch, wie etwa im Alten Testament, Gott als Geschichtslenker auffaßt, der mit ihr sein Ziel verfolgt. In einer säkularisierten Sicht, in der Geschichtsphilosophie die Theologie abgelöst hat, kann das Ziel der Geschichte nicht mehr aus einer Offenbarung hergeleitet werden, in der Gott kundtut, was er mit dem Gang der Welt beabsichtigt. Da findet sich niemand mehr, der „mit der Geschichte zielt". Der Versuch, ihr dennoch ein Ziel zu unterstellen, wie ihn Hegel oder Engels unternahmen, muß wohl als gescheitert gelten, nicht erst, seit mit dem Marxismus auch der Historische Materialismus seinen Geist aufgegeben hat.

Vielmehr ist diesem Versuch bereits durch Darwin der Boden entzogen worden. Dessen Leistung besteht nämlich nicht so sehr darin, daß er eine Theorie der Evolution aufstellte – das haben auch andere vorgetragen –, sondern daß er die Entwicklung des Lebens afinal, also ohne Bezug auf ein Ziel erklärte. Wenn es aber gelingt, das augenscheinlich zweckmäßigste und zielgerichtetste Geschehen in der beobachtbaren Welt, eben die Organisation des Lebendigen und seine Zusammenhänge, ohne Rückgriff auf ein Ziel zu erläutern, dann besteht wenig Grund, für die Gesamtgeschichte dennoch ein Ziel zu behaupten.

Aus diesen Überlegungen muß zwar nicht die eher auf Sensation angelegte These vom „Ende der Geschichte" abgeleitet werden; auf ein neues und in seinen weitreichenden Konsequenzen kaum zu überschätzendes Geschichtsverständnis sollten wir uns jedoch wohl einstellen. *Albert Keller SJ*

Jacob Kremer

Kein Wort Gottes ohne Menschenwort

Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992“ [1]

„Nur jeder fünfte Protestant liest in der Bibel. Auch von den Mitgliedern der Kerngemeinde geben nur 40 Prozent an, ‚häufig‘ bis ‚hin und wieder‘ in der Bibel zu lesen.“ Diesem Ergebnis von Umfragen des Bielefelder Emnid-Instituts (FAZ 16. 10. 1991) könnten Katholiken sicher kein besseres gegenüberstellen. Das ist um so bedenklicher, als alle Kirchen die Heilige Schrift als „Wort Gottes“ schätzen und immer wieder zum Lesen der Bibel aufrufen. Wenn dieser Empfehlung so wenig nachgekommen wird, liegt das – abgesehen von der rasant um sich greifenden Säkularisierung – vor allem daran, daß die Sprache der Bibel dem Menschen des 20. Jahrhunderts fremd geworden ist. Bibelwissenschaftler versuchen zwar, die Eigenart der biblischen Sprache aufzuhellen, damit der heutige Leser die Heilige Schrift nicht falsch versteht und ihr Aussagen zuschreibt, die in Widerspruch zu unseren Kenntnissen vom Menschen und von der Welt stehen, mitunter sogar eine heute meist abgelehnte Ethik vertraten. Jedoch finden sich in allen Konfessionen Kreise, die sich den Erkenntnissen der Exegese mehr oder minder verschließen. Vereinzelt wird den Exegeten sogar pauschal vorgeworfen, daß sie die Bibel nicht als Wort Gottes werten. Ernster zu nehmen sind die Vorwürfe, daß die Bibel durch Exegeten zu einem Buch gemacht würde, das nur noch die Spezialisten verstünden, und daß sie durch ihre oft widersprüchlichen Erklärungen viele Leser in eine allgemeine Skepsis der Bibel gegenüber drängten: „Wer weiß denn überhaupt, was die Texte meinen und was für uns heute noch gilt?“

Im Hinblick darauf, daß es heute vielen schwerfällt, die Bibel als Wort Gottes zu verstehen, aber auch im Hinblick auf die in weiten Kreisen bestehenden Vorurteile gegenüber der Bibelwissenschaft sollen hier in geraffter Weise einige wichtige Prinzipien für das heutige Lesen der Bibel als Wort Gottes erläutert werden, auch auf die Gefahr hin, manches zu wiederholen, was schon mehrfach in der Fachliteratur dargelegt wurde. Dabei ist erstens zu bedenken, inwiefern heute überhaupt von „Wort Gottes“ gesprochen werden kann. Zweitens ist aufzuzeigen, daß die Bibel Wort Gottes, aber in menschlicher Sprache ist. Drittens soll diese traditionelle Lehre im Licht der neueren Sprach- und Kommunikationstheorie erhellt werden. Abschließend werden einige Folgerungen für das heutige Bibellesen gezogen.

Was heißt heute „Wort Gottes"?

1. Mit Juden und Muslimen teilen alle Christen die Überzeugung, daß Gott sich einzelnen Menschen zu erkennen gegeben und zu ihnen gesprochen hat. Dies wird in der Bibel u. a. von Abraham, Mose und den Propheten erzählt. Letztere haben zudem immer wieder beteuert, daß sie nicht wie falsche Propheten eigene Worte, sondern Worte Gottes verkündeten (vgl. Dtn 18,18–20; Jer 23,16). Höhepunkt der Selbstkundgabe Gottes ist nach Aussage des Neuen Testaments Jesus Christus (vgl. Hebr 1,1 f.): Er verkündete nicht bloß wie die Propheten Gottes Wort, wie das auch Paulus von sich sagt (1 Thess 2,13) und es von christlichen Gemeindevorstehern heißt (vgl. Hebr 13,7); er kann vielmehr im Prolog zum vierten Evangelium als das ewige „Wort" (Gottes) selbst besungen werden (Joh 1,1).

Können wir als Menschen des 20. Jahrhunderts noch solchen Angaben der Bibel zustimmen? Uns sind ja die Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Psyche besser bekannt als früheren Generationen. Außerdem konfrontiert uns die Religionswissenschaft mit Auffassungen anderer Glaubensgemeinschaften, die sich auf Heilige Schriften und somit auf Selbstkundgaben Gottes berufen (wie z. B. den Koran oder die Veden). Deshalb drängen sich heute jedem, der sich diesen Einsichten nicht verschließt, folgende Fragen auf: Hat der von uns mit „Gott" bezeichnete Herr des Alls sich wirklich einzelnen Menschen zu erkennen gegeben? Waren die Angesprochenen nicht Opfer eigener Projektionen oder Illusionen? Entspricht ihre Auffasung von Gottes Sprechen nach Menschenart nicht einem längst überholten mythischen Weltbild, in dem die Götter wie Menschen mit den Irdischen verkehrten und redeten? Sind solche Vorstellungen nicht ebenso wie die in diesen Büchern als selbstverständlich vorausgesetzten Auffassungen von Himmel und Erde für uns überholt?

2. Um auf die genannten Fragen antworten zu können, sind grundsätzlich – ohne die damit verbundenen religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Probleme im einzelnen zu erörtern – drei Voraussetzungen jedes Sprechens über ein „Wort Gottes" zu bedenken. Unter dem vieldeutigen Begriff „Wort Gottes" ist hier die nach dem Muster des prophetischen Gottesspruchs aufgefaßte Selbstkundgabe Gottes gemeint. Außer Betracht bleiben daher die biblischen bzw. dogmatischen Aussagen über das schöpferische Wort Gottes (verbum creans) und das ewige, innertrinitarische Wort Gottes (verbum aeternum).

Erstens: Die Annahme eines Wortes Gottes an uns Menschen setzt voraus, daß wir fähig und – biblisch gesprochen – bereit sind, auf Gott zu hören. Das schließt für uns heute ein, daß wir die Grenzen unseres eigenen Erkennens eingestehen und nicht meinen, alles schon zu wissen. Unsere naturwissenschaftliche, positivistische Sicht der Welt ist bei aller Perfektion begrenzt und vordergründig; sie vermag weder über den Ursprung noch über das Ziel der Welt oder des

einzelnen Menschen Auskunft zu geben. Auf sie trifft dasselbe zu, was Sigmund Freud über unser Wissen vom Unbewußten geschrieben hat: Wir nehmen davon nur so viel wahr wie von einem im Meer schwimmenden Eisberg: die Spitze. Ein nachdenklicher und lernbereiter Mensch wird daher immer offen bleiben für eine sein eigenes Wissen übersteigende Antwort auf seine Fragen. Große Denker wie Karl Rahner haben aus dieser Sicht des Menschen sogar gefolgert, daß er seiner Anlage gemäß ein „Hörer des Wortes", das heißt auf eine jede menschliche Grenze übersteigende Antwort auf seine elementaren Fragen hin ausgerichtet ist.

Zweitens: Um angesichts des erweiterten Verstehenshorizonts auch breitester Volksschichten heute noch von einem Wort Gottes sprechen zu können, müssen wir alle das beherzigen, was früher schon große Theologen zu bedenken gaben: Der Herr des Alls gibt sich durch seine Offenbarung in der Bibel als kommunikationsfähig zu erkennen; er ist also nicht geringer als eine menschliche Person, übersteigt aber zugleich – anders als die in den heidnischen Mythen gezeichneten Götter – jedes menschliche Begreifen: „Gott ist immer größer" (Deus semper maior, Erich Przywara in Anlehnung an Augustinus); wir können von ihm letztlich immer nur in einer „belehrten Unwissenheit" (docta ignorantia) sprechen (Nikolaus von Kues). Deshalb müssen wir alle unsere Worte oder Vorstellungen von ihm immer wieder korrigieren und gegen ein mythisierendes Mißverständnis absichern. Die Aussage „Gott hat gesprochen" darf daher nicht einfach (wie in den Mythen) so aufgefaßt werden, wie Menschen miteinander sprechen; sie entspricht dem menschlichen Reden nur in einem analogen Sinn.

Wenn sich Menschen als von Gott angesprochen erfahren, vernehmen sie ihn daher immer nur in einer Weise, die ihrem eigenen, menschlich begrenzten Sprachvermögen entspricht. Die von den Propheten verkündeten Worte Gottes sind darum niemals „Worte Gottes" im landläufig vorgestellten Sinn, als wären sie Wort für Wort von Gott formuliert worden. Die Wörter und Sätze sind immer menschliche Formulierungen. Hilfreich ist diesbezüglich die mittelalterliche Unterscheidung zwischen Verbum und Vox verbi, gemäß der zwischen „Verbum Dei" (das von Gott mitgeteilte Wort) und „Vox verbi" (die Ausdrucksweise und sprachliche Form dieses Wortes) zu differenzieren ist (vgl. Thomas von Aquin, S. Th. II II 1, 2 ad 2). Es gibt also kein „reines" Wort Gottes, unabhängig von der menschlichen Sprache, ohne Menschenwort. Selbst die Worte Jesu, des Sohnes Gottes, unterliegen als Worte des Menschgewordenen den Gesetzen und Grenzen menschlicher Sprache.

Drittens: Aufgrund der Transzendenz Gottes läßt sich die göttliche Urheberschaft einer prophetischen oder apostolischen Botschaft niemals im Sinn naturwissenschaftlicher Argumentation beweisen. Einziger Zugang zu dieser Erkenntnis ist das Zeugnis der Betroffenen. Ihre Glaubwürdigkeit ist im einzelnen zu prüfen, vor allem unter Beachtung des Inhalts ihrer als Wort Gottes weitergegebenen Aussagen. Schließlich dürfen wir nicht vergessen: Nach christlichem Ver-

ständnis kann eine Bezeugung von Gottes Reden nicht ohne die Hilfe des Heiligen Geistes als wirkliches Wort Gottes wahr- und angenommen, d. h. geglaubt werden; denn nur der Geist Gottes kann uns von der Faszination des Vordergründigen befreien und dazu befähigen, in den Zeugnissen von Menschen, die niemals mit letzter Sicherheit als wahr ausgewiesen werden können, die absolut verbindliche Stimme Gottes zu vernehmen. Hier gilt, was Paulus über das Bekenntnis zu Christus als Kyrios (1 Kor 12,3) und die Anrufung Gottes als Vater (Röm 8,15) schreibt: Solches ist nur in der Kraft des Heiligen Geistes möglich.

Die Bibel ist Wort Gottes in menschlicher Sprache

1. Die Bibel bezeugt nicht nur, daß Gott zu uns Menschen gesprochen hat; sie selbst wird außerdem in allen Kirchen seit den Anfängen als Wort Gottes aufgefaßt. Die ersten Christen folgten darin einigen schon im Alten Testament enthaltenen Angaben über die schriftlich festgehaltene Tora als Weisung Gottes (z. B. die von Gott selbst beschriebenen Gesetzestafeln Ex 32,16; Gottes Auftrag an Mose zur Niederschrift seiner Weisungen Ex 34,27) und über die schriftliche Fixierung prophetischer Sprüche im Auftrag Jahwes (z. B. Jes 30,8f.; Jer 36,1f.). Dabei ist zu beachten: Die ursprünglich an einzelne Menschen und im Blick auf eine konkrete Situation ergangenen Sprüche Jahwes erhielten – vor allem nach dem Exil – durch ihre Niederschrift, durch die „Buchwerdung des Wortes Gottes", eine für alle Zukunft maßgebliche Bedeutung, sowohl als weitergehende Anrede Gottes wie auch als Mitteilung über sein einst ergangenes Wort. Schon im frühen Judentum wurden neben dem „Gesetz" (Tora) und den „Propheten" (einschließlich der Geschichtsbücher) auch andere „Schriften" (z. B. Psalmen, Hohelied) als von Gott eingegebene Worte bewertet (vgl. Sir, Vorwort). In enger Anlehnung an diese Hochschätzung der Heiligen Schriften im frühen Judentum haben Jesus (z. B. Mk 12,26), die Apostel (Röm 3,2f.) und ihre Schüler (Apg 7,48–51; vgl. Lk 1,70) Zitate aus dem Alten Testament als von Gott bzw. durch seinen Geist gegebene Weisungen oder Verheißungen erachtet. Ausdrücklich wird über die Timotheus von Kindheit an vertrauten „Heiligen Schriften" gesagt: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung" (2 Tim 3,16). Die hier mit dem Wort „theopneustos" (von Gott eingegeben) bezeichnete jüdische Lehre von der Inspiration durch den Heiligen Geist wird in einem anderen Text im Blick auf die Prophetien verdeutlicht: „Keine Weissagung der Schrift darf eigenmächtig ausgelegt werden; denn niemals wurde eine Weissagung ausgesprochen, weil ein Mensch es wollte, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen im Auftrag Gottes geredet" (2 Petr 1,20f.).

Wie die alttestamentlichen Propheten ihre Predigt auf Gott zurückführten, so wertet auch der Verfasser der Offenbarung des Johannes seine Prophetien als

„Wort Gottes" (Offb 1,1–3; vgl. 19,9; 21,5; 22,6f.). Eine den Texten des Alten Testaments in etwa vergleichbare Bewertung urkirchlicher Texte deutet die Einleitung des von Paulus zitierten Abendmahlsberichts an: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe" (1 Kor 11,23; vgl. Röm 10,8). Die Notiz im 2. Petrusbrief über die von den Häretikern falsch ausgelegten Paulusbriefe läßt erkennen, daß diese mit den „übrigen Schriften" (wohl des Alten Testaments) auf eine Stufe gestellt wurden (2 Petr 3,16). Den Ansatz zu solcher Kanonisierung neutestamentlicher Schriften sehen viele Exegeten heute auch in dem testamentarischen Wort des Gekreuzigten an seine Mutter, die typologisch die Kirche vertritt: „Frau, siehe, dein Sohn!" (Joh 19,26). Die Mutter, das heißt die Kirche, wird auf den geliebten Jünger, den Verfasser des vierten Evangeliums (Joh 21,24), verwiesen, der sie „zu sich" aufnimmt und für sie nunmehr die Aufgabe des gekreuzigten Sohnes wahrnimmt. Wie die Zitationsweisen der Kirchenväter (Justin, Irenaeus, Klemens von Alexandrien und Origenes) belegen, werden in der frühen Kirche die im Kanon des Neuen Testaments aufgezählten Schriften als Wort Gottes erachtet, wenn auch nicht alle von Anfang an und allgemein als solche bewertet wurden. Diesem Urteil folgen bis heute alle Großkirchen, mögen auch seit der Neuzeit ihre Theologen die Bedeutung und den Umfang des Kanons unterschiedlich erklären.

2. In der Heiligen Schrift, im Judentum und auch in der kirchlichen Tradition wird die Bibel aber nicht nur als Wort Gottes gewertet; sehr oft werden auch die Propheten und Schriftsteller durchaus als echte Mitverfasser der biblischen Schriften betrachtet, wenn es zum Beispiel heißt: „David sprach im Geist" (Mk 12,36; vgl. Apg 2,25.34). Allerdings tritt in den späteren Reflexionen über die Inspiration der menschliche Anteil am Entstehen der Heiligen Schriften gegenüber der göttlichen Urheberschaft meist sehr zurück. Die Hagiographen wurden diesen Erklärungen zufolge häufig als bloße Instrumente aufgefaßt, deren sich Gott – wie etwa ein Musiker der Harfe – bediente; nicht selten galten sie als Schreiber, denen ein Text wörtlich diktiert oder auf einem Schriftband vor Augen gehalten wurde. Diese Erklärungsversuche führten in der protestantischen Orthodoxie (17. Jahrhundert) zur Lehre von der Verbalinspiration, nach der jedes Wort (verbum), ja jeder Buchstabe und selbst die hebräischen Vokalisierungen von Gottes Geist inspiriert seien, so daß die Bibel sogar als ein (in allem unfehlbarer) „papierener Papst" (Antonius H. J. Gunneweg) bezeichnet werden konnte. Mitunter verleitete eine solche Auffasung sogar dazu, dem biblischen Text gleichsam eine magische Bedeutung zuzuschreiben (wie etwa bei dem sogenannten „Bibelstechen").

Die verbreitete Unterbewertung des menschlichen Anteils an der Abfassung der Bibel änderte sich jedoch grundlegend in der Neuzeit. Manche naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die sich nicht mit den Angaben in der Bibel vereinbaren ließen – erinnert sei an den Fall Galilei –, gaben Anlaß zum Zweifel daran, daß

die ganze Bibel direkt von Gott stamme. Die Diskussionen über Alter und Abstammung der Menschen bestärkten viele in ihren Zweifeln an der Irrtumslosigkeit aller biblischen Angaben. Schließlich schärften zahlreiche Textfunde, Ausgrabungen im Alten Orient und viele Einzeluntersuchungen den Blick dafür, daß die Bibel ein in der Sprache und im Wissensstand früherer Generationen abgefaßtes Werk ist. Ihre Verfasser bedienten sich der ihren Lesern in der jeweiligen Epoche und Umwelt vertrauten Ausdrucksweise.

Dazu gehört, daß die Bibel mehrfach Gottes Auftreten und Sprechen wie in alten Mythen anthropomorph beschreibt. Schon die einfache Formulierung „Gott sprach" kann, wie oben dargelegt, dazu verleiten, darin eine mythische Ausdrucksweise zu sehen. Damaligem Empfinden und Urteilen entsprechen auch die als Worte Gottes verkündeten Befehle, alle Einwohner einer eroberten Stadt zu töten (etwa bei der Eroberung von Jericho, Jos 6,2.16f.) und an den Besiegten den „Bann" zu vollziehen (z. B. 1 Sam 15,2f.). Ähnliches gilt von den vielen Äußerungen über Rache, Strafgericht und Zorn Gottes, die selbst im Neuen Testament nicht fehlen (z. B. 2 Thess 1,6–10 und bes. Offb 19,17). Als geschichtlich bedingte, an eine bestimmte Epoche gebundene Sprachformen sind ebenso viele gesetzliche Vorschriften zu charakterisieren, etwa die Unterscheidung zwischen rein und unrein (z. B. Lev 11–15), das Verbot des Ehebruchs als Verletzung des Eigentumsrechts (Ex 20,14.17), die Androhung der Todesstrafe für eine Ehebrecherin (Lev 20,10; Dtn 22,22–24) und eine Hexe (Ex 22,17) – das steht nicht nur im Koran! Dazu zählt nicht zuletzt auch die Verweigerung jeglicher Toleranz gegenüber Andersdenkenden: „Wenn jemand zu euch kommt und nicht diese Lehre mitbringt, dann nehmt ihn nicht in euer Haus auf, sondern verweigert ihm den Gruß. Denn wer ihm den Gruß bietet, macht sich mitschuldig an seinen bösen Taten" (2 Joh 10f.). Selbst die als Worte Jesu bzw. als Worte des Herrn wiedergegebenen Weherufe über Chorazin, Betsaida und Kafarnaum (Lk 10,13–15) erweisen sich ebenso wie seine Ankündigungen eines unmittelbar bevorstehenden Gerichts (z. B. Mt 10,23; 16,28) als ganz dem damaligen Verstehenshorizont gemäße menschliche Ausdrucksweisen.

Zum menschlichen, geschichtsbedingten Charakter der biblischen Sprache gehört außerdem, daß die Hagiographen sich nicht nur Himmel, Erde und Unterwelt anders vorstellten als wir heute; sie erklärten auch die Vorgänge in der Natur und in ihrem Leben nicht naturgesetzlich oder medizinisch, sondern führten diese auf Kräfte zurück, die sie als Engel oder Dämonen personifizierten und überall am Werk fanden: bei frohen wie bei traurigen Ereignissen (Siege oder Niederlagen und Katastrophen), besonders bei Krankheiten (vgl. z. B. Ijob 2,7; Lk 13,16) und beim Tod, den sie als den ärgsten, ähnlich wie Satan als Person vorgestellten Feind der Menschen auffaßten (1 Kor 15,26; Offb 20,14); er bewirkte ihrer Meinung nach ja nicht nur das biologische Lebensende, sondern die Trennung von Gott, dem Quell des Lebens, in der Scheol.

Eng damit verbunden ist der Umstand, daß die biblischen Verfasser – damaliger Geschichtsbetrachtung entsprechend – den Ereignissen der Vergangenheit anders gegenüberstanden als wir. Wir sind seit Descartes vom naturwissenschaftlichen Denken geprägt und deshalb vor allem an den „Tatsachen" (ein erst in der Neuzeit als Übersetzung des englischen „matter of fact" gebildetes Wort) und am äußeren Hergang („wie es eigentlich gewesen ist", Leopold v. Ranke) interessiert. Die „Naivität" der biblischen Erzähler war eine andere als die des modernen Menschen. Sie waren weniger am äußeren Verlauf eines Geschehens (der „superficies historica") interessiert, hatten dafür aber einen schärferen Blick für die tiefere Bedeutung und Symbolik von Vorgängen bzw. überlieferten Nachrichten. Dem entspricht, daß die Verfasser der Evangelien nicht weniger als die der alttestamentlichen Schriften vorgefundene Nachrichten oft legendarisch ausmalten (z. B. bei Wundererzählungen) und mitunter fiktionale Darstellungen entwarfen, um in Form von „Geschichten" die Bedeutung der zugrundeliegenden, aber vordergründiges Verstehen übersteigenden „Geschichte" aufzuzeigen (z. B. bei der dreifachen, divergierenden Schilderung der Berufung des Paulus in Apg 9; 22; 26). Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat diese Einsicht ihren Niederschlag in der Forderung gefunden, bei der Auslegung der Bibel jeweils „auf die literarische Gattung zu achten. Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen" III 12).

Wie sehr die Bibel Wort Gottes in menschlicher Sprache ist, erhellt nicht zuletzt die in den letzten Jahren immer deutlicher erkannte „relecture" älterer biblischer Texte in jüngeren Schriften. Gemeint ist damit, daß aus früherer Zeit stammende Aussagen später unter dem Einfluß der jeweiligen Gegenwart neu gelesen und in Form von Neuinterpretationen auch niedergeschrieben wurden. Als ein Beispiel dafür kann gelten, daß schon innerhalb des Alten Testaments die ursprünglich kaum auf den Messias bezogene Ankündigung eines „Immanuel" in Jes 7,14 (vermutlich als Strafzeichen verstanden) schon Mi 5,2 in Form einer messianischen Verheißung wiedergegeben und schließlich in Mt 1,22 in einer weiteren Neuinterpretation auf den Sohn Mariens bezogen wird. Weitere Beispiele dafür liefern die einander oft überbietenden Darstellungen älterer Wunderberichte in den jüngeren Evangelien (vgl. Joh 4,46–53 mit Mt 8,5–13) und besonders die deutlich erkennbaren Neuinterpretationen der Aussagen des Apostels Paulus in den später abgefaßten Deuteropaulinen und in den Pastoralbriefen; diese versuchen die Anliegen des Paulus in einer den veränderten Umständen entsprechenden Weise neu zu formulieren. So wird zum Beispiel das hinsichtlich konkreter Vorkommnisse beim Gottesdienst in Korinth geäußerte „Schweigegebot" für Frauen (1 Kor 14,33–35) später im Blick auf das Lehren von Frauen in gnostisierenden Kreisen, also zur Abwehr von Irrlehren, als „Lehrverbot" neu formuliert (1 Tim 2, 11 f.).

3. Durch die Berücksichtigung des großen Anteils der menschlichen Verfasser an der Bibel unterscheiden sich Christen und die meisten Juden von Muslimen. Diese erachten ja nach heute gängiger Auffassung den Koran als ein in seinem Wortlaut im Himmel fixiertes und so Mohammed übergebenes Buch (vgl. Sure 75, 16–18; 87, 6–7). Jedes Wort und jeder Satz des Korans stammt somit direkt von Gott und in keiner Weise vom Propheten. Eine solche fundamentalistische Sicht schließt a priori jede kritische Untersuchung des Korans aus, die mit einer geschichtlich beschränkten Ausdrucksweise rechnet. Mit Karl Rahner und Gisbert Greshake kann diesbezüglich zu Recht gefragt werden, ob die muslimische Ablehnung der menschlichen, geschichtlich bedingten Sprache nicht mit dem fehlenden Glauben an die Menschwerdung Gottes zusammenhängt. Die christliche Theologie (vgl. Dei Verbum III 13) erkennt hingegen eine Parallele zwischen dem Wort Gottes in der Bibel und dem fleischgewordenen Wort Gottes. Als Christen dürfen wir allerdings nicht verschweigen, daß auch innerhalb unserer Kirchen mitunter heute noch eine Art der oben erwähnten „Verbalinspiration" vertreten wird, nach der jedes Wort der Bibel sozusagen direkt von Gott bzw. vom Heiligen Geist diktiert wurde und deshalb als irrtumsfrei zu verteidigen ist.

Verstehen der Bibel als „Wort Gottes" im Licht neuerer Sprach- und Kommunikationswissenschaft

Um die so stark durch ihre menschliche Sprache geprägte Bibel heute als Wort Gottes vernehmen zu können, ist folgende Einsicht der neuen Sprach- und Kommunikationswissenschaft hilfreich: Texte haben innerhalb eines Kommunikationsvollzugs immer eine dienende Funktion: Jeder Sprecher oder Schreiber (oft „Sender" genannt) vermittelt nämlich durch einen Text (als „Medium") dem Hörer (oder „Empfänger") eine Botschaft. Das Ziel der Formulierung eines Textes ist deshalb erst dann erreicht, wenn dieser vom Empfänger auch aufgenommen und verstanden wird. Dieses der Technik entlehnte Modell des Kommunikationsvorgangs wird zwar der Komplexität und Tiefendimension der menschlichen Verständigung sicherlich nicht ganz gerecht; beim Menschen setzt ja, wie es neuere Philosophen betonen, die Vermittlung einer Wahrheit immer schon ein bestimmtes Vorwissen davon bei dem Angesprochenen voraus und knüpft daran an. Hinsichtlich der Bibel vermag dieses Modell aber jedenfalls auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam zu machen: Sie ist als solche nicht einfach das Wort Gottes, sondern der Text, durch den Gott zu den Menschen spricht und ihnen eine Botschaft, sein Wort, übermittelt. In diesem Sinn heißt es in der Konstitution des Zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Joh 15,14f.) und ver-

kehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen" (Dei Verbum I 2).

Nun heißt es zwar in der traditionellen kirchlichen Lehre, daß die Heilige Schrift nicht nur Gottes Wort enthält bzw. vermittelt, sondern selbst *ist*. In diesem Sinn betont das Zweite Vatikanische Konzil den Vorrang der Bibel gegenüber der kirchlichen Überlieferung: „Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede (est locutio Dei), insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet wurde. Die heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten" (Dei Verbum II 9). Bei dieser „Ist'-Definition" (Joseph Ratzinger) muß aber aufgrund der eben dargelegten Einsicht in die menschliche Prägung der biblischen Sprache und in den Vorgang jeglicher Kommunikation genauer differenziert werden: Die Bibel „ist" Wort Gottes nicht im vorliegenden Wortlaut, sondern insofern sie uns als Text jeweils Gottes Wort übermittelt. Wort Gottes ist also weniger statisch als dynamisch aufzufassen, als Bezeichnung für das „Wortgeschehen", in dem Gottes Wort an den Hörer bzw. die Leser ergeht (Hans Urs von Balthasar). So drückt es auch die Bibel selbst mehrfach aus: etwa mit „und das Wort *erging* an" (Gen 15,1; Jer 1,2) bzw. „das Evangelium *geschah* bei euch" (1 Thess 1,5). Ein solches dynamisches Verständnis von Wort Gottes liegt ganz auf der Linie der alten Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist (2 Kor 3,6) sowie der Unterscheidung Martin Luthers zwischen Schrift und Evangelium.

Wer das dynamische Verständnis von Wort Gottes beachtet, darf die Inspiration der Heiligen Schrift nicht bloß, wie es früher oft geschah, auf die schriftliche Fixierung ihres Textes einschränken, sondern muß auch dessen Lesen und Verstehen einbeziehen, wie dies auch die Bibel andeutet (vgl. 2 Petr 1,20f.; 2 Tim 3,16). Diese Auffassung von Inspiration macht zugleich deutlich, wie eng jede Auslegung der Bibel als Wort Gottes an den Raum des Pneuma, das heißt an die Kirche gebunden ist. Nicht aus der Bibel allein, sondern erst aus der in der Kirche verkündeten Bibel wissen wir überhaupt, daß die Heilige Schrift uns Gottes Wort vermittelt und in diesem Sinn selbst als Wort Gottes gelesen und verehrt werden darf (ähnlich wie die Eucharistie). Aus dieser Bindung der Schrift an die Kirche folgt außerdem, daß sie nur dort – in der Gemeinschaft der durch Gottes Geist geleiteten Getauften – als Wort Gottes richtig verstanden werden kann. Das ist auch die ursprüngliche und volle Bedeutung von „lectio spiritualis". Seit frühester Zeit ist darum jede Auslegung der Bibel an die Kirche gebunden. Dies wurde auch von den Reformatoren nicht bestritten; denn ihr „sola scriptura" wandte sich nur gegen die Bevormundung der Bibelauslegung durch kirchliche Stellen, nicht aber gegen jede Bindung an die Kirche. Konkret heißt dies: Eine

Exegese, die vom Kontext der ganzen Bibel (des Alten und Neuen Testaments), wie die Kirche sie uns in die Hand gibt, absieht, mag philologisch berechtigt sein, kann aber nicht den Anspruch erheben, eine theologische Exegese zu sein, das heißt eine Auslegung des Wortes Gottes.

Bei der Interpretation der Bibel als Wort Gottes kommt es daher nicht bloß auf die historisch-kritische Exegese des vorliegenden Wortlauts an. Sie muß außerdem auf das *Vernehmen* des Wortes Gottes durch die Leser hingeordnet bleiben. Dabei erweisen sich die Erkenntnisse moderner Sprachwissenschaft als sehr hilfreich. Diese machen uns nämlich unter anderem auf die Bedeutungsfülle aufmerksam, die jedem schriftlich fixierten Wort eignet und zu seiner Neuinterpretation berechtigt. Eng damit verbunden ist die Einsicht, daß jeder Leser einen geschriebenen Text gemäß dem ihm zur Verfügung stehenden Code aufnimmt und somit den Sinn der oft mehrdeutigen Wörter eigenständig mitbestimmt. Mit Recht wird deshalb in neueren exegetischen Untersuchungen und Kommentaren auch der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte besondere Beachtung geschenkt; denn diese zeigt, wie geschichtlich bedingt und offen für nähere Bestimmungen sowohl die Formulierung des alten Textes als auch jede im Lauf der Kirchengeschichte und heute vorgetragene Interpretation ist.

Schließlich schärfen sprach- und kommunikationstheoretische Untersuchungen den Blick für die Textpragmatik einzelner Perikopen, das heißt für die intendierte Lenkung des Lesers durch Auswahl und Anordnung der Wörter sowie Sätze. Diese Einsichten helfen nicht zuletzt, die unterschiedliche (mehrdimensionale) Weise zu beachten, auf die der Bibeltext uns Gottes Wort vermittelt. Schon die alte Unterscheidung von Gesetz, Propheten und Schriften bietet dabei eine Lesehilfe: Nicht alle biblischen Texte sind in derselben Weise Wort Gottes bzw. als solches zu interpretieren. Die Sprüche der Propheten und die Worte Jesu bzw. Herrenworte sind in anderer Weise Wort Gottes an uns als etwa die Fluchpsalmen oder die scharfe Polemik des Paulus (etwa 2 Kor 11,13–15). Damit stehen wir aber bereits bei den sich aus unseren Überlegungen ergebenden Folgerungen für das Lesen der Bibel.

Folgerungen für das heutige Lesen der Bibel als Wort Gottes

1. *Notwendigkeit einer sachbezogenen Übersetzung*

Weil die Bibel Wort Gottes in menschlicher, zeitbedingter Sprache ist, muß jeder heutige Leser die Differenz zwischen der eigenen Sprache und der Sprache der Bibel beachten. Eine naive, unkritische Lektüre der Bibel verfehlt sehr oft den wahren Sinn der biblischen Botschaft. Statt dessen gilt es, den biblischen Text nicht bloß aus der Ursprache in eine moderne Sprache zu übersetzen, sondern auch die aus einer uns fremd gewordenen soziokulturellen Situation stam-

menden Aussage- und Darstellungsweisen so zu erklären, daß sie dem Leser nicht unverständlich bleiben oder ihn sogar abstoßen, sondern ihn ansprechen.

Daher bedürfen die in mythischer Sprache niedergeschriebenen Worte einer recht verstandenen Entmythologisierung, nicht im Sinn einer Streichung, wie dies der Ausdruck nahelegen könnte und wie er oft mißverstanden wurde, sondern einer Interpretation, die ganz dem alten katholischen Axiom „fides quaerens intellectum" entspricht. (Die Nähe der biblischen Sprache zu der des Mythos hat – wohl erstmals in einer kirchenamtlichen Erklärung – Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem" vom 15. 8. 1988 im Blick auf die Sündenfallgeschichte ausgesprochen.) Das gilt nicht bloß für viele Texte des Alten Testaments, etwa die Schöpfungsberichte (Gen 1–2), die Sündenfallerzählung (Gen 3), die Sage über die Zeugung der Riesen durch Gottessöhne (Gen 6,1–4), die Wunderberichte des Buchs Exodus (Ex 12–15), die Niederschrift der „Zehn Gebote" durch Gott selbst (Ex 32, 15f.; 34,1) und andere menschliche Darstellungen Gottes bzw. seiner Boten. Es gilt auch für viele Schilderungen in den Evangelien, etwa für das Auftreten von Engeln (z.B. Lk 1,26–38; 2,9–14; 22,43; 24,4), die drei Versuchungen Jesu (Mt 4,3–11) und das Sprechen der Dämonen (Mk 5,1–17). Einer ähnlichen Übersetzung bedürfen auch die aus den damaligen Apokalypsen (Offenbarungen) entlehnten Vorstellungen wie der Sturz Satans (z.B. Lk 10, 18; Offb 12,9f.) und das angedrohte höllische Feuer (Mt 5,22; 25,41). Hierher gehören auch die Ankündigungen der Wiederkunft Christi auf den Wolken des Himmels (Apg 1,11; Lk 21,27) und die unterschiedlichen Bilder des Endgerichts: Einsammeln der Guten und Zurücklassen der Bösen (Mt 24,40f.; Lk 17,34f.) bzw. ein direktes Gericht des Sohnes bzw. Gottes (Mt 25,31–46; Offb 20,11–15). Wer sich gegen eine sachkundige Übersetzung der mythischen Sprache und der apokalyptischen Vorstellungen wehrt oder eine solche bei der kirchlichen Unterweisung den Gläubigen vorenthält, weckt bei diesen völlig falsche und nicht selten zum Unglauben verleitende Vorstellungen von Gott, seinem Wirken und unserer Zukunft. Wie schon Origenes anmerkte, machen sich daher Einfältige, welche die Bibel „nach dem bloßen Buchstaben" auffassen, von Gott manchmal „schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen" (De principiis IV 2,1–2).

Zu der notwendigen Übersetzung der Bibel gehört besonders das Wecken des Verständnisses für die andersartige Erzählweise geschichtlicher Vorgänge, etwa bei der im Rahmen liturgischer Gesetze verkündeten Errettung aus Ägypten (Ex 12–14), der midraschartigen Auslegung der Heilsgeschichte im Buch der Weisheit (10–19), der prophetischen Darstellung der späteren Geschichte des auserwählten, Gott immer wieder untreu gewordenen Volkes Israel in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Ähnliches gilt für die nicht am äußeren Hergang interessierten dichterischen Erzählungen über die Kindheit Jesu (Mt 1–2; Lk 1–2), die oft unter Aufnahme alttestamentlicher Motive frei gestalteten

Wundererzählungen (etwa die große Speisung Mk 6,32–44 par) und den Verzicht auf eine exakte Chronologie in den Evangelien sowie in der Apostelgeschichte, bei den unterschiedlichen Zeitangaben für den Tod Jesu und seine Aufnahme in den Himmel: Osterabend (Lk 24,51) bzw. 40 Tage später (Apg 1,9–11).

Einer Übersetzung bedürfen ebenso wie die im Alten Testament als Wort Gottes (Spruch Jahwes) wiedergegebenen Gesetze und Anordnungen auch die Worte Jesu in den Evangelien. Sie werden oft in der Sprache der Urkirche als „Herrenworte" wiedergegeben, das heißt als Worte des in der Kirche lebenden und wirkenden Herrn. Das trifft besonders auf die Aussagen und Reden im vierten Evangelium zu, die unmißverständlich den Stil des Verfassers verraten. Um sie nicht falsch zu interpretieren, ist ihr urkirchlicher Kontext und ihre damit gegebene paränetische Funktion zu beachten. Dies gilt vor allem für jene Worte, die oft zu seelsorglich fatalen Mißverständnissen geführt haben, etwa über die Vielen (die meisten), die den breiten Weg zum Verderben gehen (Mt 7,13 f.; Lk 13,23 f.) oder die Verdammung eines jeden, der nicht glaubt und sich taufen läßt (Mk 16,16). Es handelt sich hier und an anderen Stellen nicht um informative, sondern um appellative Aussagen, wie die neuere Exegese darlegt.

Die an diesen Beispielen aufgezeigte Notwendigkeit einer sachbezogenen Übersetzung und kundigen Erklärung der biblischen Texte ist heute kaum möglich, ohne die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich anerkannten Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese zu berücksichtigen. Wer diese völlig ablehnt und die Bibel „buchstäblich" nehmen will, verhält sich wie jemand, der Bilder der Katakomben (etwa die Auferweckung des Lazarus) oder des Spätmittelalters (etwa die Darstellung des Täufers auf dem Isenheimer Altar unter dem Kreuz) wie Photographien betrachtet und somit völlig falsch interpretiert.

2. *Dienende Funktion der Bibelwissenschaft*

Die Bedeutung der Bibelwissenschaft für das heutige Lesen der Bibel als Wort Gottes wird keineswegs widerlegt durch die einleitend erwähnten Einwände, die meisten Ergebnisse der Exegese wären hypothetischen Charakters, widersprächen einander nicht selten und machten zudem die Bibel zu einem Buch für Spezialisten. Diese Vorbehalte übersehen zunächst – manchmal nicht ohne Schuld der Exegeten –, daß die Bibelwissenschaft immer nur dienende Funktion hat. Die historisch-kritische Exegese (wie auch neuere sprachwissenschaftliche Erklärungen) kann keineswegs den Anspruch erheben, sie allein könne verbindlich erklären, was wirklich in der Bibel steht und was Gott durch sie zu uns sagt. Einen solchen Anspruch haben zwar zu Beginn der historisch-kritischen Forschung manche Exegeten in Frontstellung gegen die protestantische Orthodoxie erhoben und deren Pochen auf die „Bibel allein" ihre eigenen Erklärungen als Maßstab

gegenübergestellt. Ein solcher Anspruch gehört aber nicht zum Wesen der exegetischen Methoden. Wer die oben dargelegte Bindung der Bibel an die Kirche berücksichtigt, erkennt unschwer: Der wahre Sinn eines biblischen Textes als Wort Gottes wird dem gläubigen Leser nicht durch hypothetische Urteile der Wissenschaftler, sondern durch den in der Kirche lebenden und zu uns redenden Herrn erschlossen. Den Exegeten kommt bei diesem Wortgeschehen zwar eine wichtige, aber niemals die alleinige Kompetenz zu; sie sind nicht Herren über das Wort, sondern Diener des Wortes, indem sie – im Wissen um die Grenzen ihrer Disziplin – helfen, dieses heute zu verstehen und zu vermitteln. Das Zweite Vatikanische Konzil hat darum den Bibelwissenschaftlern die wichtige Aufgabe zuerkannt, dazu beizutragen, „damit so ... das Urteil der Kirche reift" (Dei Verbum III 12), das heißt, daß die amtliche kirchliche Verkündigung immer mehr ihrer durch die Erfordernisse der Zeit stetig wachsenden Aufgabe der Glaubensverkündigung gerecht werden kann.

Wenn die Bibelwissenschaftler bei ihren Untersuchungen nicht immer zu einhelligen Ergebnissen kommen, hindert dies nicht, daß sie wesentlich zum besseren Verstehen der Texte beitragen. Bei wichtigen Problemen – nicht alle haben das gleiche Gewicht – genügt es, wenn der Forscher dem Bibelleser eine dem heutigen Stand des Wissens entsprechende plausible Antwort auf seine kritischen Fragen nach der Bedeutung unklarer Texte und der Entstehung der einzelnen Schriften gibt oder auf die Grenzen jeder wissenschaftlichen Forschung aufmerksam macht. Nicht jede Erklärung vermag ja alle Probleme zu lösen, auch wenn dies manchmal behauptet wurde oder wird. Wie in anderen Wissenschaften zeigt oft erst eine längere fachwissenschaftliche Diskussion, inwieweit eine als Hypothese vorgeschlagene Lösung wirklich tragfähig ist. Eine mit guten Gründen belegte Antwort kann jedoch dem Leser helfen, das ihm in der Kirche verkündete Wort Gottes als eine heute noch glaubwürdige Botschaft zu vernehmen. Christlicher Glaube ist nicht daran gebunden, daß alle Rätsel der Bibel einhellig gelöst werden. So genügte es den ersten christlichen Lesern der Bibel, daß die urkirchlichen Schriftsteller alttestamentliche Texte in einer dem damaligen Verstehenshorizont entsprechenden Weise als Argumente anführten (etwa die Erzählung von Jona als Hinweis auf Jesu Sendung und Auferstehung). Wenn die Exegeten nicht alle biblischen Probleme einhellig lösen können und dem kritischen Leser viele Antworten schuldig bleiben, ist dies nicht nur negativ zu beurteilen; sie verweisen ihn damit hin auf die Mitte der biblischen Botschaft, den menschgewordenen Sohn Gottes Jesus Christus, um sich ihm gläubig anzuvertrauen und durch ihn bzw. seinen Geist immer tiefer in die volle Wahrheit des Wortes Gottes eingeführt zu werden (vgl. Joh 16,13).

Daß exegetische Erklärungen bisweilen nicht immer ohne weiteres verständlich sind und vom theologisch nicht gebildeten Leser nicht selten die Preisgabe liebgewonnener Vorstellungen verlangen, darf kein Grund sein, auf den Dienst

der Bibelwissenschaft zu verzichten und sich sozusagen „nebenkritisch" mit einem vorgeblich „naiven" Lesen zu begnügen; denn eine solche Bibellektüre nimmt im Grund die Bibel nicht mehr als das in der Geschichte, in einem bestimmten Land und in einer zeitlich begrenzten Epoche an uns ergangene Wort Gottes ernst. Nicht zufällig bleiben neuere Erklärungsversuche, die nur sprach- bzw. literaturwissenschaftlich oder tiefenpsychologisch vorgehen, oft bei einem rein formalen Erschließen der biblischen Texte stehen und schreiben ihnen – unbeschadet vieler anregender Beobachtungen – keine größere Autorität zu als anderen Dokumenten der Vergangenheit, etwa den großen Dichtungen oder alten Märchen. Auf ihre Auslegung trifft nicht selten das Urteil zu, das über die Auslegung der Bibel bei Herder und Lessing gefällt wurde: „Aus einem Hören wird ein Genießen, aus dem ‚So spricht der Herr' wird hebräische Poesie" (Antonius H. J. Gunneweg).

Außerdem darf nicht übersehen werden: Die hier aufgezeigte notwendige Hilfe der Bibelwissenschaft schließt nicht jeden einfachen Zugang zur Bibel aus. In den Jahrhunderten vor der Aufklärung und heute noch in manchen Ländern, die weniger durch die westliche Zivilisation und Religionskritik beeinflußt sind, konnten und können viele Menschen durch „einfaches" Lesen von der Bibel angesprochen werden. Auch in unseren Breiten gilt das für zahlreiche Texte, in denen der Leser sich und seine existentiellen Fragen nach dem Sinn des Lebens, der Bewältigung von Schuld, dem Schweigen Gottes angesichts menschlicher Not, aber auch seine Freuden unschwer wiederfindet. Zahlreiche Worte, Wendungen und Metaphern (z. B. Wüste, Wasser, Brot, Licht, Hochzeit) haben außerdem über Jahrhunderte hinweg fast überall dieselbe Bedeutung bewahrt, und aufgrund ihres allgemeingültigen, typischen oder symbolischen Gehalts legen viele biblische Texte es nahe, sie wie Dichterworte auf die eigene Situation zu übertragen (z. B. Verfolgung, Hungersnot, Vergebung, Rettung, Blindenheilung, Liebeserweis). Ohne vorangehende Erklärungen erfahren sich heutige Leser, wie nicht zuletzt die Vorliebe mancher Dichter für biblische Motive belegt, von der Bibel nicht weniger angesprochen als die Leser vergangener Jahrhunderte. In Bibelkreisen und Bibelgesprächen dürfen deshalb theologisch nicht gebildete Leser ermutigt werden, ihr eigenes Verständnis auszusprechen und es zusammen mit anderen zu bedenken, um auf diese Weise das zu vernehmen, was Gott ihnen persönlich sagt.

Allerdings hat dieses „einfache" Lesen wie das wissenschaftliche seine Grenzen. Der einzelne darf sein so gewonnenes persönliches Verständnis nicht als allgemeingültige Wahrheit und unmittelbares Wort Gottes ausgeben. Er muß es vielmehr am Glaubensbekenntnis der Kirche prüfen. Außerdem muß er bei der Vermittlung oder Verteidigung der biblischen Botschaft bereit sein, sich durch Sachkundige belehren zu lassen, etwa auch darüber, daß seine „Naivität" eine durch Erziehung und modernes Denken geprägte, ja sogar verengte Naivität ist;

denn sie verleitet sehr leicht zu Fehlinterpretationen, indem sie etwa eine midraschartige Verkündigung wie die Kindheitsevangelien als historische Berichte deutet oder aus einer Mahnung (appellativen Aussage) die Information herausliest, die meisten Menschen würden verdammt.

Schließlich ist es Aufgabe der Bibelwissenschaft, letztlich alle zu einem „einfachen" Lesen anzuleiten. Exegetische Erklärungen dürfen nämlich niemals an die Stelle biblischer Texte treten. Vielmehr müssen die Fachleute am Ende ganz zurücktreten, damit die Leser sich vom Text selbst ansprechen lassen. Sie können das, indem sie die Andersartigkeit der biblischen Sprache beachten und sich durch offene, meist sekundäre Fragen nicht daran hindern lassen, den Text immer wieder zu lesen, um sozusagen in einer „zweiten Naivität" (Paul Ricoeur) das Wort Gottes, ja Gott selbst, „einfach" zu vernehmen.

Wie in diesem Beitrag dargelegt wurde, können wir uns heute weniger als frühere Generationen der Einsicht verschließen, daß die Bibel Wort Gottes in menschlichen Worten ist. Dies macht uns am Ende dieser Überlegungen aufmerksam auf das große Geheimnis der Selbstkundgabe Gottes: Der jedes menschliche Begreifen übersteigende Herr des Alls hat uns nicht bloß durch sein ewiges Wort erschaffen, sondern durch dieses ewige Wort auch zu uns in der Kraft seines Heiligen Geistes so gesprochen, daß wir dies in unserer Sprache vernehmen können: „viele Male und auf vielfältige Weise einst zu den Vätern durch die Propheten, in dieser Endzeit aber durch den Sohn" (Hebr 1, 1 f.). Er ließ sich dazu herab, um uns von unseren Irrwegen zurückzurufen und uns den Weg zum wahren Leben in der ewigen Gemeinschaft mit ihm zu weisen (vgl. Dei Verbum I 2). Durch die Niederschrift dieser „Rede Gottes" (locutio Dei, Dei Verbum II 9) spricht er uns heute noch an, tröstet, mahnt und führt er uns. Wir sind also in dieser Welt, um deren Zukunft alle bangen, nicht uns selbst überlassen und einem blinden, stummen Schicksal preisgegeben, sondern Hörer und Gesprächspartner Gottes, der sich um uns sorgt. Das Staunen darüber muß uns immer wieder anspornen, die dank der Herablassung Gottes in menschlicher, geschichtsbedingter Sprache abgefaßte Bibel in die Sprache von heute zu übersetzen, damit wir Gott besser verstehen und anderen bezeugen können. Diese Übersetzung ist nicht bloß die Aufgabe der Bibelwissenschaft, sondern der gesamten Theologie und jeder Katechese.

Die großen Theologen des Mittelalters verstanden bekanntlich ihr ganzes Bemühen (z. B das Abfassen der „Summa Theologiae" durch Thomas von Aquin) als eine Hinführung zum besseren Verstehen der Heiligen Schrift. Das von den Kirchen in Deutschland, Österreich und in der Schweiz angeregte „Jahr der Bibel 1992" kann dazu beitragen, daß wir alle die Bibel als uns anvertrautes Wort Gottes wieder mehr schätzen, häufiger lesen und besser zu verstehen suchen. Schließlich sind wir als Christen heute dazu aufgerufen, allen Menschen, die

nach einer neuen Lebensorientierung Ausschau halten, die Bibel zu erschließen als die zuverlässige und frohmachende Einladung Gottes zu einem erfüllten Leben in der Gemeinschaft mit ihm:

> „Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt
> und nicht dorthin zurückkehrt,
> sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt ...,
> so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt:
> Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will,
> und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe" (Jes 55, 10–11).

ANMERKUNGEN

[1] Gastvortrag beim Dies academicus der Katholisch-Theologischen Fakultät in Luzern (7. 11. 1991). Statt der Einzelbelege sei auf folgende Veröffentlichungen des Verfassers (mit weiteren Literaturangaben) verwiesen: Die Bibel lesen, aber wie? Eine kleine Anleitung zum Verstehen der Heiligen Schrift (Stuttgart ^{10}1988); Die Bibel – ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen „einfacher" Schriftauslegung (Stuttgart 1986); Lazarus – Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46 (Stuttgart 1985). Vgl. außerdem v. a. H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 35–62; ders., Das Neue Testament und der Mythus, ebd. 83–96; H. U. v. Balthasar, Verbum caro (Einsiedeln ^{2}1960) 11–27; J. Ratzinger, Einleitung und Kommentar zu Kap. I–II der Constitutio dogmatica de divina revelatione, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, LThK Erg. II (Freiburg 1967) 504–528; ders., Schriftauslegung im Widerstreit (Freiburg 1989); A. H. J. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (Göttingen ^{2}1988); P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (Göttingen ^{2}1986); M. Seckler, Was heißt „Wort Gottes", in: CGG 2 (1981) 75–88; W. Egger, Neutestamentliche Methodenlehre. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden (Freiburg ^{2}1990); H. O. Pesch, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Hb. d. Fundamentaltheologie, Bd. 4 (Freiburg 1988) 27–50; M. Limbeck, Die Heilige Schrift, ebd. 68–79.

Norbert Brieskorn SJ

Lateinamerika und Europa

Eine Interpretationsgeschichte

Zwischen den Einwanderern, die in den 25 000 Jahren vor Christus über die Beringstraße auf den amerikanischen Kontinent gekommen waren, liefen die Begegnungen erfahrungsgemäß nach dem bekannten Schema ab. Wo sich kein friedliches Nebeneinander einstellte und wo keine Vereinbarung getroffen wurde, ersetzte auch damals die Gewalt des Stärkeren die Regelung und besorgte die Befriedung. Ohne Raubzüge, Kriege und Vernichtungen ganzer Stämme hätte es das Azteken-, Inka- und Chibchareich nicht geben können. Auch gingen Kulturen unter; die Maya- und die Mochicakultur legen Zeugnis davon ab. Als die Portugiesen und die Kastilier die Inseln und den Kontinent betraten, setzten sie ihre Füße nicht in eine heile, sondern in eine sehr menschliche Welt.

Annäherungen und Verfehlungen

Die erste Annäherung erfolgte für Christoph Kolumbus (1451–1506) und für zahllose, die ihm folgten, vom *christlichen Glauben* her und im christlichen Glauben. Die Entdeckung der Inseln auf der ersten Reise faßte Kolumbus als göttliche Belohnung auf. Im Glauben hatte Kolumbus seinen Plan so zäh alle Jahre hindurch verfolgt, im Glauben war er losgefahren und im Glauben hatte er allen Widerständen zu trotzen vermocht. Sein Glaube hatte sich wortwörtlich auf das gerichtet, „was man nicht sehen kann". Er habe, so schrieb er an Luis de Santangel noch auf dem Schiff am 14. Februar 1493, „Erhörung in scheinbar unmöglichen Dingen"[1] gefunden. Ein Traumgesicht und eine Stimme, die ihn wie einst Paulus – Apg 16, 9f. – ans andere Ufer gerufen habe, vermochte Kolumbus aber nicht geltend zu machen.

Eine weitere Annäherung ist vom *Missionsgedanken* getragen. Der erste Kontakt mit der „Neuen Welt" geschah nachts. Kolumbus habe, so berichtet Bartolomé de Las Casas (1474–1566) in seiner „Historia de las Indias"[2] als erster hin und her geisternde Lichter gesehen. Wie sich am nächsten Tag herausstellte, ging das Licht von den Fackeln aus, welche die zur Verrichtung der Notdurft eilenden Eingeborenen trugen. Las Casas deutete die nächtliche Szene nicht so aus, wie es nahegelegen hätte, nämlich, daß die Schiffe aus der Nacht auf das Licht

der Neuen Welt zusteuerten, sondern daß Kolumbus als erster das geistliche Licht auf diesen Teil der Erde gebracht habe, welcher bis dahin in tiefer Dunkelheit gelebt habe. In dem bereits erwähnten Brief verkündete Kolumbus: „Es frohlockte Christus auf Erden, wie er im Himmel frohlockt, wenn er sieht, daß die vorher verlorenen Seelen so vieler Völker gerettet werden."[3] Rasch hatte er wahrgenommen, daß die Eingeborenen der zahlreichen Inseln sich einer einzigen Sprache bedienten, so daß die Glaubensverkündigung auf günstige Voraussetzungen treffen würde. Auch bereite die weitgespannte Kommunikation Christus den Weg. In dem Brief an Luis de Santangel heißt es: „Wir wollen uns freuen wegen der Erhöhung unseres Glaubens."[4]

Ebenfalls bewertete der Jesuit José de Acosta (1540–1600) in seiner „Historia natural y moral de las Indias"[5] die *eine* überall in den Großreichen verstandene Sprache sowie die politische Einigung im Azteken- und Inkareich als hilfreiche Vorbereitung auf die Glaubensverkündigung, während er die auf Bußsakrament, Eucharistie und Priesterweihe hinweisenden „Sakramente" der Inkas als Teufelswerk abqualifizierte, da er offensichtlich die Nähe zu den christlichen Sakramenten als erschwerend für die Missionierung empfand. Las Casas hingegen sah in den Menschenopfern der Azteken eine auf Christus hindeutende Geste, bot doch das Volk seinem Gott das Höchste an, was es besaß, den Menschen. Nachdem die erste Franziskanergeneration 1524 in Mexiko das Reich Gottes im Aufbruch erkennen wollte und die Urkirche in ihrer Armut und Gemeinsamkeit wiederzuerrichten trachtete, meinte die zweite Generation der Franziskaner, eher in eine Landschaft mit Hexen und Teufelskult geraten zu sein: Beide interpretierten die „Neue Welt" von ihren Erfahrungen in der Heimat aus.

Selbstverständlich galt, daß der Glaube nur freiwillig angenommen werden kann. Doch um den christlichen Glauben überhaupt als Alternative wahrnehmen zu können, war, so die herrschende Ansicht, seine machtvolle Darstellung nötig, am besten durch den militärischen Sieg über die Kulte und damit über die politischen Gebilde. Wo aber Politik in den Dienst des Glaubens tritt, dort wird alsbald der Glaube der Politik willfährig sein.

Das Anliegen, entweder auf dem Seeweg letztlich in das Heilige Land gelangen, es befreien oder wenigstens mit dem zu erwartenden Gold zum Kreuzzug rüsten zu können, befeuerte viele. Las Casas sagt, daß es noch Kolumbus darum ging, „ganar el San Sepulcro", das Heilige Grab, wiederzugewinnen[6].

Die Annäherung im Blick auf die Erschließung eines weiteren *Wirtschaftsraums,* den starken Staat oder die eigene Tasche zeigt, wie der „Incorporatio"-Gedanke sich vom kirchlichen in den welthaften Bereich erweitern ließ. Auch Kolumbus fuhr nicht aus, ohne sich Titel und Einnahmen gesichert zu haben. Kaum hatte er die Eingeborenen wahrgenommen, kam ihm der Gedanke, daß sie sich gut als Sklaven eignen würden. Der Gedanke an die Verwertbarkeit ist nie verdrängt. Zum Beweis der Entdeckung wurden ohne Unterscheidung Haus-

haltsgeräte, Gold, Papageien und Eingeborene eingepackt. Er könne den königlichen Hoheiten, fügte er großspurig im erwähnten Brief an, soviel Gold, Baumwolle, Sklaven und Gewürze verschaffen, wie sie wollten[7].

Begleitend trat die *juristische* Annäherung dazu. Eingeordnet als ein Raum, dessen bisherige Regelungen die Eindringlinge kaum zur Kenntnis nahmen, geschweige denn würdigten, breiteten sich in Lateinamerika lehnsrechtliche Strukturen und unausgereifte Institutionen des beginnenden neuzeitlichen Autokratismus aus. Die bereits in Kastilien fehlende Durchsetzungskraft machte sich in den weiten Gebieten Lateinamerikas erst recht bemerkbar. Die Diskussion der Rechtstitel von Eroberung oder Inkorporation – nicht der Entdeckung! – beherrschte die Szene erst zu dem Zeitpunkt, dies ist zu betonen, da die großen Eroberungen – 1521 Mexiko, 1537 Peru – getan und die Indios bereits dezimiert waren. Nicht nur die Eule der Minerva fliegt am Ende des Tages, auch die Justitia beugt sich erst spät zu den Opfern herab.

Wenn Francisco de Vitoria (1483/93–1546) in den Jahren 1539 und 1540 vom unantastbaren Recht der Indios auf Eigentum und staatliche Selbstverwaltung sprach, vom Recht auf Handel aller mit allen sowie vom Recht, den Bundesgenossen gegen Bedränger und erst recht christlich gewordenen Völkern gegen ihre heidnischen Unterdrücker zur Hilfe zu kommen, und dazu betonte, daß die Verweigerung der Glaubensannahme allein nicht ausreiche, um den Krieg zu eröffnen, legte er Linien einer ausschließlich auf das Naturrecht gestützten Lehre des gerechten Krieges vor, wich aber sogar im Fall der Peru-Eroberung der eindeutigen Stellungnahme und Verurteilung aus[8]. Las Casas, der nur von den Evangelien her argumentierte, klagte zu Recht, wie leicht die von Vitoria umschriebenen Tatbestände mißbraucht werden könnten, eröffnete aber mit seiner Kurzformel: „Alles, was die Spanier in Lateinamerika unternommen haben, ist ungerecht, jede Unternehmung der Indios gegen sie ist gerecht", weder eine politische Perspektive noch lieferte er die nötigen Kriterien für eine bereits im Verbund lebende Welt. Überwunden haben beide, Vitoria und Las Casas, allerdings die unrichtige, aber wirkmächtige Interpretation der Politik des Aristoteles, derzufolge es geborene Herren und Sklaven gebe[9]. Weder wurde die aristotelische Forderung der Einzelfallprüfung noch die Warnung vor schnellem Schluß von der äußeren Erscheinung auf die innere Qualität beachtet.

Das Entdeckte halfen antike und mittelalterliche Autoren und Politikerfahrungen zu interpretieren. Diodors Historia, Homers und Herodots Berichte über die Amazonen, Marco Polos Reisebericht, Johann de Mandevilles Itinerarium bis hin zu Pierre d'Aillis Imago Mundi oder Boccaccios Decamerone ordnen das Neue ein. Als Bernal de Diaz die kultivierte mexikanische Hochlandschaft zum ersten Mal erblickte, rief er aus: „Wir waren höchst verwundert und sagten selbst, es wäre wie die verzauberten Dinge, von denen das Buch von Amadis erzählt." Gemeint ist Amadis de Gaulis, der Verfasser vielgelesener Ritterromane.

Als beispielhaft gilt die Politik Roms, die Hilferufe eines Volkes zum Anlaß der Eroberung zu nehmen oder sich zuallererst der Anführer zu bemächtigen.

Annäherungen ergeben sich zunehmend aus den *Erfahrungen* der Konquistadoren selbst. Sie ziehen Schlüsse aus dem Umgang der Völker, aus ihren Einschätzungen der Leistungskraft der Menschen und aus der sich tagtäglich abspielenden Konfrontation. Dem auf Vermischung und Integration abzielenden Konzept des Hernan Cortés (1485–1547) steht die Sichtweise des die eigenen Truppen brutal und damit erfolgreich behandelnden Francisco Pizarro (1471/75–1541) gegenüber, der eher auf Vernichtung der „anderen" setzt.

Eine letzte Annäherung ist aus der Geschichte der Konquista zusammengebaut, die *„Leyenda negra"*, die Geschichte über das, „was die Spanier Westindien bis heute angetan haben". Girolemo Benzoni, ehemaliger Soldat der spanischen Armee, trug 1565 in eher traurigem Ton den Bericht vor, in dem er sich allerdings auch Lob für die Spanier abringt, worin er sich von der meist angehängten Schrift des Hugenotten Urbain Chauveton abhebt, aus welcher purer Haß auf die Katholiken spricht[10]. Benzoni stützt sich überwiegend auf eigene Erhebungen, auf Lopez de Gomaras Bericht und auf Las Casas' „Brevissima relatio". Wie vieles hier erdichtet und verfälscht sein mag, läßt sich wohl nie mehr überprüfen. An welche Instinkte appelliert der detailliert illustrierte Bericht? Der Leser erhält keine Hilfe, die Exzeßtat, gegen welche auch ein noch so gutes System oft machtlos ist, von dem Unrecht zu unterscheiden, das sich aus den Strukturen ergibt. Wenn ein Indio mit den Worten zitiert wird, daß die Indios (alle!) alles (alles!) Schlechte erst von den Spaniern gelernt hätten, so steht das nicht haltbare Bild vom „Guten Wilden" bei Benzoni dahinter. Und wenn Benzoni die Anklage auf die Verletzung der Menschenwürde der Indios stützt, so müßte er auch die der Spanier anerkennen. Aber alle noch so entsetzlichen Unternehmungen der Indios gegen die Spanier fallen bei Benzoni kritik- und mitleidslos unter das „Gesetz" der Notwehr. Wie anders urteilte Montesquieu (1689–1755), wenn er sinngemäß sagt, daß doch niemand etwas erobere, um es zu zerstören[11]. Aber er übersah, daß es aus dem Blickwinkel des Eroberers Schonenswertes und Nichtschonenswertes geben könne. Robert Southey (1774–1843) gelang es schließlich, die Jesuitenreduktionen als despotisch geführte Utopia auszugeben[12].

Die Annäherungen sind dort *Verfehlungen,* wo sie weder eine echte Frage sind noch echte Antwort erhalten. Bereits im Bordbuch des Kolumbus ist von dem Schweigen der Indios die Rede. Als er feierlich mit Flaggenhissung die Besitzergreifung durch die Könige proklamiert „habe niemand widersprochen", schrieb er an Luis de Santangel[13], und so stand es zur Beruhigung aller auf dem ersten im April 1493 durch Europa weitverbreiteten Flugblatt. Über dieses Schweigen wurde selbst noch einmal ein Redeverbot verhängt.

Dort wo – selten genug – gefragt wurde, mußte jedoch die Antwort nicht immer zuungunsten der Eroberer ausfallen. Auf die Frage eines Jesuiten, weshalb

denn die Indios offensichtlich ohne Diskussion und ohne weitere „Beweise" den christlichen Glauben angenommen hätten, habe, so überliefert Acosta, ein angesehener Indio geantwortet: „Wir waren der Befehle unserer Götterbilder müde und unzufrieden geworden. Wir konnten einfach nicht mehr. Wir beschlossen, uns von diesem Gesetz zu trennen und ein anderes zu nehmen. Das Gesetz, das ihr uns gepredigt habt, schien uns keine Grausamkeiten zu enthalten und aufzuerlegen, und entsprach so ganz unseren Vorstellungen und Absichten. Auch war es so gerecht und gut, daß wir aus ihm das wahre Gesetz heraushörten. Und so haben wir mit vollem Wissen und Willen dieses Gesetz übernommen." [14] Wie befreiend mag es auch für die Totonaken gewesen sein, als sie es mit Hilfe von Cortés erstmals fertigbrachten, der Aztekenabordnung die zur Opferung geforderten 20 Jugendlichen zu verweigern.

Die Entdeckung ist Einordnung. Das Entdeckte wird wie ein Text aus gläubigem Herzen, wirtschaftlichem Kalkül, politischem Machtstreben, ehrlicher oder heuchlerischer Menschenfreundlichkeit und von der literarischen Bilderwelt her gelesen. Lange vermochte dieser „Text" sich nicht zu wehren: Die Indios erfahren, daß sie die Eroberer nicht mehr loswerden. Nach der Tötung der Bewohner von La Navidad, des Weihnachten 1492 im heutigen Haiti gegründeten Forts, gab es nur für einige Monate ein Aufatmen: Keine Spanier in Lateinamerika! Im November 1493 jedoch ist Kolumbus mit neuen Gefährten zurück.

Rückwirkungen und neue Entfernungen

Acosta überliefert die Klage der Indios an die Kirche: „Wenn du und vor allem deine Priester nur halb soviel Eifer zeigten wie die überlebenden Aztekengeistlichen in der Rückbekehrung zum alten Glauben, dann würden die Indios sehr gute Christen sein." Acosta versuchte in aller Klarsicht der Vergehen der ersten Zeit an eine neue „felix culpa" zu glauben: daß nämlich aus dem unlauteren Anfang sich ein reines Glaubensleben entfalten möge [15]. Eine solche Anfrage vernahm Europa kaum.

Dort ließ die sogenannte „Neue Welt" – von einem Kontinent ist noch nicht die Rede – eine Alte Welt entstehen, das bisherige Abendland. Die „Alte Welt" verstand es schnell, sich für diese Abwertung zu rächen. Nach einer Phase der Einordnung Amerikas als vierter Kontinent entstand die Europazentriertheit. Jerusalem verschwand aus dem Mittelpunkt, Europa nahm ihn ein.

Anfragen tauchten bald auf, etwa jene nach der Abstammung der Menschen Amerikas. Acosta lehnte die Theorie von einer zweiten Arche Noah ebenso ab wie die Verpflanzung von Menschen durch Engel à la Habakuk auf diesen Kontinent [16]. Geographische Themen künden sich an, die Abstammungslehre bildet sich keimhaft aus, an den biblischen Aussagen über den einen Stammvater wird

der Zweifel wachsen. Leben also doch von der Erbsünde nicht erfaßte Menschen? Wie stehen sie zu Christus? Beobachtet wird auch die andersgeartete Pflanzen- und Tierwelt. Warum gibt es sie nicht in Europa? Zoologie und Verhaltensforschung finden ihre Grundlegung.

Mit dem Gold, das nach Europa gelangt, wird die allerdings schon länger praktizierte kapitalistische Wirtschaftsform neuen Aufschwung erhalten. So sind Vorbereitungen für die Wirtschaftswissenschaft getroffen. Die Entdeckungen legen ferner den Grundstein für das moderne Völkerrecht und die Menschenrechtskataloge.

Daneben stehen die Versuche, sich weiterhin für die eigenen Belange der Entdeckungen zu bedienen. Es entwickelt sich die „Lehre" von der grundsätzlichen und nicht vorübergehenden Minderwertigkeit des Kontinents, bald allerdings nur noch seines Südens. Die Menschen seien füreinander unangepaßt und bleibend degeneriert[17]. Cornelius De Pauw (1739–1799) vertrat diese These[18]. Buffon (1707–1788) baute diese Theorie zu einer Zivilisationstheorie aus, deren Grundthese lautete, daß dort, wo die Natur zurückgeblieben ist, auch der Mensch sich nicht entwickeln könne[19]. Immanuel Kant bezog von hierher noch Stoff für seine „Anthropologie", Hegel fiel diesen Urteilen zum Opfer. Weniger ehrgeizig sind jene Forscher oder Missionare, die, wie der Jesuit Martin Dobrizhoffer (1718–1791), ohne böse Absicht von den Indios als Kindern sprechen, die allerdings unter liebe- und respektvoller Führung zur Menschlichkeit und perfekten Ausübung aller Künste gelangen[20].

Dagegen stand die Lehre vom „Guten Wilden", welche Rousseau, Bougainville und in gemäßigter Form auch Herder aus Lateinamerika herauslasen[21]. Herder faßte voller Zorn die Kolonialgeschichte zusammen: „Es ist der in sich gekrümmte Wurm, der uns häßlich vorkommt, weil wir ihn mit unserem Fuß zertreten haben." Die Menschen Lateinamerikas mußten in beiden Fällen zur Selbstbespiegelung Europas herhalten, sei es, um sich überhöht oder erniedrigt fühlen zu können, als einzig hochwertig oder als bedauerlicherweise herabgesunken. Besondere Erwähnung verdient jedoch der Jesuit Francisco Javier Clavijero (1731–1787)[22]. Wirkungsvoll trat er für die Indios ein und entkräftete die Behauptung der Minderwertigkeit. Indem er die Gleichwertigkeit der Menschen betonte, bahnte er den Weg zur Unabhängigkeit der spanischen Besitzungen und zur Beanspruchung von innerstaatlicher Freiheit und Gleichheit. Auch wo es gut gemeint ist, lebt Europas Gesellschaft nicht mit Lateinamerika, sondern mit Bildern von ihm.

Lateinamerika wiederum verstand sich von Europa her. Lima brüstete sich 1630, in seinen Mauern die Kirchenpracht Roms, den Handelsgeist Venedigs und die Weisheit Salamancas zu vereinigen. Das Cortés und Luther gemeinsame Geburtsjahr ließ Jeronimo de Mendiete unterstreichen, daß Lateinamerika an Gläubigen der Kirche dazugefügt habe, was sie an die Protestanten verlor.

Selbsterfahrung

Lateinamerika besann sich zunehmend auf seine Eigenart. Sich zu begreifen, fiel schwerer als zu erkennen, wer man denn nicht sei. Schon Alexander von Humboldt[23] berichtete von dem häufig gehörten Ruf: „I am not a Spaniard, I am an American!" Und Simon Bolivar schrieb in seinem Brief aus Jamaica 1815: „Wir sind weder Indios noch Europäer!" Die Einwanderung aus Asien, das gewaltsame Hineindrängen Europas, die brutale Zuführung der Afrikaner und die Mischung aller drei schufen eine eigene „Rasse"[24]. Man schätzt, daß in der Zeit der spanischen Herrschaft 400 000 Menschen aus der iberischen Halbinsel, aber acht Millionen Afrikaner nach Lateinamerika gelangten. Christen und Muslims, Herrscher und Künstler waren unter ihnen. Viele Spanier und Kreolen wurden in den ersten, prägendsten Lebensjahren von afrikanischen Haussklavinnen erzogen. Eigenständigkeit eroberten sich die Afrikaner auf Haiti, die Kreolen folgten in anderen Gebieten nach. Alle drei „Rassen" zusammen ließen eine neue Kultur entstehen.

Selbstbewußtsein sprach sich schon früh in den Aufständen aus, welche die Kolonialgeschichte wie ein roter Faden durchziehen. Der allererste Aufstand – Francisco Roldan auf Hispaniola 1498 – richtete sich gegen die Herrschaft der Kolumbusfamilie, gegen Vetternwirtschaft und Bedrückung durch Steuern. Millenaristische und Los-von-Spanien-Aufstände sind bis um 1800 eher selten: Die Erhebung von Taqui Ongo, der die alten Götter auferstehen lassen und die Spanier ins Meer stoßen wollte, ist zu nennen, oder der Aufstand von Tupac Amaru im letzten Stadium 1782 in Cuzco, oder der fast gleichzeitige Aufstand in La Paz des Tupac Amari, der bei dem Versuch, die Zustände der Vor-Inka-Zeit wiederherzustellen, Kreolen und Quetschas nicht verschonte. Häufiger ist der Aufruhr, um die Belastungen zu mildern und politische Selbständigkeit zu erlangen. So kämpfen die kreolischen „Communeros" um deutlichere Repräsentation und finanzielle Erleichterung und bald, nachdem all dies nicht gewährt wird, um ihre Unabhängigkeit. Lateinamerika ist nicht von außen befreit worden, sondern hat sich selbst die Fesseln abgenommen.

Die Streitigkeiten untereinander? Von Simon Bolivar bis hin zu dem 1978 unter Somoza ermordeten Journalisten Pedro Joaquin Chamorro reicht die Anklage an die eigenen Leute, daß Lateinamerika sich selbst unregierbar mache. Das 19. Jahrhundert, um nur von ihm zu sprechen, kennt den mörderischen Bruderkampf der zwei Städte Nicaraguas Leon und Granada, die „Violencia" Kolumbiens und die blutige Öffnung Paraguays. Wachsen die Kämpfe aber nicht auch aus dem Grund, daß man sich bereits zu nahe ist? Ließe sich hier nicht mit dem Friedensprozeß ansetzen?

„Amerika den Amerikanern" lautete die griffige Parole einer Politik, unter der es gelang, sich der europäischen Einmischung und Herrschaft weitgehend zu

entledigen. Wurde aber nicht schnell die Erfahrung gemacht, daß die Parole sich zu „Amerika den US-Amerikanern" wandelte? Indem die stärkste Macht innerhalb Amerikas Ansprüche erhob, wuchsen neue Abhängigkeiten. Sie drücken sich in den wirtschaftlichen Beziehungen und gelegentlich in militärischen Aktionen aus. Erinnert sei nur an die auffallenderen Aktionen wie die Besetzungen der Dominikanischen Republik 1916 bis 1924 und 1965 bis 1966, der Einmarsch 1847 in Mexiko, die jahrzehntelange Unterstützung der Somozafamilie in Nicaragua und die Finanzierung der Contras, die Aktionen gegen Grenada im Oktober 1983 und gegen Panama im Dezember 1989 etc. Dort, wo sich Selbständigkeit geregt hat, wie in der Contadora-Gruppe, welche die Staaten Kolumbien, Panama, Venezuela und Mexico umfaßte und sich ab 1983 für den Frieden in Zentralamerika einsetzte, begrüßte die Reagan-Administration zwar die Initiative, wußte sie aber mittels Interventionen der Staaten Costa Rica, Honduras und El Salvador zu sabotieren. Dies zeigt einmal mehr, daß Selbständigkeit nur über die Einigkeit der Staaten gelingen kann, wie auch eine Einigkeit im Innern des Staates unerläßliche Voraussetzung für den Fortschritt ist. Der Umgang mit Kuba wird bald zum Prüfstein werden. Und wie wird der Riese Brasilien sich bei größerer Manövrierfähigkeit mit den übrigen lateinamerikanischen Staaten verstehen? Werden sie sich mit ihren Grenzen zufriedengeben? Abbé de Padt sprach am Ende des 18. Jahrhunderts davon, daß der Südkontinent 15 bis 16 Nationen gut ertragen könne.

Brauchen wir einen lateinamerikanischen Nationalismus? fragte ein lateinamerikanisches Seminar vor etlichen Jahren[25]. Die Antwort werden vor allem die Führungskräfte der einzelnen Länder geben. Läßt sich das Selbstbewußtsein eines jeden Volkes so entwickeln, daß es dabei nicht in einen engstirnigen Nationalismus abgleitet, sondern die gemeinsame Einwirkungs- und Interpretationsgeschichte als verbindendes Baumaterial für eine Zukunft nimmt, zu welcher bleibend eine Passion gehört, aus der aber die Verpflichtung erwächst, selbstbewußt und solidarisch zu handeln? Sicherlich ist eine Einigung nötig, die niemanden bedrohen darf, aber stark genug ist, um die Selbständigkeit zu entwickeln und zu wahren, die Schweigenden sprechen zu lassen, und die die Eigenheiten im Verbund aller lateinamerikanischen und karibischen Staaten zur Entfaltung bringt. Wieviel sind den künftigen Führungseliten die ihnen anvertrauten Menschen wert? Wird Lateinamerika eine „Casa Tomada" bleiben, um die den politischen Zustand bezeichnende Erzählung von Julio Cortázar aufzugreifen? Werden fremde Kräfte das gemeinsame Haus wieder oder noch einmal besetzen? Oder wird es zur „Terra Nostra" werden, wie Carlos Fuentes Lateinamerika nannte, „Unsere Erde", wo der am 12. Oktober 1492 unterbliebene Widerspruch gegen alle Eindringlinge erhoben, wo dann aber auch durch den geeinten Willen aller Lateinamerikaner der Kontinent zum Erbe der gesamten Menschheit werden wird?

ANMERKUNGEN

[1] Briefe zur Weltgeschichte, hrsg. v. K. H. Peter (Stuttgart 1961) 75.
[2] 1550–1563; erste Publikation 1875; hrsg. v. L. Hanke u. M. Gimenez Fernandez (Madrid 1951) I, 39.
[3] Peter, a. a. O. 75. [4] Ebd. 72 [5] (Madrid 1954) 244–247.
[6] Las Casas, a. a. O. 22. [7] Peter, a. a. O. 74.
[8] F. de Vitoria, De Indis recenter inventis, hrsg. v. W. Schätzel (Tübingen 1952).
[9] J. G. Sepulveda, Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios.
[10] Venedig 1565 ital., 1572 span., 1573 lat., 1578 franz. publiziert. Ausführlichere Darstellung in: J.-P. Duviols, L'Amérique espagnole vue et rêvée (Paris 1985).
[11] Esprit des Lois (1748) X 3.
[12] History of Brazil, 13 Bde. (London 1810–1819).
[13] Peter, a. a. O. 75. [14] Acosta, a. a. O. 165. [15] Ebd. 204f., 246. [16] Ebd. 26–39.
[17] G. Kubler, Esthetic Reconstruction of Amerindian Art (New Haven 1991).
[18] Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires interéssants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine, 2 Bde. (Berlin 1768–1769).
[19] Histoire naturelle, générale et particulière (Paris 1749–1767, dt. 1750–1776).
[20] Geschichte der Abiponer (Wien 1783).
[21] J. J. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité (1755); L. A. de Bougainville, Voyage autour du monde (Paris 1771); J. G. Herder, Geschichte der Menschheit (ab 1784) VI 6.
[22] Historia antigua de Mexico (in Italien nach der Vertreibung 1767 verfaßt, 1779 beendet, 1780/1781 veröffentlicht).
[23] Bericht über die Reise durch Südamerika 1799–1804; D. A. Branding, The First America: The Spanish Monarchy, Greole Patriots and the Liberal State 1492–1867 (Cambridge 1991).
[24] M. Mörner, Race Mixture in the History of Latin America (Boston 1967).
[25] America Latina: Conciencia y Nación. Un nuevo enfoque sobre su tiempo y perspectiva (Caracas 1977).

Uwe Beck

Kirche und Öffentlichkeit

Anmerkungen zur Kölner Erklärung und zur römischen Theologeninstruktion

Öffentlichkeit wird in den modernen Gesellschaften grundlegend bestimmt durch die Medien der Massenkommunikation. Publizität und Öffentlichkeit sind dabei aufeinander bezogen, insofern Publizität „das Medium der Öffentlichkeit" ist, „das Medium nämlich, in dem sich öffentliche Interessen artikulieren und in dem die Tragfähigkeit handlungsorientierter Maßstäbe und Normen geprüft wird" [1]. Die Geschichte der Öffentlichkeit hat Jürgen Habermas geschrieben. Er zeigt dabei auf, wie sich im 18. Jahrhundert die grundlegenden Strukturen einer bürgerlichen Öffentlichkeit herausbilden konnten. Als ein eigener, von der privaten Sphäre geschiedener Bereich ist Öffentlichkeit im mittelalterlichen Europa nicht gegeben. Diese bürgerliche Öffentlichkeit beanspruchte dabei die bislang obrigkeitlich reglementierte Öffentlichkeit als eine öffentliche Gewalt selbst. Die Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftssystems machte eine Auseinandersetzung „über die allgemeinen Regeln des Verkehrs in der grundsätzlich privatisierten, aber öffentlich relevanten Sphäre des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit (erforderlich)". Das Medium dieser politischen Auseinandersetzung ist das „öffentliche Räsonnement", die öffentliche Diskussion [2].

Diese bürgerliche Öffentlichkeit bleibt zunächst ohne politische Relevanz. Die Entwicklung einer politischen Öffentlichkeit vollzieht sich als Umfunktionierung der mit Publikum und Diskussionsforen ausgestatteten (literarischen) Öffentlichkeit. Die bürgerliche Öffentlichkeit erlangt damit eine politische Dimension bzw. Funktion, „indem sich das kritische Räsonnement des Publikums der Privatleute der Regelung der Sphäre des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit zuwendet und diesen Bereich zu einer Sphäre der Kritik an der öffentlichen Gewalt macht" [3].

Medium (und zwar das vorzüglichste) dieser Kritik ist die Presse. Durch sie konnte sich öffentliche Meinung als kritische Instanz zu Krone und Parlament entwickeln. Doch beide, Presse und Öffentlichkeit, unterliegen einem strukturellen Wandel. Die bürgerliche Öffentlichkeit muß eine Wandlung vollziehen, wenn zusätzliche Bevölkerungsschichten, die nicht über Privatbesitz verfügen, Anteil an der Regelung öffentlicher Angelegenheiten erwerben. Diese Öffentlichkeit ist nicht mehr nur interessiert, sie vertritt auch Interessen. Die Gesellschaft selbst wird tendenziell pluralistisch.

Auch an der Presse ist ein Wandel dingfest zu machen. Als eine Funktion des räsonierenden Publikums blieb die Presse durchaus Institution dieses Publikums und insofern Gesinnungspresse. Mit der Etablierung des bürgerlichen Rechtsstaats wird diese Gesinnungspresse von ihrem polemischen Richtungsdruck befreit. Die Zeitung wird zum kommerziellen Betrieb: Die „Gesinnungspresse (wird) zur Geschäftspresse". Im Maß der kapitalistischen Kommerzialisierung wird die Zeitung – abhängig von Anzeigenkunden (Annoncengeschäft) und Verkauf (Abonnentengeschäft) – selbst manipulierbar, gerät somit in die Gefahr, zum „Einfallstor privilegierter Privatinteressen in der Öffentlichkeit" zu werden[4]. Diese privilegierte Öffentlichkeit hat freilich nichts mehr mit dem ursprünglichen Anspruch zu tun, potentiell alle zu beteiligen. Sie stellt – historisch betrachtet – eine Regression zur Arkan-Öffentlichkeit der Monarchie dar.

Dieser Strukturwandel verfestigt sich massiv in Verbänden und Parteien, die Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewinnen. Gesellschaftliche Gruppen übernehmen politische Funktionen. J. Habermas spricht von einer „Refeudalisierung der Öffentlichkeit", die von einer „eigentümlichen Entkräftigung ihrer kritischen Funktion geprägt (ist)"[5].

Um wieder zu Foren öffentlicher Kritik zu werden, fordert Habermas von allen Verbänden, Gruppen und Organisationen (Kirchen!), sich selbst den „Bedingungen der Publizität rücksichtslos" zu unterwerfen. Das heißt konkret: Innerhalb dieser Organisationen selbst muß das Prinzip der Öffentlichkeit gegeben sein, und zwar institutionell abgesichert. Staatliche Demokratie und Publizität korrespondieren mit gesellschaftlicher (verbandsinterner) Demokratie und Öffentlichkeit. Dies ist notwendig, „weil der Prozeß der Transformation gesellschaftlicher Macht in politische ebenso der Kritik und Kontrolle bedarf, wie die legitime Ausübung der politischen Gewalt über die Gesellschaft"[6].

Gelingt dieser Prozeß der verbandsinternen Demokratisierung nicht oder wird dieser gar unterbunden, dann degeneriert der Prozeß der Öffentlichkeit zur bloßen institutionellen Selbstrepräsentation. Im Zeitalter der Massenmedien und der Massenkommunikation wird dabei der einzelne zum bloßen Konsumenten entwürdigt und somit (erneut) entmündigt.

Kirche im Raum der massenmedialen Öffentlichkeit

Der Raum der massenmedialen Öffentlichkeit ist charakterisierbar durch seine strukturelle Offenheit. Gesellschaftliche Probleme werden darin öffentlich durch die unterschiedlichen Forderungen, sie zu lösen. Der Konsensus als Ergebnis der Suche nach Problemlösungen steht idealtypisch am Horizont. Das gesellschaftliche Klima ist geprägt von der Forderung nach Wahrheitssuche und der Hoffnung, diese durch die Beteiligung aller relevanten Gruppen auch zu finden. Au-

toritär vorgegebener Anspruch einzelner Gruppen, diese Wahrheit bereits zu besitzen, ist diesem Prozeß fremd. Sozialgruppen agieren „mit dem Gestus des Anbieters, nicht dem des Anweisers“ [7].

Auf dem Weg zu dieser Wahrheit liegen gesellschaftliche Teilwahrheiten, die als jeweiliger gesellschaftlicher Konsensus definiert werden können. Diese gesellschaftlichen Teilwahrheiten sind geprägt von Vorläufigkeit, Toleranz, Offenheit und Öffentlichkeit. Der Aufbau einer Sphäre des Geltens an sich ist diesem Prozeß fremd. „Das schließt keineswegs aus, daß in der pluralen Gesellschaft bestimmte Gruppen wie etwa die Kirchen einen unbedingten Anspruch vertreten. Aber im Konzert der offenen Kommunikation kann er nur als Angebot und Orientierungshilfe zum Tragen kommen.“ [8] Ein unernstes Mitspielen, ein einseitiges Inanspruchnehmen der Möglichkeiten des massenmedialen Prozesses als „willkommener Verkündigungsverstärker“ (U. Saxer) ist unstatthaft.

Dieser Magna Charta der neuzeitlichen Öffentlichkeit laufen die *Binnensttrukturen innerkirchlicher Kommunikation* zuwider, die nur von der theologischen Konzeption des kirchlichen Amtes her verständlich sind. Diese werden „unmittelbar auf die innerkirchliche Kommunikationsstruktur im Informations- und Meinungsbildungsprozeß übertragen“ [9]. Diese Strukturen kumulieren im jurisdiktionellen Primat sowie im unfehlbaren Lehramt des Papstes. Die Kommunikationsstrukturen (von oben nach unten) sind eindeutig und bedürfen keiner Explifikationen. Es ist erstaunlich, wie sich dennoch innerhalb der katholischen Kirche so etwas wie öffentliche Meinung begrifflich hat niederschlagen können. Der Ausdruck hat sogar lehramtliche Beachtung und Bestätigung gefunden in der klassischen Aussage von Papst Pius XII., daß die Kirche eine lebendige Körperschaft sei, „und es würde etwas in ihrem Leben fehlen, wenn in ihr die öffentliche Meinung fehlte – ein Fehlen, für das die Schuld auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele“ [10].

Öffentliche Meinung gibt es in der katholischen Kirche freilich nur begrifflich. Diese bildet sich stets von unten, was den dortigen monologischen Kommunikationsstrukturen widerstrebt. Folgerichtig blieb eine formaljuridische Festlegung einer öffentlichen Meinung in der Kirche auf dem Konzil aus, und auch die Neuformulierung des CIC aus dem Jahr 1983 beseitigt dieses Dilemma nicht.

Die Kölner Erklärung

Im Januar 1989 wurde in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen der Bundesrepublik die „Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und Theologieprofessoren vom Dreikönigsfest: Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“ veröffentlicht. Bis zum Erscheinungstag hatten 163 deutschsprachige Theologinnen und Theologen den Text unterschrieben[11].

Im Vorwort der Erklärung nennen die Unterzeichner drei Problemfelder, die sie aktiviert hatten: 1. Bischofssitze auf der ganzen Welt werden unter Mißachtung der Vorschläge der Ortskirchen besetzt. 2. Auf der ganzen Welt wird qualifizierten Theologinnen und Theologen – als Instrument der Disziplinierung – die kirchliche Lehrerlaubnis in vielen Fällen verweigert. 3. Neben der jurisdiktionellen wird die lehramtliche Kompetenz des Papstes in unzulänglicher Weise geltend zu machen versucht. Vielfach wurde und wird zudem befürchtet, daß die Lehre der Enzyklika „Humanae Vitae" dogmatisiert werden soll[12].

1. Reaktion des kirchlichen Lehramts

Schon vor der Veröffentlichung der Kölner Erklärung sollen offizielle Kirchenkreise ein Erscheinen zu verhindern versucht haben[13]. Der Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz reagierte schon am 26. Januar mit einer Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann[14]. Bischof Lehmann gesteht den Unterzeichnern zu, „viele schwierige Themen" aufzugreifen, die Erklärung insgesamt aber „wird ... der Sachlage durch die pauschale Darstellung nicht gerecht". Die deutschen Bischöfe „weisen die zahlreichen Unterstellungen gegen Papst Johannes Paul II. entschieden zurück". Insgesamt betont Lehmann, daß es legitim sei, „auch in der Kirche schwierige und strittige Fragen offen anzusprechen". Kritik an der Kirche habe es immer gegeben, es sei jedoch nicht hilfreich, „wenn dies in einseitig anklagender, Schuld zuweisender, Sachfragen verkürzender und plakativer Art einer öffentlichen ‚Erklärung' geschieht". Mit der Bitte an alle Lehrer der Theologie zu fairem und differenziertem Dialog endet die insgesamt zurückhaltend-mäßigende Erklärung.

Das sollte sich ändern. Für den Vatikan handelte es sich um einen „Fall von lokaler Bedeutung", und der Kurienkardinal Sebastiano Baggio bemerkte kurz und knapp: „Häretiker hat es immer gegeben, und offenbar gibt es sie heute noch." Kardinal Joseph Ratzinger erkannte in der Kölner Erklärung einen „Widerstand gegen die katholische Morallehre" und „eine Art Rebellion".

Die deutschen bzw. deutschsprachigen Bischöfe äußerten sich meist in ihren Bistumszeitungen zur Kölner Erklärung. Kardinal Joachim Meisner sprach vor Teilnehmern einer Marienwallfahrt von den Unterzeichnern als „Christen", die „vor lauter Hybris" jedes Maß verloren hätten und „die sich Theologieprofessoren nennen". Er verwies die Theologinnen und Theologen an die Gottesmutter Maria und deren „skandalfesten Glauben". Auf einer Pressekonferenz sprach Meisner von einer „Professorenschelte", von der er den Eindruck bekommen habe, sie geschehe von „außerhalb der Kirche". Kardinal Franz Hengsbach bedauerte, daß „Lehrer der Theologie klagend und anklagend über den Papst herfielen". In einem Brief an die Unterzeichner der Erklärung in seiner Diözese stellte der Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt fest: „Wer öffentlich als Professor der Theologie Lehren verkündet, die mit lehramtlichen Äu-

ßerungen unvereinbar sind, stellt sich außerhalb des Auftrages, der ihm vom Bischof erteilt ist." Zu der behaupteten Pflicht, auch öffentliche Kritik zu üben, wenn das kirchliche Amt seine Macht falsch gebrauche, meinte er:

„Abgesehen von der Denkweise, die aus dieser Äußerung spricht – die ich nicht für richtig ansehe –, halte ich auch Ihre behauptete Pflicht zur öffentlichen Kritik an Lehraussagen des Papstes und des bischöflichen Lehramtes für falsch. Eine öffentliche Erklärung und die Einschaltung der Medien gegen den Papst und Bischöfe läßt sich sicherlich nicht mit Aussagen und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils vereinbaren. Vom Konzil wird das Recht und gegebenenfalls die Pflicht, Bedenken und Kritik dem Papst und dem Bischof zu sagen und zu schreiben genannt. Eine öffentliche Kritik, wie Sie sie gewählt haben, fördert angesichts der bekannten Einstellungen der Medien heute die Einheit und das Leben der Kirche nicht."

Bischof Josef Stimpfle von Augsburg sprach in einem „Wort des Bischofs" von den Unterzeichnern als „falschen Propheten", zog einen bemerkenswerten historischen Vergleich und stellte sich schützend vor den Papst:

„Der Aufruhr, den eine Anzahl von Professoren der Theologie im Kirchenvolk und in der Gesellschaft gegen Papst Johannes Paul II. angezettelt haben, ist bereits mehr als 700 Jahre vor dem Kommen Jesu Christi durch den Propheten Micha zurückgewiesen worden." „Wenn Papst Johannes Paul II. in Ausübung des authentischen Lehramtes oder in der Ernennung von Bischöfen auf Widerstand stößt, so ist er niemand anderem als seinem Herrn Verantwortung schuldig, weshalb er auch keiner Verteidigung bedarf." [15]

In der Wiener Kirchenzeitung vom 5. Februar 1989 schrieb der damalige Weihbischof von Wien und heutige Bischof von St. Pölten, Kurt Krenn, an die Verfasser und Unterzeichner der Kölner Erklärung einen offenen Brief:

„Wenn die ‚Kölner Erklärung' davon spricht, daß der Papst versuche, seine lehramtliche Kompetenz in ‚unzulässiger Weise' geltend zu machen, so ist diese Äußerung ein Eingriff in das Lehramt des Papstes, für den keine Kompetenz der Theologieprofessoren besteht ... Es ist heute das große Problem der Theologie, daß sie sich oft von anderem als der Wahrheit abhängig gemacht hat. Mit vielen Kollegen weise ich Ihre Feststellung zurück, daß der Papst tut, was nicht seines Amtes ist. Für eine solche Aussage haben Sie keine Ursache und keine theologische oder kirchliche Legitimation." Eine Woche später erkannte Weihbischof Krenn in der Erklärung sogar eine „gewisse schismatische Tendenz".

In einer Art Sprachregelung versäumten es die deutschen Bischöfe nicht, sich grundsätzlich „dankbar" für ein „offenes Wort" zu zeigen, Bischof Stimpfle betonte die „Notwendigkeit der freien Rede" innerhalb der Kirche und meinte: „Zweifellos könne über alle in der Erklärung aufgeworfenen Fragen gesprochen werden." Es sei legitim, in der Kirche strittige Fragen offen anzusprechen, die Kritik erfolge allerdings „häufig zu pauschal". So äußerten sich – bis in die Begrifflichkeit hinein identisch – auch Bischof Lehmann in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz sowie Erzbischof Degenhardt.

2. Versuch einer Wertung

Formal betrachtet liegt bei der Kölner Erklärung die (kritische) Veröffentlichung von Binnenproblemen in der Kirche in einem Massenmedium (Zeitung) vor. Die Reaktionen des Lehramts lassen sich strukturieren und werten.

1. Die Besonderheit der Kölner Erklärung liegt nicht in der großen Anzahl der unterzeichnenden Professorinnen und Professoren begründet; auch gab es solche öffentlichen Stellungnahmen immer wieder[16]. Gänzlich neu hingegen ist die klare, direkte, öffentliche und auch polemische Klageführung gegen eine konkrete Person in der Kirche, nämlich gegen Papst Johannes Paul II. Die massiven Ausführungen gegen die Amtsführung des Papstes sind in der Tat eine neue Qualität in der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen Theologen und Lehramt.

2. Hans Joachim Dörger hat 1971 eine Typologie kirchlicher Reaktionen auf Öffentlichkeit und öffentliche Kritik erarbeitet und mit reichlich Material gefüllt[17]. Danach fühlen sich die Kirchen nach kritischen Äußerungen in Massenmedien verfolgt, mißverstanden, kompetenter, gefordert und dankbar. Diese Typologie findet sich in den Reaktionen auf die Kölner Erklärung strukturell bestätigt, das heißt, es liegt auch heute ein brauchbares Raster vor, mit unliebsamer Kritik „umzugehen". Auch in den öffentlichen Äußerungen auf die Kölner Erklärung fühlen sich der Papst bzw. die Bischöfe verfolgt (F. Hengsbach, J. Meisner, J.J. Degenhardt), mißverstanden (K. Lehmann), kompetenter (J. J. Degenhardt, K. Krenn), gefordert (K. Lehmann) und dankbar (alle). Den Bischöfen scheint zumindest klar zu sein, daß eine pauschale, öffentliche Zurückweisung von kritischen Äußerungen aus dem Binnenraum der Kirche heraus heute kaum mehr verstanden wird oder nachvollziehbar ist. Das Zugeständnis, „auch in der Kirche könne über alles geredet werden", sei „Kritik durchaus erlaubt", erweist sich als ein taktisches Zugeständnis, wenn im konkreten, aktuellen Fall rasch die Einschränkung erfolgt, daß darüber (!) eben nicht kontrovers diskutiert werden darf, und schon gar nicht öffentlich.

3. Dennoch wird in den Reaktionen auf die Kölner Erklärung der Versuch offenkundig, publizistisch auszugrenzen und zu „exkommunizieren". Die hier festzustellende mangelnde Fähigkeit, Kritik auszuhalten und angemessen auf sie reagieren, zeigt sich in der „Unfähigkeit zur Synthese"[18], als Ermangelung von „Pluralitätstoleranz", als Unfähigkeit, „die Vielfalt der Kirche nicht nur relativ angstfrei zu ertragen, sondern in ihr auch das Wirken des Geistes wahrnehmen zu können"[19]. Pluralität wird noch immer als bedrohlich empfunden, und dies trotz aller gegenteiliger Bekundung auf Tagungen katholischer Akademien.

4. Angemessener Umgang mit Kritik und Pluralität ist auch eine Frage der Identität, das heißt der Fähigkeit, die „aktuelle Situation unter Berücksichtigung des Erwartungshorizontes seiner Partner" zu interpretieren. Diese Fähigkeit nennt Lothar Krappmann „balancierende Identität"[20]. Mehr denn je wird heute auch von Bischöfen und Theologen diese Fähigkeit erwartet, um einerseits den komplizierter gewordenen innerkirchlichen Kommunikationsstrukturen gewachsen zu sein, andererseits aber auch den Sachkriterien einer Gesellschaft als Öffentlichkeit ohne Furcht, ohne blinde Anbiederei und ohne platte Inanspruchnahme begegnen zu können.

5. Die Reaktionen auf die Kölner Erklärung sind letztlich Auswuchs der monologisch strukturierten innerkirchlichen Kommunikation (als Identitätsproblem) und der noch immer unbewältigten Öffentlichkeit im Innern der Kirche und nach draußen. „Kommunikative Diakonie" als Programm und als Versuch der Kirche, im Raum der Öffentlichkeit auf institutionelle Selbstrepräsentation zu verzichten und Anwalt der Sprachlosen zu sein, bleibt ein Postulat[21].

Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen

Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte am 24. Mai 1990 eine „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen"[22]. In ihr wird versucht, „die Sendung der Theologie in der Kirche (zu erhellen)" (1). Im Zentrum der Instruktion steht die Diskussion der Frage, wie Theologinnen und Theologen bei Vorliegen einiger „abweichender Meinungen und Hypothesen" (27) und bei Dissens sich zu verhalten haben. Bei erster Problematik werden sie eine „vorzeitige Veröffentlichung vermeiden" (27) und „nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern vielmehr die verantwortliche Autorität ansprechen, denn durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung kann man nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen" (30).

Einen *Dissens* zur kirchlichen Lehre sieht die Glaubenskongregation im Tatbestand „jener öffentlichen Oppositionshaltung gegen das Lehramt der Kirche" vorliegen, die „gut von der Situation persönlicher Schwierigkeiten unterschieden werden (muß)" (32). Die Instruktion spricht dabei von „jenen Haltungen systematischer Opposition", der „Bildung von organisierten Gruppen" (32) in der Kirche. Dem Dissens der theologischen Gruppen und der Abweichung der theologischen Einzelmeinung wird die Sendung des Lehramts entgegengestellt. Diese Sendung besteht „in der Unterweisung des Evangeliums, im Wachen über seine Integrität und dadurch im Schutz des Glaubens des Volkes Gottes" (37). Gegen das Denken, die Kirche sei eine „politische Gesellschaft", pocht die Instruktion darauf: „Die Kirche (ist) ein Geheimnis der Gemeinschaft" (39). Als Conclusio faßt die Glaubenskongregation zusammen (31):

„Deswegen darf man auf sie (die Kirche) auch nicht schlicht und einfach Verhaltensmaßstäbe anwenden, die ihren Seinsgrund in der Natur der bürgerlichen Gesellschaft oder in den Regeln haben, nach denen eine Demokratie funktioniert. Noch weniger darf man die Beziehungen im Innern der Kirche nach der Mentalität der Welt, die sie umgibt, beurteilen (vgl. Röm 12,2). Von der mehrheitlichen Meinung das, was man zu denken und zu tun hat, ableiten zu wollen, gegen das Lehramt den Druck der öffentlichen Meinung einsetzen, den ‚Konsensus' der Theologen zum Hauptmaßstab machen oder den Anspruch erheben, der Theologe sei der prophetische Wortführer einer ‚Basis' oder autonomen Gemeinschaft, die damit die einzige Quelle der Wahrheit wäre, all das zeigt einen schwerwiegenden Verlust des Sinns für die Wahrheit und des Sinns für die Kirche."

1. Reaktionen

Die Instruktion hat einige zustimmende[23], aber auch heftig kritisierende Stimmen[24] ausgelöst. Dietmar Mieth kritisiert zum einen den in der Erklärung aufgebauten Gegensatz zwischen verlangter Loyalität und öffentlicher Diskussion von Problemen, zum anderen wird er bei der Begrifflichkeit der Instruktion („systematische Opposition", „Bildung von organisierten Gruppen") an das „Wörterbuch des Totalitarismus" erinnert.

Bedeutender als die Begrifflichkeit der Instruktion ist freilich der Umgang mit dem Begriffspaar Kirche und Öffentlichkeit. Es ist bezeichnend, daß das kirchliche Lehramt in dieser Frage an Altbewährtes erinnert werden muß: „Nun vollzieht sich Theologie als Wissenschaft wesentlich im Raum der Öffentlichkeit. Ohne Publikationen und öffentlichen Diskurs ist Theologie als solche unmöglich. Zu ihr gehört die Möglichkeit, wissenschaftliche, d. h. theologisch begründete Bedenken gegenüber Auslegungen und Verstehensweisen des Glaubens vorzutragen" (Peter Hünermann).

Die Möglichkeit zur öffentlichen Kritik schließt die Inanspruchnahme der Massenmedien auch durch aktual entstandene Gruppen (die dadurch nicht zu „organisierten Gruppen" werden) nicht aus, sondern ein. Die Bestreitung dieser Möglichkeit für die Theologen durch die Instruktion stellt eine fundamentale Verletzung des massenmedialen Kommunikationsprozesses dar, in dem die Kirche als gesellschaftliche Gruppe stehen will und die Theologie als Wissenschaft stehen muß. „Das gleiche Dokument, das den öffentlichen Dialog der Theologen über abweichende Meinungen verbietet, spricht mit diesen Theologen über die Zeitungen. ... Die Beanspruchung des Medienmonopols und die Bevorzugung der Kommunikation seitens der Glaubenskongregation sind ihrerseits schwere Verletzungen des ‚vertrauensvollen Dialoges'" (D. Mieth). Hier liegt eine „Instrumentalisierung der Öffentlichkeit" vor, zudem eine einseitige, die zurückgewiesen werden muß.

2. Versuch einer Wertung

1. Die Anmerkungen der Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen sind unter öffentlichkeitstheoretischen Aspekten zurückzuweisen. Die Beanspruchung eines Medienmonopols durch eine bestimmte Gruppe in einer Organisation ist dem massenmedialen Prozeß im hohen Maß fremd[25].

2. Wäre dem kirchlichen Lehramt an einer „kommunikativen Diakonie" gelegen, dann wäre es mitnichten seine Aufgabe, Kritik zu unterdrücken, sondern im Gegenteil für ein Forum öffentlicher Kritik einzutreten und Ausdrucksmöglichkeiten für „abweichende Theologen" zu garantieren.

3. Im öffentlichen Kommunikationsprozeß einen besonderen Status, einen Geheimnischarakter der Kirche zu bemühen, verbunden mit der Forderung nach Sonderbehandlung, ist illegitim[26]. Wer sich an diesem Prozeß als gesellschaftlich

relevante Gruppe beteiligt, tut dies nach den Sachkriterien dieses Prozesses. Ist die Kirche dazu nicht bereit, wird sie Kritik erwarten und ertragen müssen. Die Beanspruchung eines Medienmonopols jedenfalls wird nicht mehr akzeptiert. Im Gegenteil: Die mitunter übertrieben harte, polemische Kritik an ihr in den Massenmedien hat hier einen nachvollziehbaren Grund. Bischöfe und Theologen werden sich daran gewöhnen müssen, im Stimmenkonzert der Öffentlichkeit nur eine Stimme unter vielen anderen zu sein, die „die Welt" nicht schon deshalb bereit ist anzuhören, weil sie angeblich von einer anderen Welt her kommt.

4. Der Verzicht auf Öffentlichkeit bzw. das Verbot von Öffentlichkeit in einer Organisation ist gleichbedeutend mit der Verhinderung von Kritik und Kontrolle. Will die katholische Kirche nicht zu einer „Refeudalisierung der Öffentlichkeit" (J. Habermas) beitragen, dann ist eine Überprüfung ihres Öffentlichkeitsverständnisses in Theorie und Praxis dringend angezeigt.

ANMERKUNGEN

[1] W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit (Stuttgart 1973) 24.
[2] J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit (Darmstadt [17]1987) 42.
[3] D. Rothensee, Massenkommunikation und Verkündigung (Hamburg 1970) 5.
[4] J. Habermas, Strukturwandel 220, 222.
[5] Ders. in: Staat und Politik (Fischer-Lexikon) (Frankfurt 1967) 225. [6] Ders., Strukturwandel 248.
[7] U. Saxer, Massenkommunikation als Mittel christlicher Verkündigung, in: ComSoc 2 (1969) 115.
[8] A. Auer, Bausteine einer medialen Ethik, in: Ethik und Kommunikation, Fernsehbild und Wirklichkeit (Stuttgart 1981) 94.
[9] G. Deussen, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (München 1973) 227.
[10] HK 4 (1949/1950) 316; vgl. auch Communio et progressio, v. a. 115–117.
[11] Der vollständige Text z. B. in: FAZ 26. 1. 1989; HK 43 (1989) 127–129.
[12] So etwa P. Hünermann, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: HK 43 (1989) 132.
[13] N. Göttler, in: SZ 1. 3. 1989 [14] Alle Zitate, soweit nicht anders angegeben, aus KNA.
[15] Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg 5. 2. u. 12. 2. 1989.
[16] Vgl. z. B. die Erklärung von 33 Theologieprofessoren vom März 1971 „Wider die Resignation in der Kirche", in: HK 26 (1972) 230–232.
[17] H. J. Dörger, Theologie und Kirche in „Spiegel", „Zeit" und „Stern" (Neu-Isenburg 1971) 38–63.
[18] W. Huth, Die Bedeutung gläubiger und ideologischer Haltungen für die Wahl des Priesterberufes, in: ThG 23 (1980) 70.
[19] H. Stenger, Pluralitätstoleranz – Ein psychologischer Aspekt pastoraler Kompetenz, in: PthI 5 (1985) 294.
[20] L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität (Stuttgart 1975) 9, 70.
[21] Vgl. P. Düsterfeld, Kommunikative Diakonie, in: Funk-Korr. 13–14 (31. 3. 1988) 2–7.
[22] HK 44 (1990) 365–373; Verlautb. d. Ap. Stuhls 98 (Bonn 1990).
[23] Vgl. M. Seckler in: OR (D) 20 (1990) Nr. 42, 6; W. Kasper, ebd. Nr. 43, 6; G. Gottier, ebd. Nr. 47, 7–8.
[24] D. Mieth in: Orient. 54 (1990) 152f., 171–175; E. Klinger in: PuFo 19 (1990) Nr. 14, 18f.; P. Hünermann in: HK 44 (1990) 373–377; G. Stachel in: RpB 26 (1990) 3–14; H. Rolfes in: ComSoc 23 (1990) 207–216; P. Knauer, in dieser Zschr. 208 (1990) 661–675. Ein Teil dieser Beiträge in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion, hrsg. v. P. Hünermann u. D. Mieth (Frankfurt 1991).
[25] Vgl. S. Kampmann, Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild?, in: ComSoc 24 (1991) 284–302.
[26] Papst Johannes Paul II. sieht das etwas anders. Vgl. A. Steuer, „Publizistisches Apostolat?" Das Bild des (katholischen) Journalisten bei Johannes Paul II., ebd. 23 (1990) 261–275.

Herbert Schlögel OP

Kirchenbilder in der Moraltheologie

Kirchenbilder, ekklesiologische Aspekte sind in der Moraltheologie selten, und wenn sie eingebracht werden, dann werden sie meist beiläufig erwähnt. So hat die „Einführung in die Moraltheologie" von Franz Furger (Darmstadt 1988), die innerhalb des moraltheologischen Studiums zu den Standardwerken gehört, keinen ekklesiologischen Hinweis. Diese Feststellung gilt auch dann, wenn man die in immer neuen Etappen stattfindende Diskussion um die Kompetenz des Lehramts in Fragen des natürlichen Sittengesetzes hinzunimmt. Es ist nicht übertrieben, wenn hinzugefügt wird, daß diese Klärung die Moraltheologen mehr aus Pflicht denn aus Neigung durchgeführt haben. Als Indiz dafür mag gelten, daß sich keines der Referate auf den Kongressen der Moraltheologen seit Mitte der 60er Jahre ausdrücklich mit dieser Thematik befaßte und nur ein Referat mit der ekklesiologischen Fragestellung im engeren Sinn[1].

Es ist von den Moraltheologen immer wieder bedauert worden, daß in dieser Diskussion die Moraltheologen von den anderen Disziplinen (zu denken war an erster Stelle an die Fundamentaltheologie) zu wenig Unterstützung bekamen. Dennoch soll anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden, welche unmittelbare Wechselwirkung zwischen Kirchenbild und moraltheologischer Vorgehensweise besteht. Dabei tritt nicht die Lehramtsthematik in den Vordergrund, denn dadurch werden andere elementare ekklesiologische Hinweise eher verdeckt. Es sollen vielmehr gerade diese ekklesialen Aspekte hervorgehoben werden.

Gehören die Lehramtsthematik und die ekklesiologische Thematik zusammen? Handelt es sich nicht um zwei getrennte Gebiete? Das „Handbuch der Fundamentaltheologie" hat einen Band mit dem Titel „Traktat Kirche" (Freiburg 1986) und einen Band „Theologische Erkenntnislehre" (1988). Die Lehramtsthematik ist im letzten Band behandelt worden[2]. Auch in der Moraltheologie ist zum Teil diese Unterscheidung übernommen worden; so zum Beispiel in dem von Wilhelm Ernst herausgegebenen Band „Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie" (Würzburg 1989), in dem ein Beitrag „Normfindung in der Kirche" und ein anderer „Lehramt und Moral"[3] überschrieben sind.

Im Blick auf die Moraltheologie kann gesagt werden, daß dort die Lehramtsfrage oft ein verläßlicher Indikator für das ekklesiologische Verständnis ist, und insofern besteht hier ein enger Zusammenhang. An vier Beispielen soll die These von der unmittelbaren Wechselwirkung von moraltheologischem und ekklesiologischem Verständnis skizziert werden.

Kirche als mystischer Leib Christi und ihr Bezug zum Reich Gottes

Um den Übergang zur heutigen Problemlage zu skizzieren, ist es sinnvoll, auf ein moraltheologisches Werk zu verweisen, das an der Nahtstelle zum Zweiten Vatikanischen Konzil steht. Es ist das 1954 in erster und 1967 in achter Auflage erschienene Werk „Das Gesetz Christi" von Bernhard Häring[4]. „Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moraltheologie ist Christus. Das Gesetz des Christen ist kein anderes als Christus selber in Person ... Das christliche Leben darf nicht einseitig vom formulierten Gesetzeswort her verstanden werden, ja nicht einmal primär vom fordernden Willen Gottes her, sondern immer vom schenkenden Willen Gottes her ... Das christliche Leben ist Nachfolge Christi, aber nicht ein äußeres Nachahmen Christi, auch nicht nur ein äußeres Nachfolgen in Liebe und Gehorsam, sondern zuallererst Leben in Christus." Das Werk will einerseits die Tugendlehre stärker in den Blick nehmen, andererseits aber auch die Grenze des Gesetzes beachten. Es ist die Aufgabe des Christen, bei all seinem Handeln auch die Auswirkungen zu bedenken „auf die natürliche und übernatürliche Gemeinschaft, in der wir stehen und auf die nicht nur unsere einzelnen sittlichen Entscheidungen, sondern unser ganzes religiös-sittliches Sein ausstrahlt. Das Corpus Christi mysticum bringt uns diese Wahrheit zu vollem Bewußtsein." An verschiedenen Stellen charakterisiert Häring diesen Corpus Christi mysticum noch näher, so besonders, wenn er auf die Bedeutung der Sakramente für das religiös-sittliche Leben zu sprechen kommt. Hier spüren wir dann, daß wir am Vorabend des Konzils stehen, wenn Häring beim Bußsakrament den Gedanken der Wiederversöhnung einbringt, der im neuen Ordo Poenitentiae voll zur Geltung gekommen ist, ebenso beim Verständnis der Ehe als Ecclesiola. Weiter finden wir bei Häring eine ekklesiologische Formulierung zur Kirche, die ihre enge Beziehung zum Reich Gottes aussagt: „Die Kirche ist nicht einfachhin das Reich Gottes. Sie ist das ‚Quasi-Sakrament' des Reiches Gottes in dieser Weltzeit."[5] Dies ist ein Aspekt, der später in den Formulierungen der Kirche als „Ur-, Wurzel-, Grundsakrament" näher entfaltet wird.

Mit dem Bezug zum Reich Gottes nimmt Häring einen Gedanken auf, den Johann Stelzenberger in seinem Lehrbuch der Moraltheologie besonders herausgearbeitet hat[6]. Der Tübinger Moraltheologe hat die Kirche wesentlich auf die Basileia bezogen. Das entsprach ganz seinem Grundduktus, die Moraltheologie als Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes, wie Stelzenberger den Gedanken der Basileia übersetzt, darzustellen. Aufschlußreich im Vergleich zu Häring ist: Die Kirche wird bei ihm an keiner Stelle mit dem Bild vom Leib Christi charakterisiert, sondern sie weist auf die Basileia hin, und diese ist ihre sichtbare Gründungsform.

Der kurze Rückblick zeigt, daß es von der Konzeption der Moraltheologie abhängt, welches Bild der Kirche der Verfasser dann verdeutlichend einbringt. Hier

war es das Bild vom mystischen Leib Christi, das durch die Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) kirchlich ein besonderes Gewicht bekam, und die Beziehung zur Basileia, die stärker auf das biblische Fundament rekurrierte.

Das Zeugnis engagierter Christen

Wir machen jetzt einen Sprung in die 70er Jahre. Die Diskussion in der Moraltheologie ist zwar auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil, mehr aber noch von den enormen gesellschaftlichen Veränderungen geprägt. Denken wir nur daran, daß infolge des Wertewandels einige zentrale, in das individualethische Verhalten einschneidende Gesetze wie das Ehescheidungsrecht, der § 218 und andere geändert wurden. Innerkirchlich kristallisierte sich die Diskussion um die Enzyklika „Humanae vitae" (1968); aber ohne die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen wäre die Heftigkeit der Auseinandersetzung nicht verständlich. „Humanae vitae" war Anstoß zu einer intensiven Diskussion um Normbegründung und Normbildung in der Moraltheologie. Sie war eng verknüpft mit der Frage nach dem spezifisch Christlichen einer theologischen Ethik.

Dabei wurde sehr schnell klar, daß die in der allgemeinen Staatslehre zum erstenmal auftauchende soziologisch deskriptive Formel von der „normativen Kraft des Faktischen" keine brauchbare Ausgangsbasis war. Aus dem faktischen „ist" erwächst nicht unmittelbar ein normatives „sollen". „Was in Wahrheit vielmehr zu kritischer Überprüfung gegebener Normbestände führt, Stellungnahmen auslöst und Handlungsentschlüsse beeinflußt, die dann ihrerseits die normativen Strukturen einer gesellschaftlichen Handlungsrealität zu ändern vermögen, ist einzig und allein die einem tatsächlichen Verhalten jeweils innewohnende, von der Vernunft der handelnden Subjekte in ihrem sittlichen Selbstanspruch getragene Überzeugung, die auf soziale Anerkennung drängt."[7] Es geht also um die im Verhalten sich ausdrückende Überzeugung, daß das sittlich Richtige und Gute dadurch angemessen zum Ausdruck kommt. In diesem Zusammenhang sprechen Wilhelm Korff und Gerfried Hunold von der „normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen"[8].

In seiner Fundamentalmoral hat Franz Böckle diese Überlegungen in einen größeren ekklesiologischen Zusammenhang gestellt. Dabei ist zu beachten, daß es Böckle um eine normative Ethik geht. Böckle spricht von der Glaubenserfahrung der Gesamtkirche und davon, „daß zu der immer umfassenderen und praktisch gelebten Wahrheitsfindung alle Gläubigen gerufen und ermächtigt sind ... Es geht gerade bei der sittlichen Botschaft um eine zu lebende und letztlich auch in einem Leben aus dem Glauben zu verifizierende Wahrheit. Hier darf das Zeugnis engagierter Christen nicht überhört werden."[9] Dahinter steht die Überzeugung, daß bei der Lösung schwieriger Probleme und der Suche nach konkre-

ten Verhaltensnormen alle Glieder der Kirche um die richtige Antwort zu ringen haben. Auch hier hat das faktische Verhalten als solches keine direkte normative Kraft. Es muß vielmehr gefragt werden, welche Überzeugung hinter dem konkreten Verhalten steht. Daraus kann sich eine normative Kraft entwickeln.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß auch hier ein moraltheologischer Ansatz einer normativen Ethik mit der damit verbunden Normbegründung seine Überlegungen über die Normfindung nicht nur, aber auch ekklesiologisch begründet. Auch Böckle bezieht sich auf biblische Bilder, wenn er sehr deutlich die Basileia-Botschaft Jesu hervorhebt und auf die Kirche als Leib Christi zu sprechen kommt. Aber gegenüber den Bemühungen am Vorabend des Konzils wie bei Häring und Stelzenberger wird viel stärker auf das Zusammenwirken von Lehramt, Theologen und den anderen Gliedern des Gottesvolks hingewiesen. Gemeinsam soll nach Lösungen im ethischen Bereich Ausschau gehalten werden. Als Beispiel eines in diesem Sinn gelungen Dialogs in der Kirche weist Böckle auf den Beschluß der Gemeinsamen Synode „Ehe und Familie" (1975) hin.

Die Kirche als Ort geistlicher Erfahrung

1989 erschien die „Moraltheologische Methodenlehre" von Klaus Demmer[10]. Die normethische Grundsatzdebatte der 70er und teilweise der 80er Jahre ist zwar nicht definitiv beendet, aber andere Themen haben sich in den Vordergrund geschoben. Hier ist als erstes die Tugendethik zu nennen. Es ist das Verdienst von Dietmar Mieth, diese Sichtweise ins Bewußtsein gehoben und damit die Begrenztheit des normtheoretischen Ansatzes aufgezeigt zu haben[11].

Demmer sucht nun beide Ansätze zueinander in Beziehung zu setzen, indem er zuerst auf die theologalen Tugenden hinweist, die für die Moraltheologie konstitutiv sind. Die Moraltheologie muß dann die Brücke schlagen zwischen diesen Tugenden und den sogenannten Kardinaltugenden. „Gewiß ist die Tugendethik nicht imstande, die Normethik zu ersetzen; sie kann sie aber vertiefen." Im selben Zusammenhang wird auch von der Ergänzung der Normethik durch die Vorbildethik gesprochen. Damit ist gemeint, daß Modelle gelungenen Lebens, wie zum Beispiel die Viten von Heiligen, hier weitertradiert werden. Sie sind natürlich nicht in unmittelbarem Sinn normativ, aber sie liefern Beispiele, wie christliches Leben und Handeln aus dem Glauben möglich ist und gelingen kann. Auf diesem Hintergrund formuliert Demmer dann im Blick auf die Kirche: „Privilegierter Ort geistlicher Erfahrung ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Das teilt christlicher Sittlichkeit ihre kirchliche Dimension mit. Die Kirche ist Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft. Sie hält das Gedächtnis Jesu Christi gegenwärtig. Sie ist zugleich Verstehens- und Interpretationsgemeinschaft. Sie denkt in gemeinsamer Verantwortung über den Glauben und seine sittlichen

Konsequenzen nach. Das geschieht durch die einander abwechselnden geistesgeschichtlichen Herausforderungen hindurch. Die Kirche ist letztlich auch Bewährungs- und Solidargemeinschaft. Sittliche Standards werden entdeckt und in gemeinsamer Bewährung durchgesetzt." [12]

Gegenüber der vorherigen Sichtweise sehen wir, daß eine Weiterentwicklung der moraltheologischen Diskussion – hier der Ergänzung der Normethik durch eine Tugend- und Vorbildethik – Konsequenzen für das Kirchenverständnis hat. Demmer skizziert mit seinen Beschreibungen der Kirche als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft", als „Verstehens- und Interpretationsgemeinschaft" und als „Bewährungs- und Solidargemeinschaft" den ekklesialen Sitz der Moraltheologie. Er faßt diese Beschreibungen zusammen unter dem Gesichtspunkt: „Kirche als Ort geistlicher Erfahrung".

Und das Zweite Vatikanum?

Ohne hier ausführlich auf die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eingegegangen zu sein und ihre Bedeutung für das sittliche Handeln dargestellt zu haben [13], kann man in den Entwürfen von Böckle wie später von Demmer eine Interpretation dieser Ekklesiologie sehen. Dabei geht es Böckle mehr um das Problem der Normfindung und den Beitrag der Gemeinschaft der Gläubigen, während Demmer mit der Formulierung „Kirche als Ort geistlicher Erfahrung" die Moraltheologie auch ekklesiologisch verankert.

Die Diskussion über die Bedeutung der Ekklesiologie und damit über das Kirchenbild ist für die Moraltheologie keineswegs beendet. Ein Grund liegt sicher darin, daß in den Konzilstexten eine hierarchische Ekklesiologie und eine biblisch-patristisch geprägte erneuerte Communio-Ekklesiologie öfters nebeneinanderstehen. Auch die gesellschaftlichen Veränderungen seit der Konzilszeit sind zu berücksichtigen.

Als einen diskussionswürdigen Beitrag in diesem Zusammenhang ist auf den Aufsatz von Livio Melina „Kirchlichkeit und Moraltheologie" hinzuweisen. Der Unterschied zu den bisherigen Entwürfen liegt darin, daß die ekklesiologische Thematik hier *das* Thema ist, während sie bei den Gesamtdarstellungen selbstverständlich nur *ein* Gesichtspunkt unter vielen anderen ist. Der Aufsatz soll nicht im einzelnen vorgestellt werden. Wichtig sind die gnadentheologischen Hinweise, „daß der Freiheit des Menschen und seinem Handeln eine unentgeltliche Gabe Gottes absolut vorausgeht", und die Charakterisierung der Eucharistie als „Quelle der Kirche und des neuen Gebotes" [14].

Diskussionsbedürftig scheint mir dagegen die Argumentationsweise zu sein. Melina bezieht sich im Text nicht unmittelbar auf das Zweite Vatikanum, wendet sich mit seiner Kritik aber gegen Ansätze, die sich ihrerseits auf das Zweite Vati-

kanum berufen. Zwei Zitate sollen dies verdeutlichen: „Bedeutend werden die wichtigen, aber auch einseitigen ekklesiologischen Elemente des Volkes Gottes, das als sacramentum mundi durch die Geschichte pilgert." „Nur wenn man auf theologischer Ebene den Vorrang der Kirche als Mutter vor dem einzelnen Christen aufgrund ihres hierarchischen Wesenselementes anerkennt und in der Folge die Pädagogik des Sentire cum Ecclesia respektiert, sind die schweren Mißverständnisse zu vermeiden, welche ein demokratistischer Aufruf zur Koinonia in der christlichen Gemeinschaft – auch für die Moraltheologie – beinhaltet. In solchen mißverständlichen ekklesiologischen Entwürfen, die oft formal auf das konziliäre Thema des Volkes Gottes Bezug nehmen, ohne es adäquat zu interpretieren, hat der Geist, der ohne Unterschied allen verliehen ist, in der Dialektik zwischen einem (falsch verstandenden) Sensus fidelium und dem Lehramt zu wirken." [15]

Für die moraltheologische Diskussion wäre es hilfreich gewesen, der Autor hätte seinerseits in seiner Darlegung wie in seiner Kritik auf die Texte des Konzils und ihre Interpretation abgehoben. Gerade dieser Beitrag macht in seinem Verzicht eines direkten Bezugs auf das Zweite Vatikanum sichtbar, wie dringlich und unabgeschlossen die Diskussion über das Konzil und seine Rezeption ist.

Anhand der ersten drei Beispiele, die aus unterschiedlichen Jahrzehnten stammen, haben wir feststellen können, wie sehr moraltheologischer Ansatz und Kirchenbild einander wechselseitig bedingen. Der letzte Punkt weist darüber hinaus darauf hin, daß auch bei diesem Thema die Suche nach der Gestalt der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils und der heutigen ethischen Herausforderungen keineswegs abgeschlossen ist.

ANMERKUNGEN

[1] W. Breuning, Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft, in: Der ethische Kompromiß, hrsg. v. H. Weber (Freiburg 1984) 77–112. [2] A. Dulles, Lehramt und Unfehlbarkeit (153–178).

[3] Von B. Fraling (152–172) und J. Schuster (173–191).

[4] B. Häring, Das Gesetz Christi (Freiburg [1]1954, München [8]1967). [5] Ebd. (1. Aufl.) 39, 96f., 417, Anm. 42.

[6] J. Stelzenberger, Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes (Paderborn [1]1953, [2]1965).

[7] G. W. Hunold, Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkgesetzlichkeiten und Geltungsgründe, in: HchrE 1 (1978) 131.

[8] Ebd. 132 mit Verweis auf W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973) 139. [9] F. Böckle, Fundamentalmoral (München 1977) 323.

[10] K. Demmer. Moraltheologische Methodenlehre (Freiburg 1989).

[11] D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (Düsseldorf 1984). [12] K. Demmer, a. a. O. 102, 103.

[13] Vgl. dazu: H. Schlögel, Kirche und sittliches Handeln (Mainz 1981); ders., Kirche, in: Neues Lexikon der christl. Moral (1990) 364–372.

[14] L. Melina, Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral, in: IkaZ 20 (1991) 66, 70. [15] Ebd. 65, 78.

Albert Gerhards

„...der uns zu seinen Söhnen zählt"?

Zum Stand der Bemühungen um eine frauengerechte Liturgie

Die Dichte der politischen, gesellschaftlichen und militärischen Umwälzungen der vergangenen Monate und Jahre hat einige bis dahin bedeutende Themen des öffentlichen Interesses aus dem Blickfeld verbannt, so etwa die Situation der „armen Länder". Die derzeitige Ausländerproblematik zeigt, daß die Vernachlässigung solcher Themen folgenschwer sein kann. Dasselbe gilt meines Erachtens auch für die sogenannte Frauenfrage. Es ist zu vermuten, daß dieses derzeit zurückgedrängte Thema wiederkehren wird, dann möglicherweise aber unter ungünstigeren Bedingungen. In den letzten Jahren sind in bezug auf die Gleichstellung der Frauen ja durchaus Erfolge zu verzeichnen. Der Frauenbewegung ist es gelungen, sich so zu artikulieren, daß ein großer Teil der Männerwelt Verständnis für deren Belange zumindest signalisiert hat. Dies zeigt sich zum Beispiel in einem deutlicheren Bemühen um eine inklusive, das heißt die Welt der Frauen wahrnehmende und einschließende Sprache.

Doch ist die Gleichstellung von Frauen und Männern in den verschiedenen Bereichen unserer Gesellschaft unterschiedlich weit gediehen. Die Kirchen gehören bekanntlich nicht zu den Vorreitern. Während sich in der evangelischen Kirche immerhin auch die letzte Landeskirche zur Einführung der Frauenordination entschlossen hat, ist dieses Thema in katholischen Kreisen nach wie vor tabuisiert. Auch unterhalb dieser Fragestellung gilt: Frauen haben es in der römisch-katholischen Kirche nach wie vor außerordentlich schwer, in leitende Stellungen zu kommen. Die Streitigkeiten um die Besetzung von Professorenstellen durch Frauen geben darüber Aufschluß. Dabei machen die Studentinnen inzwischen einen erheblichen Teil der Studierenden an katholisch-theologischen Fakultäten aus. Es erscheint daher sinnvoll, ja notwendig, daß die Fakultäten innerkirchlich hier eine Vorreiterrolle übernehmen. Mittelfristig ist die Errichtung von Lehrstühlen für theologische Frauenforschung ein wichtiger Beitrag auf diesem Gebiet. Die katholisch-theologische Fakultät Bonn darf als erste Fakultät einen Erfolg im Bemühen um die Errichtung einer solchen Professur verzeichnen.

Es wäre freilich fatal, wenn die Institutionalisierung von solchen Stellen das Ende konzertierter Anstrengung für die volle Integration der Frauen in Lehre und Leben der Kirche bedeutete. Wohl jede im kirchlichen Raum tätige Frau – ob an der sogenannten Basis, in der Verwaltung oder in der Lehre – kennt die

vielen bewußten und unbewußten Zurücksetzungen derer, denen innerkirchlich das doppelte Stigma angelastet wird, dem Laienstand anzugehören und obendrein kein Mann zu sein. Nicht zuletzt haben die vielen ehrenamtlich tätigen Frauen (ohne deren Einsatz das kirchliche Leben wohl schnell zusammenbrechen würde) unter diesem „Stigma" zu leiden.

Gottlob bahnt sich vielerorts eine größere Sensibilität für die Belange der Frauen an. Diese Sensibilität legt aber oft erst das Ausmaß der „Marginalisierung" der Frauen und ihrer Interessen offen. Es kommt also zunächst einmal darauf an, daß Frauen und Männer ihre Wahrnehmung für diese Fragen schärfen. Dies ist im kirchlichen Bereich besonders dringlich, da hier die Beschwichtigung durch die „Brüderlichkeitseuphorie" der kirchlichen Bewegungen vor dem Zweiten Weltkrieg voll durchgeschlagen war. Die „Verbrüderung" der Frauen täuschte über die Tatsache hinweg, daß diese nicht in ihrer Eigenständigkeit wahrgenommen und akzeptiert wurden, sondern nur insofern, als sie sich der männlichen Dominanz zu- und unterordneten. Die Situation der Frauen innerhalb der kirchlichen Bewegungen (Jugend-, Ökumene-, Liturgiebewegung) erweist sich als ein wichtiges Aufgabenfeld theologischer Frauenforschung[1].

Auf dem Weg zu einer „menschen-gerechten Liturgie"

In der umfangreichen Literatur zur feministischen Theologie und zur theologischen Frauenforschung fällt die weitgehende Abstinenz in bezug auf liturgiewissenschaftliche Themen auf. Diese steht im krassen Gegensatz zu den zahlreichen Publikationen mit liturgischen Texten und Gottesdienstmodellen sowie Reflexionen über die liturgische Praxis von Frauen. So entfaltet sich in Pfarreien, Akademien und freien Gruppierungen eine neue Liturgie von Frauen mit zum Teil revolutionär neuen verbalen und nonverbalen Ausdrucksgestalten. Das Spektrum ist außerordentlich breit. Es reicht von dezidiert feministischen, auf eine neue Weise exklusiven Liturgien bis hin zu Vorschlägen für eine in jeder Hinsicht integrative gemeindliche Liturgie. Integrativ heißt hier: alle teilnehmenden Subjekte einbeziehend, und zwar in ihrer gesamten geistig-emotional-leiblichen Ausdrucksfähigkeit. In diesem Fall handelt es sich um einen entscheidenden Beitrag zur Erlangung einer Gottesdienstkultur, die mit dem Volk-Gottes-Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils endlich ernst macht. Das „Hochamt" des 21. Jahrhunderts wäre dann nicht mehr die klassische levitierte Klerikerliturgie, sondern der Frauen-, Kinder-, Jugend-, Alten-, Ausländer-, also menschen-gerechte Gottesdienst.

Um auf diesem Weg weiterzukommen, bedarf es neben den praktischen Bemühungen auch einer verstärkten wissenschaftlichen Befassung mit der Materie. So ist bei der Frage nach einer frauengerechten Liturgie zu untersuchen, ob und

wieweit Liturgie in der Vergangenheit frauengerecht oder nicht frauengerecht war. In vielen Publikationen wird geschichtliches Material unzulässig nach heutigen Kriterien beurteilt. Historische Untersuchungen können zudem das Spektrum der Fragestellung für heute abstecken helfen. Es läßt sich zeigen, daß Frauen in der Vergangenheit mitunter einen größeren Spielraum hatten, als uns heute bekannt ist. Andererseits ziehen sich Linien der Zurückstellung und Marginalisierung von Frauen durch die ganze Kirchen- und Liturgiegeschichte hindurch. Solche historischen Untersuchungen sind mehr als eine akademische Fingerübung. Sie geben Kriterien der Beurteilung und den Verständnishorizont für die heutige Situation her.

Die gegenwärtige Situation ist auf verschiedenen Ebenen zu reflektieren. Zum einen geht es um die in den offiziellen liturgischen Büchern und Dokumenten festgeschriebene Substanz der römisch-katholischen Liturgie. Diese ist freilich, wie die Geschichte der nachkonziliaren Liturgiereform zeigt, ständig im Fluß. Sowohl in Rom als auch in den einzelnen Sprachgebieten werden die liturgischen Bücher immer weiter fortgeschrieben. Die derzeitigen Bücher lassen sich also als Stationen auf einem Weg verstehen, den es zu lenken gilt. Läßt sich zum Beispiel im Meßbuch von 1975 das Bestreben feststellen, die „Schwestern im Glauben" einzubeziehen, so wird man bei genauerer Prüfung das Steckenbleiben auf halbem Weg bedauern müssen. Eine anstehende Revision hat den Stab aufzunehmen und weiterzutragen.

Neben den offiziellen Dokumenten sind freilich andere literarische und nichtliterarische Materialien einzubeziehen, um, soweit es geht, die Gesamtwirklichkeit gefeierter Liturgie in den Blick zu bekommen. So gibt es etwa im Bereich des neuen geistlichen Lieds eine Weiterentwicklung, die auch für die offizielle Liturgie der Zukunft (zum Beispiel für ein neues „Gotteslob") von Belang sein könnte. Erfahrungsberichte, Videoaufzeichnungen von Frauengottesdiensten usw. sind ebenfalls von Interesse. Es geht um Fragen der Erfahrung und Nutzung eines konkreten Raums, um Kleidung im Gottesdienst, um neue Zeichen und Symbole usw. Um all diese disparaten und unterschiedlich gewichteten Zeugnisse zu sichten und zu ordnen, bedarf es noch größerer Anstrengungen.

Liturgie und Frauenfrage

Ein erster Schritt in Richtung auf die anstehende liturgiewissenschaftliche Aufarbeitung der Frauenfrage unternimmt der Band „Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht"[2]. In dreißig Beiträgen unterschiedlicher Art und Gewichtung wird das oben skizzierte Programm einer ersten Sondierung des Feldes vorgenommen. Dies kann freilich nur punktuell an exemplarischen Beispielen geschehen. Es handelt sich also mehr um

den Entwurf eines großangelegten Arbeitsprogramms, das in vielen Einzelstudien erst noch zu bewältigen ist.

In dem Sammelband wurde keine Systematik angestrebt, vor allem im historischen Teil ergaben sich die Beiträge teilweise aus vorhandenen Schwerpunkten der Autorinnen und Autoren. Man hätte auch andere Beispiele wählen können. Doch ergibt sich gerade in dieser Zufälligkeit ein interessantes Spektrum von Fragestellungen, die zusammengenommen die Konturen weiterer Forschungsarbeit aufzeigen. Einige der Beiträge präsentieren bereits neue Forschungsergebnisse, andere fassen den Status quaestionis zusammen und weisen die Richtung künftiger Forschungsarbeit auf. Wenn im folgenden die einzelnen Beiträge unter einem bestimmten Gesichtpunkt genannt werden, so erschöpft sich die Aussage natürlich nicht in diesem einen Punkt. Vielmehr soll deutlich werden, welch unterschiedliche Perspektiven zusammenkommen.

Historische Streiflichter

Die fundamentale Frage des komplementären Gottesbilds, wie sie von der feministischen Theologie aufgeworfen wird, erhält im ersten Beitrag von Gabriele Winkler eine solide geschichtliche Dimension: „Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen." Die Verfasserin zeigt an syrischen und armenischen Beispielen, daß die Wiedererlangung eines integrativen, die weiblichen Dimensionen einbeziehenden Gottesbilds dann leichter gelingt, wenn man die ausgegrenzten altorientalischen Quellen einbezieht und fruchtbar macht. Im Zeitraum der Alten Kirche bewegen sich großenteils auch die beiden folgenden Beiträge über den Diakonat der Frau. Dirk Ansorge referiert den gegenwärtigen Forschungsstand und weitet die Fragestellung auf eine systematische Betrachtung aus. Es zeigt sich, daß hier Entwicklungsmöglichkeiten liegen, die sich aus dem historischen Befund allein nicht ergeben. Merkwürdigerweise ist bei uns kaum bekannt, daß der Diakonat der Frau in orientalischen Kirchen bis in die Gegenwart hinein Tradition hat. So schreibt Kristin Arat über die „Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche". Freilich darf nicht übersehen werden, daß unser Verständnis vom Diakonat weit über das der orientalischen Kirchen hinausgeht. Deshalb schließt die Verfasserin: „Die lateinische Frau hat das Amt, die armenische die Weihe" (75).

Auch ohne direkte Teilhabe am Weiheordo ist die Frau in der Vergangenheit nicht immer nur Objekt der Liturgie gewesen. Vor allem im Mittelalter gab es außerordentlich große Freiräume für Frauen, allerdings vornehmlich für adelige Ordensfrauen. Gisela Muschiol schreibt über die Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen „regulae ad virgines". Es handelt sich bei die-

sem Forschungsbeitrag um ein Nebenprodukt einer umfangreicheren Dissertation, die das Bild der frühen mittelalterlichen Ordensfrau korrigiert. Die Klöster waren so selbständig, daß sie nur selten den Dienst der Priester oder „normaler" Diakone in Anspruch nahmen. Freilich läßt sich aus den Quellen schwer ermessen, wieweit der Einfluß der Frauen unabhängig von den herausragenden Persönlichkeiten ging. Zu diesen zählt mit Sicherheit Hildegard von Bingen, über deren kirchenmusikalische Qualität Agnes Steinmetz referiert: „Hildegard von Bingen als Schöpferin liturgischer Gesänge". Erst in jüngerer Zeit wird die Qualität dieser Schöpfungen, vor allem des Ordo virtutum, erkannt. Wenn hier tatsächlich eine neue Individualität zum Durchbruch kommt, ist die gängige Musikgeschichtsschreibung dahingehend zu korrigieren, daß nicht Perotin als erster Komponist zu gelten hat, sondern noch vor ihm Hildegard als erste Komponistin. Ob Hildegard hier jedoch in ihrer Zeit einmalig dasteht, bedürfte wohl noch weitergehender Untersuchungen. Frauen sind im Mittelalter unter anderem als Stifterinnen liturgischer Handschriften in Erscheinung getreten, wie Verena Kessel in ihrem Beitrag aus kunstgeschichtlicher Perspektive ausführt. Ob und wieweit sich durch den Einfluß der Auftraggeberinnen eine spezifisch weibliche Ikonographie entfalten konnte, bleibt ebenfalls weiteren Forschungen vorbehalten. Bekannt ist jedenfalls wiederum der Einfluß von Hildegard auf die Illuminierung ihrer Visionen.

Ein anschauliches Bild von der mitunter außerordentlich starken Beteiligung von Frauen in der spätmittelalterlichen Liturgie zeichnet Anna Ulrich unter Bezugnahme auf den Essener Liber ordinarius. Es ist zugleich eine Erinnerung an den weithin vergessenen Stand der Kanonissen in der Kirche. Solche Beispiele könnten freilich darüber hinwegtäuschen, daß die weibliche Spiritualität insgesamt eher am Rand der offiziellen Liturgie angesiedelt war. Von daher ist es von Bedeutung, daß einige Beiträge sich mit der frömmigkeitsgeschichtlichen Wirkung zeitgenössischer Liturgie auf Frauen befassen. Zu diesen Beiträgen zählen „Das Yolanda-Epos (um 1290) als frömmigkeitsgeschichtliches Zeugnis" von Andreas Heinz sowie „Gott erfahren. Zum Liturgieverständnis Teresas von Avila" von Gemma Hinricher. Erst aus solchen biographisch orientierten Arbeiten läßt sich mosaikartig ein Bild von der Situation der Frauen in der mittelalterlichen Liturgie zusammensetzen.

Neben dem überraschend differenzierten Bild ist zu beachten, daß es durchgängige Perspektiven der Minderbewertung der Frau gibt. Franz Kohlschein befaßt sich mit der Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau: „Das weiterwirkende Motiv für eine zwiespältige Situation?" Die Hintanstellung der Frauen ändert sich auch nicht wesentlich in den Kirchen der Reformation, wie Karl-Heinrich Bieritz in seinem Beitrag über den reformatorischen Gottesdienst und die Rolle der Frau „Die weyber nach den mennern" nachweist. Eine Gleichordnung von Mann und Frau lag freilich noch nicht in der Perspektive der Zeit.

Solche Gedanken begegnen uns erst im Zusammenhang mit Aufklärung und Französischer Revolution, wie der Verfasser in seinem Beitrag über „Rituale der Revolution und die Frauen" aufweist. Doch blieben diese Versuche zunächst noch Episode.

Daß wir im Umgang mit frauenspezifischen Elementen in der Liturgie seit der Aufklärung noch nicht viel weitergekommen sind, zeigen einige Beiträge, die sich mit dem Kirchenlied befassen: Hermann Kurzke, „Notizen zum Marienlied", und Geoffrey Wainwright, „Catherine Winkworth – ‚Königin der Übersetzerinnen' deutscher Kirchenlieder". Führt Winkworth deutsche Kirchenlieder vor allem der reformatorischen Zeit in ein vom Pietismus geprägtes England ein, so schätzt sie daran vor allem die „Männlichkeit", die sich von der Sentimentalität der pietistischen Lieder absetzt. Gerade diese Kategorie läßt sich auf katholische Marienlieder aber nicht anwenden. Die einzigartige Produktivität auf diesem Sektor war an Bedingungen geknüpft, die heute alle tabuisiert sind: die theologisch erledigte Metaphorik der weiblichen Göttin, die demokratisch erledigte feudale Metaphorik der hohen Frau, die psychoanalytisch erledigte Metaphorik der großen Mutter sowie die moralisch erledigte Metaphorik der süßen Geliebten. Hier stellt sich die Frage, wo denn die Identifikationsmuster von heutigen Frauen in der Liturgie liegen. Dieser Frage geht der Beitrag von Marlies Lehnertz an einem zunächst überraschenden, dann sich aber als äußerst fruchtbar erweisenden Sujet nach: „Frau und Liturgie bei Böll". Tatsächlich lassen sich in Auseinandersetzung mit dem Werk Heinrich Bölls Aspekte einer frauen-, das heißt menschengerechten Liturgie eruieren.

Der geschichtlich orientierte Teil des Bandes wird abgeschlossen durch den Beitrag von Klemens Richter, „Die Frau in der jüdischen Hausliturgie". Es erschien sinnvoll, am Ende des Durchblicks wieder gewissermaßen zum Anfang zurückzukehren. Dabei erweist sich das Bild im heutigen Judentum als äußerst differenziert. Die klassische Rollenzuweisung der Frau als „Priesterin des Hauses" wird heute, zumindest im Reformjudentum, nicht mehr exklusiv aufrechterhalten. Auffällig ist in jedem Fall der wenig dogmatische Umgang mit den die Frauen betreffenden Fragen, der durchaus als Vorbild für den Umgang innerhalb der katholischen Kirche dienen könnte.

Eine erste Bestandsaufnahme

Nach den historischen Aspekten erfolgt im genannten Band eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen, vor allem der römisch-katholischen Liturgie. Auch diese kann nur punktuell erfolgen, wenn auch zentrale Teile der offiziellen Liturgie zumindest vertreten sind. Balthasar Fischer eröffnet den Teil mit einem Beitrag über „‚Inklusive Sprache' im Gottesdienst. Eine berechtigte Forderung?"

Diese Frage kann in gewisser Weise als hermeneutischer Schlüssel des ganzen zweiten Teils verstanden werden. Die Aufgabe, für inklusive Sprache zu sorgen, „ist dringend und sollte nicht mehr länger aufgeschoben werden" (366). Einen anderen zentralen, die Stellung der Frau als Subjekt betreffenden Aspekt behandelt der Kirchenrechtler Klaus Lüdicke: „Die Stellung der Frau in der Liturgie nach geltendem Kirchenrecht". Die gegenwärtige Lage stellt sich zwiespältig dar: Trotz der grundsätzlichen Gleichstellung von Mann und Frau nach Can. 208 bleibt es bei den bekannten Verweigerungen gegenüber Frauen, von denen einige, zum Beispiel die der Ministranz, kein kirchenrechtliches Fundament beanspruchen können.

Die dreizehn Beiträge des zweiten Hauptteils unter der Überschrift „Bestandsaufnahme" befassen sich vorwiegend mit den offiziellen Büchern der derzeitigen römisch-katholischen Liturgie im deutschen Sprachgebiet. Teresa Berger legt eine Durchsicht des katholischen Gebet- und Gesangbuchs Gotteslob von 1975 vor, Birgit Janetzky untersucht das erneuerte Lektionar unter frauenrelevanten Gesichtspunkten, Irmgard Pahl trägt Aspekte des Frauenbilds in den Meßformularen der Heiligenfeste zusammen. Annette Albert-Zerlik und Hansjakob Becker äußern sich zu Frauenfragen im Trauungsritus, Gabriele Konetzny befaßt sich mit der Jungfrauenweihe und Winfried Haunerland mit der Collectio missarum de beata Maria virgine.

Nicht zufällig beginnt die Reihe dieser Beiträge mit der Untersuchung des Gebet- und Gesangbuchs Gotteslob, „handelt es sich doch beim Gotteslob um das eigentliche liturgische Rollenbuch der Gemeinde" (385). Vor allem an Liedern macht sich Kritik am kirchlichen Reden in bezug auf Frauen fest, was nicht verwundern kann, da die Lieder Äußerungen der Gemeinde, also auch der Frauen sind. Der Beitrag kommt zu der Folgerung, daß das Gotteslob zu revidieren ist, damit es auch ein Gotteslob der Frauen wird. Dies gilt für viele andere Bereiche der gegenwärtigen Liturgie. So zeigt der Beitrag über das erneuerte Lektionar, daß trotz der bereits erfolgten Revision eine neue auch unter frauenrelevanten Aspekten unausweichlich ist. Nichts anderes gilt für das Meßbuch von 1975, dessen Texte sowohl hinsichtlich der Sprache als auch hinsichtlich der Inhalte einer Revision dringend bedürfen. Diese ist freilich bereits im Gang. Auch der Trauungsritus ist in vielen Zügen noch stark vom althergebrachten Bild der Entmündigung der Frau geprägt. Eine erneuerte Ausgabe liegt schon zur Approbation vor. Besonderes Interesse verdient in unserem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit der Jungfrauenweihe, insofern es sich hier um eine allein auf Frauen bezogene Liturgie handelt. Diese ist grundsätzlich auch für nicht ordensgebundene Frauen wieder eingeführt worden. Einen Sonderfall stellt in anderer Hinsicht die erst unlängst in deutscher Übersetzung erschienene Sammlung von Marienmessen dar. Diese sind als zusätzliches Angebot zu dem im Meßbuch enthaltenen Bestand zu sehen. Da es sich um eine höchst heterogene, aus aller Welt

zusammengetragene Sammlung handelt, kommen in ihr auch unterschiedlichste Aspekte des Marien- und allgemeiner des Frauenbilds zum Vorschein. So bietet diese zunächst eher in das konservative Lager verweisende Sammlung neben vielen traditionellen und mitunter fragwürdigen Texten durchaus auch ein kritisches Potential gegenüber dem traditionellen Marien- und Frauenbild der Liturgie.

Die anderen Beiträge diese Teils haben insofern bereits prospektiven Charakter, als sie am Rand oder außerhalb der offiziellen Liturgie angesiedelte Formen oder Elemente des Gottesdienstes betrachten. Bernhard Einig schreibt über „Brüderlichkeit" und „Schwesterlichkeit" im neuen geistlichen Lied. Die Analyse des erstaunlich großen Bestands zeigt, daß hier in bezug auf integrative Sprache durchaus Entwicklungslinien liegen, die für ein künftiges „Gotteslob" fruchtbar gemacht werden könnten. Die letzten Beiträge dieses Abschnitts behandeln die aktive Rolle von Frauen im Bereich der Liturgie. Anneliese Knippenkötter schreibt über den Weltgebetstag der Frauen, der in bezug auf die Subjektwerdung von Frauen im gottesdienstlichen Bereich nicht zu überschätzen ist. Daran schließt sich ein Erfahrungsbericht von Getrud Jansen über die Leitung des Gottesdienstes durch Frauen an. Es zeigt sich, daß auf diesem Gebiet in einigen Diözesen bereits Pionierarbeit geleistet wird. Homiletische Beobachtungen zu Predigten von Frauen im nordamerikanischen Raum steuert Carol M. Noren bei. Es mag bezeichnend sein, daß ein solcher Beitrag aus dem nordamerikanischen Bereich kommt, in dem die Frau als Liturgin längst zum alltäglichen Bild gehört. Am Ende rundet Albrecht Greule mit seinem Beitrag „Frauengottesdienste, feministische Liturgien und integrative Sprache" den mit dem Beitrag von Balthasar Fischer begonnenen Bogen über inklusive Sprache im Gottesdienst ab. Anhand einiger Sammlungen mit Frauengottesdiensten bzw. feministischen Liturgien (die Eigenart der Erstellung eines solchen Sammelbands bringt es mit sich, daß neueste Beispiele nicht mehr berücksichtigt werden konnten) werden aus der Sicht des Sprachwissenschaftlers Grundzüge für eine integrative Sprache als Teil der liturgischen Sprachkultur aufgezeichnet, die weit über die herangezogenen Beispiele hinaus Geltung haben.

Den gesamten Band schließt unter der Generalüberschrift „Zukunftsperspektiven" der Beitrag des für die Frauenseelsorge in Deutschland zuständigen Speyerer Weihbischofs Ernst Gutting ab: „Theologisch-anthropologische Perspektiven für eine ‚frauengerechte' Liturgie". Der Beitrag spiegelt das jahrelange Bemühen des Bischofs um innerkirchliche Akzeptanz der Frauenfrage wider, das ihm unter seinen Bischofskollegen manches Unverständnis, ja sogar Anfeindungen eingebracht hat. Ausgesprochen versöhnlich ist der Tenor dieses Beitrags, dem es nicht um die weitere Polarisierung, sondern um ganzheitliche Polarität des Menschseins von Mann und Frau geht. Die Integration des je anderen ist Aufgabe beider Geschlechter. Für beide ist Jesus Christus das Vorbild des integralen Menschen, der als Mann die weibliche Komponente, seine Anima, voll integriert

hat. Nachfolge Christi ist demnach der Weg zum ganzheitlichen Menschsein, indem Männer immer mehr die „weiblichen" Züge und Frauen „männliche" Züge in sich entfalten. So jedenfalls sah und lebte es keine Geringere als Edith Stein, auf die Gutting sich hier bezieht. Möglicherweise beruht die derzeitige Krise der katholischen Kirche auch auf der schon von Ida Friederike Görres beklagten androzentrischen Engführung, die die „Mütterlichkeit" der Kirche wenn nicht eliminiert, so doch verschleiert hat.

Aktualität und theologische Bedeutung der Bemühung um integrative Sprache

Da das weite Spektrum der im Buch angesprochenen Themen nur andeutungsweise und höchst fragmentarisch dargestellt werden konnte, sollen am Ende einige Überlegungen zum zentralen Problembereich integrative Sprache erfolgen. Daß dieses Thema noch lange nicht abgeschlossen ist, zeigen die Bemühungen oder Irritationen auf allen Ebenen. So wurde auf der Tagung der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung im Herbst 1991 unter dem Thema „Hat die Sprache ein Geschlecht?" eine Reihe von Themen angeschnitten, die auch im vorliegenden Band vorkommen. Es handelt sich u. a. um das Problem des grammatischen Geschlechts, das andere Sprachen nicht kennen. Feministische Sprachkritik wendet sich gegen die stereotype Verwendung männlicher Personenbezeichnungen, wie sie vor allem auch im biblischen Sprachgebrauch geläufig sind. „Immer müssen sich die Frauen vom männlichen Wort mitgemeint fühlen, wenn sie sich überhaupt angesprochen sehen wollen. Diese Anstrengung der semantischen Abstraktion wollen die Frauen fürderhin nicht mehr leisten."[3]

Im Deutschen wird das Gottesbild von Gott Vater und Gott Sohn männlich komplettiert durch den Heiligen Geist, weil Geist im Deutschen grammatikalisch männlichen Geschlechts ist, im Unterschied zum Hebräischen und Griechischen. Allerdings läßt sich nachweisen, daß nicht die Etymologie über die Wortbedeutung entscheidet, sondern allein der aktuelle Sprachgebrauch. Dieser wäre aber nun den geänderten Verhältnissen anzupassen. Gewarnt wurde auf der Tagung vor allem vor der Beschwichtigung durch die Verwendung integrativer Sprache unter Verzicht auf Änderung der Verhältnisse. Dies wäre wiederum ein Ausweichen aus dem Bereich der Taten in den der symbolischen Gesten und Ersatzhandlungen. So war von der „Feminisierung der öffentlichen Rede" der Politiker die Rede, die für die Emanzipation der Frauen keinen Finger rühren.

Es stellt sich die Frage, ob nicht das Bemühen um eine „Feminisierung der Sprache" im kirchlichen Bereich ebenfalls zu einer Ersatzhandlung ausarten könnte. Ohne diese Gefahr leugnen zu wollen, muß aber auf die Besonderheit der Sprache in der Liturgie verwiesen werden. Gottesdienstliches Sprechen ist dem Wort Gottes verpflichtet. Die Verkündigung des Wortes in der Liturgie ge-

schieht in verschiedenen Sprachhandlungen. Neben der eigentlichen Verkündigung in den Lesungen gehört die Predigt sowie die Antwort auf das gehörte Wort in Gesang und Gebet zur „Ereigniswerdung" des Wortes hinzu[4]. Damit ist in bezug auf die Sprache im Gottesdienst größte Sorgfalt geboten. Zum einen ist zu vermeiden, daß vor allem der Wortgottesdienst in einer Überfülle von Wörtern erstickt, die das Wort letztlich entleeren. Zum anderen muß das Wort aber so vermittelt werden, daß es auch gehört und verinnerlicht werden kann. Hier sind die unterschiedlichen Sprachhandlungen zu beachten. Insbesondere aber ist auf Inklusivität der Rede in den verschiedenen Vollzügen Wert zu legen, da sich sonst die Angeredeten oder Betroffenen ausgegrenzt fühlen würden. In dieser Hinsicht ist gerade unter den Frauen eine steigende Sensibilität zu verzeichnen. Immer mehr Frauen fühlen sich in den gängigen Sprachformen der Liturgie und der Rede in der Kirche überhaupt nicht mehr einbezogen. Dies gilt freilich auch für viele Männer, insofern die gebräuchlichen Sprachspiele der Liturgie im Leben vieler Menschen keine Referenzpunkte mehr haben. Somit wird, trotz der Bemühungen um Liturgiereform, die Liturgie der Kirche nach wie vor als Gruppen-, das heißt Klerikerliturgie empfunden.

Wenn die Liturgie nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils tatsächlich Quelle und Höhepunkt aller kirchlichen Lebensvollzüge ist (vgl. SC 10 und öfter), dann ist sie auch der Ort, an dem sich erweist, wie ernst die Kirche es mit ihrer Absicht meint, alle Glieder des Volkes Gottes anzusprechen und einzubeziehen. So gesehen ist das Bemühen um eine auch frauengerechte, also insgesamt menschengerechte Liturgie nicht nur Sache für einige wenige, sondern zentrales Anliegen der gesamten Kirche in ihrem ständigen Ringen um Wahrhaftigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. T. Berger, Liturgiewissenschaft und Frauenforschung: getrennte Schwestern? in: Theol. Revue 85 (1989) 353–362; dies., Women and Worship: A Bibliography, in: StLi 19 (1989) 96–110. Von derselben Autorin wird demnächst eine größere Arbeit über die Liturgische Bewegung aus der Sicht einer liturgiewissenschaftlichen Frauenforschung vorgelegt.

[2] Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hrsg. v. Teresa Berger, Albert Gerhards u. Hansjakob Becker. St. Ottilien: EOS 1990. IX, 674 S. (Pietas Liturgica. 7.) Kart. 68,–.

[3] J. Jessen, Ein Notverkauf der Russen. Wolf Biermanns Büchner-Preis-Rede über das Ende der DDR, in: FAZ 21. 10. 1991.

[4] Vgl. dazu ausführlicher A. Gerhards, Das Wort, das zum Ereignis wird. Überlegungen zur Wirkweise des Wortes im Gottesdienst, in: Bibel und Liturgie 64 (1991) 135–140.

Ulrich Lüke

Religiosität – ein Produkt der Evolution?

Es ist gewiß begrüßenswert, daß sich einige Sparten der Naturwissenschaften neu um theologische Fragestellungen kümmern. Doch im weiteren Umfeld der Evolutionären Erkenntnistheorie und der Soziobiologie beginnt man seit einiger Zeit, sich „allzu fürsorglich" und derart um Phänomene wie Glauben, Religion und Religiosität zu kümmern, daß es „bekümmert". Dieser Fürsorge sei einmal unbekümmert nachgegangen.

Zunächst soll grob definiert sein, was hier unter Religiosität verstanden werden soll: Religiosität wird weitläufig aufgefaßt als ein auf einen religiösen Glauben zurückzuführendes Verhalten. Hier sind zunächst keine religions- oder gar konfessionsspezifischen Einschränkungen zu machen.

Wenn Religiosität ein Produkt der Evolution sein soll, muß sie sich in irgendeiner Weise einer genetischen Vermittlung bedienen. Nach Auskunft von Verhaltensgenetikern gibt es nicht nur die genetische Codierung von anatomischen oder physiologischen Spezifika, sondern auch von relativ komplexen Verhaltensweisen. Die Verhaltensgenetik „beweist durch Kreuzung und Analyse der Erbgänge ... grundsätzlich die genetische Programmierung von Verhalten und die Wirkung von Mutabilität und Rekombination (d. h. die Veränderbarkeit und Neukombinierbarkeit der Erbfaktoren) auf die Verhaltensevolution. Dabei zeigen sich die auch für die übrigen Merkmale von Organismen geltenden Gesetzmäßigkeiten der Vererbung."[1]

Einen monogenen dominant-rezessiven Erbgang, das heißt einen Erbgang, der von nur einem Gen gesteuert wird, das andere Merkmale entweder überdeckt oder nicht in Erscheinung tritt, findet man hinsichtlich des Verhaltensmerkmals „Winken" zum Beispiel bei Nematoden-Rassen (Fadenwürmern). Polygen, das heißt durch mehrere Gene, werden die Gesangsmuster bei Grillen vererbt, und auch das „hygienische Verhalten" bei Bienen ist in seinen einzelnen Teilhandlungen genetisch gut analysierbar[2]. Es erweist sich als nicht immer ganz leicht, die Expression eines Gens, das heißt den Vorgang seines äußeren Erkennbarwerdens, bis in eine Verhaltensstruktur hinein zu verfolgen, da polygene (ein Merkmal geht auf viele Gene zurück) und polyphäne Beziehungen (viele Merkmale gehen auf nur ein Gen zurück) zwischen Codierung und Expression in Rechnung zu stellen sind.

Die von der bloßen Theorie her simpelste Annahme hinsichtlich des Verhaltenskomplexes Religiosität und seiner Vererbung ist die eines „Religionsgens",

das klar ortbar wäre, „munter mitmendelt" und für Religiosität letztverantwortlich ist. So einfach hingegen will es sich denn doch niemand machen.

Es sind bisher auch nur relativ wenige Vertreter der Evolutionären Erkenntnistheorie, die sich mit dem Phänomen der Religiosität in einem den Nebensatzumfang überschreitenden Maß beschäftigen[3]. Daß die theologischen Einlassungen von dieser Seite unzureichend sind und in welchem Maß sie es sind, wurde bereits andernorts abgehandelt und muß hier nicht unbedingt thematisiert werden[4]. Zu behandeln aber bleibt, wenn Religiosität als ein Produkt der Evolution angesehen werden soll, unweigerlich folgendes.

Die Religiosität als selektionsprämiertes Verhalten

Der Biologe Alister Hardy bemerkt: „Was auch immer Psychologen über die Ursachen der Religion sagen mögen, sie ist, ob primitiv oder hochentwickelt, genauso ein Teil der menschlichen Natur wie die Sexualität, aber einer, den wir bis jetzt noch weit weniger begreifen." Hardys Überlegungen haben allerdings weder in der Evolutionären Erkenntnistheorie noch in der Soziobiologie einen erwähnenswerten Niederschlag gefunden. Er fährt vom je verschiedenen Protest der Biologen und Theologen begleitet fort: „Was wir das Göttliche oder in personifizierter Form Gott nennen, gehört – wie ich glaube – seit je als integrierender Teil zum System des Lebens, und zwar als ein Teil, der in Beziehung steht zu dem, was für uns ebenfalls noch ein Geheimnis ist: dem Bewußtsein."[5]

Man muß den Standpunkt Hardys, die Beziehung des Menschen zu Gott sei eine biologische Tatsache, vorab nicht einmal teilen, um sich dennoch zwangsläufig vor die Frage gestellt zu sehen, wie diese Beziehung sich wohl in einem selektierenden Milieu ausnimmt. Ja selbst wenn man der Ansicht wäre, solch eine Beziehung sei pure Fiktion, da das Gegenüber, Gott, nicht existent sei, so bliebe doch noch immer diese Fiktion selbst, die – verwunderlich oder nicht – allgegenwärtig ist, ein selektionsrelevantes Faktum, weil und sofern es sich um eine verhaltensändernde Fiktion handelt. Schließlich ist der Geisteskranke, der mit Vorliebe auf der Autobahn „schwimmt", auch dann gefährdet, wenn zweifelssfrei feststeht, daß es sich bei seiner Annahme, Asphalt eigne sich dazu, um eine blödsinnige Fiktion handelt.

Zumindest insofern also bleibt die Beziehung des Menschen zu Gott eine biologische Tatsache, als sie ein selektionsprämiertes (ein in der Selektion begünstigtes) oder ein selektionsreprimiertes (durch Selektion zurückgedrängtes) Verhalten zur Folge hat. Am unauffälligsten wäre diese biologische Tatsache dann, wenn das fragliche Verhalten, hier also Religiosität, selektionsneutral wirkte.

Allerdings kann nicht jedwede Religion als selektionsprämiert gelten, sondern nur diejenige Religion, die über einen langen Zeitraum hinweg ihren Mitgliedern

Vorteile erbringt, die in positiven populationsdynamischen Entwicklungen ihren Niederschlag finden. Populationsdynamisch ausgedrückt könnte man dann vielleicht sagen: Das „Mutationsereignis", das hier zum Selektionsvorteil führt, beträfe den Glaubensinhalt, das heißt die kognitive Ebene, und könnte sich populationsdynamisch auswirken, ohne die Gene zu tangieren. Die biologisch wohl vertretbare These wäre: In der menschlichen Individualentwicklung gibt es besondere, prägungsähnliche sensible Phasen, deren eine der Fixierung einer irgendwie gearteten, unspezifischen Religiosität dient. Solche sensiblen Phasen sind für die menschliche Individualentwicklung vielfach nachgewiesen[6]. Biologisch wäre nur die Phase zu fordern, in der ein seiner Inhaltlichkeit nach sozialisationsbedingtes Verhalten erlernt würde, das sich dann ontogenetisch wie phylogenetisch (in der Individual- wie in der Stammesentwicklung) später als selektionsprämiert, selektionsneutral oder selektionsreprimiert erweisen könnte.

Ähnlich sieht es wohl auch der Soziobiologe Edward O. Wilson. „Variationen in der Religionsausübung von einer Gesellschaft zur anderen beruhen ... auf Lernvorgängen und nicht auf den Genen." Allerdings geht Wilson doch von einer religiösen Prädisposition (d. h. Veranlagung) aus und behauptet gar von ihr: „Die Prädisposition zu religiösem Glauben ist die komplexeste und mächtigste Kraft des menschlichen Geistes und aller Wahrscheinlichkeit nach ein unauslöschlicher Bestandteil der menschlichen Natur." Eben darum glaubt er auch nicht, daß Wissenschaft und Aufklärung Religion verdrängen könnten, sondern stellt fest: „Es ist eher so, daß die Erkenntnis begeistert in den Dienst der Religion gestellt wird." Mit Blick auf die Festigung der individuellen und sozialen Identität und der durch Religion vermittelten Zielvorgabe glaubt er sagen zu können: „Die höchsten Formen der Religionsausübung verleihen, betrachtet man sie näher, einen biologischen Vorteil."[7] Vergleichbare Annahmen und Behauptungen lassen sich auch für einige Vertreter der Evolutionären Erkenntnistheorie belegen[8].

Angesichts dieser unverhofften soziobiologischen „Bestätigung und Absicherung" von Religion – zu ähnlichem zeigt sich auch die Evolutionäre Erkenntnistheorie anerbötig – nun in Worte der Dankbarkeit verfallen zu wollen, wäre angesichts der nur den Fortpflanzungswert berücksichtigenden, reduktionistischen Deutung, welche der Religion und dem auf ihr fußenden Verhalten, der Religiosität, zugedacht ist, denn doch etwas zu voreilig. Religiosität zielt diesen Auffassungen zufolge letztlich auf nichts als die Erhöhung der biologischen Fitneß. Natürlich ist hier zu fragen, in welchem erkenntnistheoretischen Horizont eine solche Äußerung steht, welche außerbiologischen Plausibilitäten es nahelegen, biologische Plausibilität als letztgültige und letztbegründende anzusehen. Wird hier der Versuch unternommen, das unübersehbare und unübergehbare Phänomen der Religiosität als Sonderform in einem zum Metaphysikersatz aufgeblähten darwinistischen Denkmodell zu vereinnahmen? Das heißt, wird hier der

(Neo-)Darwinismus zu einer die Theologie überflüssig machenden Erklärung für Entstehung und Bedeutung der Religiosität? Liegt hier nach der philosophischen (Feuerbach, Marx) und der psychologischen (Freud) als dritte die soziobiologische Variante eines Vereinnahmungsversuchs religiöser Phänomene vor?

Interessant sind in diesem Zusammenhang die von Elisabeth Noelle-Neumann mitgeteilten statistisch erhärteten Fakten, die von einer Inanspruchnahme von Krankengeld, Arbeitslosenunterstützung und anderen sozialen Vergünstigungen über das Schwarzfahren in öffentlichen Verkehrsmitteln und das Behalten von gefundenem Geld bis hin zur Ehemoral, zur Ehrlichkeit und zum Rechtsempfinden in Steuersachen nachdrücklich die Annahme nahelegen, daß religiöse Menschen stärker zu einer Erhöhung der Funktionalität und Tauglichkeit eines sozialen Ganzen beitragen als nichtreligiöse Menschen[9]. Sollten diese Hinweise aus dem Institut für Demoskopie Allensbach zutreffen, wären sie ein Indiz für die Richtigkeit der These, die zumindest in der hier interessierenden Religiosität christlicher Provenienz ein selektionsprämiertes Verhalten sieht. Akzeptieren wir hier einmal ausdrücklich eine dem evolutionstheoretischen Paradigma der Selektion folgende Herleitung von Religiosität; was ist dann von Wesen und Sinn heutiger Religiosität verstanden?

Angesichts des Komplexifikationsprozesses, das heißt des Prozesses, in dem verschiedenste Elemente der Religions- und Kulturgeschichte sich zu einer neuen Einheit auf höherer Ebene zusammengeschlossen haben und den heutige Religiosität seit ihrer Entstehung zweifelsfrei durchlaufen hat, ergibt sich allerdings gerade nach Auskunft der Evolutionären Erkenntnistheorie das Problem des Auftretens von sogenannten Systemeigenschaften. Darunter verstehen Wissenschaftler der verschiedensten, nicht nur naturwissenschaftlichen Fachrichtungen und eben auch die evolutionären Erkenntnistheoretiker das mit der systemischen Verknüpfung von gut analysierten Teilsystemen verbundene Auftreten nicht prognostizierbarer Eigenschaften[10].

Das hieße: Akzeptiert man eine dem evolutionstheoretischen Denkmodell der Selektion folgende Herleitung von Religiosität, dann ist damit aus eben den Gründen, die unter dem Begriff „neue, unprognostizierbare Systemeigenschaften" zu verhandeln wären, so gut wie nichts über das, was Religiosität heute (in aktivischem wie passivischem Verständnis) bewirkt, ausgesagt, außer, daß vielleicht Selektionsprämierung weiterhin für sie kennzeichnend ist.

Ebensogut könnte man den Nachweis erbringen, daß Beethovens Neunte aus der, evolutionstheoretisch gesprochen, mit Selektions- bzw. Überlebensvorteil ausgestatteten Entwicklung und Nutzung akustischer Signale herzuleiten sei, die inner- wie zwischenartliche Kommunikation ermöglichten. Man könnte mit viel Phantasie den Überlebensvorteil, den das (ähnlich wie bei der Fünften) pochende Motiv dieser Beethovenschen d-Moll-Symphonie als Warnsignal verstanden auch heute vielleicht haben könnte, noch herausstellen, wobei der Überlebensvorteil

für den ertaubten und finanziell etwas beengten Beethoven schon weniger im Akustischen als im Pekuniären (neue Systemeigenschaft?) läge[11]. Aber was von dieser Symphonie wäre mit dem Nachweis der Selektionsprämiertheit dieser und der ihnen entwicklungsmäßig voraufgehenden akustischen Signale verstanden? Das sich allein aus Selektionsprämierung herleitende Verständnis läge hier wie im Fall der heutigen Religiosität nahe Null.

Diese Feststellung deckt sich mit dem Ergebnis von Überlegungen, in denen Leszek Kolakowski es als „willkürlich und empirisch nicht begründet" bezeichnet zu behaupten, „daß ein Sachverhalt, der sich hinter den religiösen Glaubensvorstellungen entdecken läßt – ihre unzweifelhafte Nützlichkeit in verschiedenen ‚weltlichen Lebensbereichen' –, ihre genuine Bedeutung ausmacht."[12]

Man könnte die Frage, ob Religiosität ein Produkt der Evolution ist, unter dem Gesichtspunkt der Selektion bejahen, ohne daraus allerdings nennenswertes Kapital für das Verständnis heutiger Religiosität ziehen zu können. Die Behauptung einer Selektionsprämierung wirft allerdings zwangsläufig die Frage nach der Passung auf und diese die nach der anpassenden Realität.

Die Religiosität und das Passungsproblem

In einem kurzen, gleichwohl sehr anregenden Aufsatz bringt O. Jacobi in diesen Kontext passende Anfragen an die Evolutionäre Erkenntnistheorie vor:

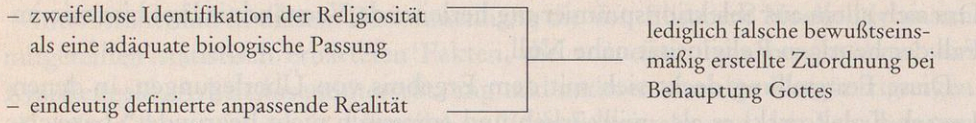
„Die evolutionäre Erkenntnistheorie ... ist eindeutig, solange es nur um vernünftige (kognitive) Erkenntnis geht. Wenn aber – und das läßt sich begründen – Religiosität und ‚mystisches Erkennen' genauso in der Evolution verwurzelt sind, muß sich die Frage aufdrängen, ob etwa auch sie auf die reale Wirklichkeit ‚passen'. Wieso sollte die Wirklichkeit sowohl Denkstrukturen ausgelesen haben, die ihr entsprechen, als auch solche, die ihr zuwiderlaufen? Wie wäre es zu erklären, daß nicht nur die Kenntnis der Wirklichkeit, sondern auch der ‚archaische Irrtum' der Religion während riesiger Zeiträume überlebens- und evolutionsgünstig war? ... In der Evolution sind, soweit ich sehe, die auf die objektive, wirkliche Welt passenden Denkstrukturen gleichwertig mit den religiösen, angeblich nicht ‚passenden' Strukturen entstanden. Die Informationen unserer Sinnesorgane dienen also sowohl einem rationalen Erkennen der Umwelt, ... wie auch unserer Religiosität."[13]

Gelegentlich wird nun von den evolutionären Erkenntnistheoretikern behauptet, Religiosität sei eine Fehlanpassung. Hier aber ergibt sich nun die Notwendigkeit zu genauerer Differenzierung:

1. Entweder dieser Begriff Fehlanpassung trifft nicht so recht das Gemeinte; denn die Passung selber wäre ja richtig, wie der Selektionsvorteil beweist, und die anpassende Realität wäre damit nicht zu leugnen. Falsch wäre nur die bewußtseinsmäßig erstellte Zuordnung der beiden zueinander; die anpassende Realität und die ihr korrespondierende Adäquatheit der Passung wären nicht zu bezweifeln. Die Religiosität, das wäre der implizite Vorwurf, hält sich für das Kind auch von „Vater Gott", stammt aber letztlich doch nur und ausschließlich von „Mutter Natur", ist sozusagen eine „pure Jungfernzeugung". Diesen Nachweis

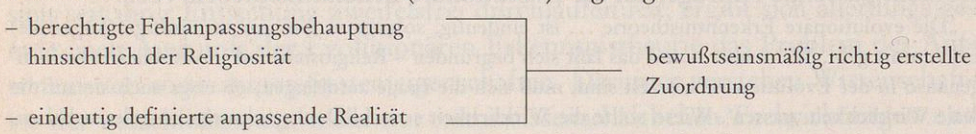
können die Soziobiologie und die Evolutionäre Erkenntnistheorie (zumindest auf dem gegenwärtigen Stand ihrer Reflexionen) natürlich nicht erbringen.

Zum besseren Verständnis der Behauptung, Religiosität sei eine Fehlanpassung, ließe sich folgende Skizze (1. Variante) anfügen:



Um diese Behauptung aufstellen zu können, wären eine präzise Kenntnis der als Passung angesehenen Religiosität und eine präzise Kenntnis der faktisch anpassenden Realität die notwendigen Voraussetzungen. Zumindest die erste Voraussetzung ist (nur bisher?) nicht erfüllt.

2. Oder dieser Begriff Fehlanpassung betrifft tatsächlich die Passung. Damit aber diese Aussage mit Sicherheit gemacht werden kann, müssen die bewußtseinsmäßige Zuordnung gesichert und die anpassende Realität in der Erkenntnis besser bzw. vollständiger in ihrer Gesamtheit und präziser im Detail repräsentiert sein als in der vorfindlichen Passung. Solche Fälle sind in der Evolutionären Erkenntnistheorie durchaus bekannt[14]. Wo allerdings eine genaue, Defizienzen nachweisende Analyse der (gleich ob als Passung oder Fehlanpassung qualifizierten) Religiosität unterbleibt, kann von einer dieser Religiosität überlegenen Kenntnis der anpassenden Realität nicht gesprochen werden. Auch hier sei zum besseren Verständnis eine Skizze (2. Variante) angefügt:



In diesem Fall wären die Voraussetzungen für die Richtigkeit der Behauptung, Religiosität sei eine Fehlanpassung, die eindeutige Identifikation der Passungsdefizienz und die insgesamt vollständigere und im Detail präzisere Erfassung der anpassenden Realität.

Jacobi begreift selbst Wissenschaft als Ausdrucksmöglichkeit und Funktion eines im weitesten Sinn religiös zu nennenden Bedürfnisses und stellt fest: „Rationale Erkenntnis und Religion sind erst durch eine wissenschaftliche Methodik begrifflich getrennt worden. Es ist kaum zu erwarten, daß sich ein Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen in der Evolution auffinden läßt. Daher müßte auch die religiöse Struktur, argumentiert man evolutionstheoretisch, der Wirklichkeit entsprechen.“ [15] Welcher Art aber ist die Wirklichkeit, an die wir uns anpassen? Muß nun die Naturwissenschaft im Festmenü ihrer rein immanenten Distinktionen die Kröte Transzendenz mitschlucken?

Sollte sich Jacobi hinsichtlich der Annahme einer gemeinsamen evolutionären Etablierung von Rationalität und Religiosität irren, müßte für beide getrennt die anpassende Realität definiert werden, deren korrespondierende partielle Passung

sie jeweils sind, oder es müßte unter der Annahme, die anpassende Realität sei ein und dieselbe, nachgewiesen werden, daß die Rationalität eher als Passung und Religiosität eher als Fehlanpassung aufzufassen ist.

Zu der Behauptung, Gott existiere nicht und Religiosität sei somit als Passung an eine nicht existente Realität und in diesem Sinn als Fehlanpassung aufzufassen, wird sich ein Biologe nur um den Preis der Zerstörung oder Aufgabe seiner evolutionstheoretischen Begrifflichkeit versteigen können. Sie legt nämlich die gedankliche Konsequenz nahe, daß etwas, das nicht Realität sei, gleichwohl einen Selektionsdruck ausüben und die Fähigkeit, mit der Realität klarzukommen, in irgendeiner Weise beeinflussen könnte.

Um aber Religiosität als mindestens partielle Passung verstehbar werden zu lassen, könnte entweder nur eine solche anpassende Realität kenntlich gemacht werden, die wissenschaftlich greifbar, das hieße „gottlos" ist und also Religiosität gerade um das Zentrum dessen bringt, worum es ihr geht. „Religion überlebt, weil sie Kinder zeugt."[16] Man könnte hinzusetzen: „und nicht, weil es Gott gibt." Das heißt, die anpassende Realität bevorzugt die Passung, sprich Religiosität, die durch „den Respekt vor dem Eigentum, den Respekt vor Vertragseinhaltungen, den Respekt vor der Wahrheit"[17] etc., also durch ihre moralischen Forderungen sich als besonders „zeugungs- und brutpflegefreundlich" erweist. Religiosität wäre damit eine populationsdynamische „Umwegsfinanzierung im harten Schuldendienst" gegenüber der anpassenden Realität. Religiosität wäre damit eine „gottlose Passung, oder die Passung an einen Gott, der Fruchtbarkeit heißt und so immanent ist wie Babygeschrei. Dagegen allerdings schreitet Robert Spaemann ein: „Eine funktionale Interpretation der Gottesidee ist mit dem Festhalten an ihr unverträglich."[18] Dieser Fall wäre nur eine Variante dessen, was als falsche bewußtseinsmäßige Zuordnung von anpassender Realität und Passung bereits bedacht wurde.

Oder aber es könnte eine solche anpassende Realität postuliert werden, die wissenschaftlich nicht (oder noch nicht) greifbar, aber „gottvoll" ist. Wie aber sollte sich Anpassung des Menschen an diese Realität, die ihm jedenfalls wissenschaftlich nicht zugänglich ist, vollziehen können, wenn man voraussetzt, daß sich dieser Anpassungsprozeß vermutlich nur teilweise naturhaft genetisch (z. B. durch Fixierung sensibler Phasen innerhalb der Ontogenese), teilweise aber (z. B. hinsichtlich seiner Inhaltlichkeit) kulturhaft geistig abgespielt hat? Mindestens für den naturhaften Anteil, der zur Religiosität genannten Passung führt, braucht man auf seiten des Menschen keine Kenntnis der anpassenden Realität vorauszusetzen. Kein Vogel hat aerodynamische Grundkenntnisse in den Ablauf seiner Phylogene (Stammesentwicklung) einbringen müssen; gleichwohl hat er sie so in seinem Bauplan zur Anwendung gebracht, daß ein aufmerksamer Beobachter sie an eben diesem Bauplan erwerben kann. Passung in der naturhaften Dimension jedenfalls entsteht ohne Willens- und Bewußtseinsbegleitung.

Im übrigen ist ja auch jede Wissenschaft sogar im Hinblick auf das kulturhaft geistige Anpassungsgeschehen eine höchst sekundäre Veranstaltung, bestenfalls noch wären beide identisch. Auch beim Menschen kann gezeigt werden, daß die Passung absolut unabhängig ist von dem, was menschlicher Intellekt bisher von ihr und von der sie bedingenden Realität verstanden hat; ja, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kann sogar gesagt werden, daß Passung und anpassende Realität bleibend das „analytische Vermögen unseres Verstandes unermeßlich übersteigen“ [19].

Wenn nun zur Etablierung und inhaltlichen Spezifizierung der als Passung verstandenen Religiosität die kulturhaft geistige Dimension hinzugehört, dann müßte das beim Menschen ebensowenig wie im naturhaften, im physiologischen oder anatomischen Bereich ein umfassendes Verständnis der diese Dimension bedingenden anpassenden Realität voraussetzen, sondern lediglich eine grundlegende Affizierbarkeit oder Beeinflußbarkeit durch diese Realität. Zu dieser evolutionstheoretisch postulierten grundlegenden Affizierbarkeit kann sich der Mensch dann in relativer Freiheit verhalten, und zwar dagegen, indem er sich um Selbstimmunisierung, oder dafür, indem er sich um Sensibilisierung bemüht.

„Religion überlebt, weil sie Kinder zeugt“, wäre nur die aus reduktionistischer Perspektive gewonnene Formulierung einer Position, die für sich das mit dem Phänomen Religiosität gegebene Problem von Passung und anpassender Realität weder gelöst noch einer Lösung nahegebracht hat. Eher erscheint die Umkehrung dieser Formulierung richtig: „Religion zeugt Kinder, weil sie überlebt.“ Und sie überlebt eben, weil sie diese bewußtseinsmäßig nicht eingeholte oder nicht einholbare, grundlegende Affizierbarkeit durch eine Religiosität als Passung bewirkende anpassende Realität gibt.

Hinsichtlich der ersten Formulierung hätte Spaemann mit seiner Überlegung recht, daß diese „funktionale Interpretation der Gottesidee“, die ja der Einschätzung von Religion zugrunde liegt, „mit dem Festhalten an ihr unverträglich“ ist. Der Gottesbegriff wäre nur mehr die völlig inadäquat mystifizierende und numisierende Chiffre für etwas, das absolut hinlänglich mit immanent-biologischen (populationsdynamischen, evolutionstheoretischen, molekulargenetischen, ethologischen etc.) Begriffen zu beschreiben wäre. Diese Annahme müßte aber bereits zwangsläufig als das Ergebnis eines Glaubens an eine bestimmte Form von Wissenschaft und könnte nicht mehr als glaubenslose und vom Glauben lösende oder gar den Glauben ablösende Wissenschaft verstanden werden.

Hinsichtlich der zweiten Formulierung („Religion zeugt Kinder, weil sie überlebt“) wäre die funktionale, das heißt aber eben nicht monofunktionale Interpretation der Gottesidee möglich, weil sie nur ein keineswegs zentrales Epiphänomen, nämlich den populationdynamisch beschreibbaren Nebeneffekt der Gottesidee und der mit ihr gegebenen Form von Religiosität thematisiert.

Religiosität als selektionsprämiertes Passungsphänomen zu begreifen, er-

scheint dann möglich, wenn man sich Rechenschaft gibt über die in jedem Komplexifikationsprozeß, also auch in dem der Religionsentwicklung auftretenden unprognostizierbaren neuen Systemeigenschaften, wenn man sie nicht als ganze in theologischer und kulturhistorischer Ignoranz reduktionistisch zu einem bloßen populationsdynamischen Phänomen neben anderen einzuebnen versucht, wenn man sich grundlegend und in einem über die Biologie hinausgehenden Sinn auch Rechenschaft gibt über die solche Passung evozierende anpassende Realität, wenn man nicht intellektuell mit einer die höchstwahrscheinlich gemeinsame evolutionäre Wurzel von Rationalität und Religiosität mißachtenden „doppelten Buchführung" agiert, die jegliches Soll letzterer und jegliches Haben ersterer zuschreibt, und wenn man die wenn auch gelegentlich bestrittene, so doch mindestens rudimentär vorhandene Religiosität in aller Rationalität und die unübersehbare Rationalität in aller Religiosität noch wahrnimmt.

Biologisch-evolutionstheoretische Überlegungen erweisen sich, wo über das Phänomen Religiosität nachzudenken ist, da als untauglich, wo sie als ein auf den biologischen Horizont einengender „terminus ad quem" eingeführt, hingegen als bedingt tauglich, soweit sie als eine neue Horizonte eröffnender „terminus a quo" aufgefaßt werden sollen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Vogel, H. Angermann, dtv-Atlas zur Biologie, Bd. 2 (München 1984) 425. [2] Ebd.

[3] F. M. Wuketits, Evolutionäre Wurzeln der Metaphysik und Religion, in: R. Riedl, E. M. Bonet, Die Entwicklung der Evolutionären Erkenntnistheorie (1987) 217ff.

[4] U. Lüke, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie (Stuttgart 1990).

[5] A. Hardy, Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution (Stuttgart 1979) 9, 150.

[6] I. Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie (München 1984) 105ff., 324ff., 332ff. u. ö.

[7] E. O. Wilson, Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens (Frankfurt 1980) 167, 160, 177. [8] U. Lüke, a. a. O. 186.

[9] E. Noelle-Neumann in: Politisierende Moral – moralisierende Politik? (Frankfurt 1985) 92ff.

[10] Hier sei stellvertretend für das, was sich inhaltlich bei Riedl, Wuketits u. a. auch finden ließe, auf K. Lorenz verwiesen: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens (München [6]1982) 47ff.

[11] Die Philharmonische Gesellschaft London bot ihm im November 1822 50 Pfund Sterling für die Neunte; von anderen denkbaren Überlebensvorteilen ist nichts bekannt.

[12] L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt (München 1982) 13.

[13] O. Jacobi, Zur biologischen Deutung der Religion, in: Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 49 (1986) H. 4, 102ff.

[14] G. Vollmer, Was können wir wissen?, Bd. 1 (Stuttgart 1985) 60ff. [15] O. Jacobi, a. a. O. 105.

[16] R. Riedl, F. Kreuzer, Evolution und Menschenbild (Hamburg 1983) 232.

[17] F. v. Hayek, Die überschätzte Vernunft, ebd. 233.

[18] R. Spaemann, in: R. Riedl, F. Wuketits, Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen (Berlin 1987) 180, ähnlich 233.

[19] H. v. Ditfurth, Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen (Hamburg [3]1982) 211f.

UMSCHAU

Vernetzung in der Altenarbeit

1989 zählte die Statistik 926000 Privathaushaltungen, in denen pflegebedürftige Personen lebten, von denen 75 Prozent auf fremde Hilfe angewiesen sind. Zehn Prozent davon waren pflegebedürftig im Sinn von Bettlägrigkeit. Die fast tägliche Erörterung strittiger Fragen bei der Behandlung der bevorstehenden Pflegeversicherung für alte Menschen zeigt deutlich, daß die Personal- und Finanzierungsfragen in ein neues Stadium getreten sind. An einem einfachen Beispiel ist dies abzulesen: In einem städtischen Mietshaus werden drei alte Personen in verschiedenen Wohnungen von drei Wohlfahrtsverbänden besucht, die mobile Dienste anbieten zur Versorgung alter Menschen. Ein solch opulentes Hilfsangebot angesichts der Unterversorgung vieler hilfloser älterer Menschen verlangt die rationale Zusammenarbeit der Einrichtungen und Personen auf gemeindlicher und regionaler Basis, aber auch mehr Einsicht in notwendige Zusammenarbeit von Personen, die solche Dienste für pflegebedürftige Menschen durchführen.

„Vernetzung" ist ein neues deutsches Modewort im Jargon der Sozialplaner. Den Begriff Koordination vom Begriff Kooperation säuberlich zu trennen, ist in der Praxis nicht immer leicht. Einigkeit entsteht, wenn das eine strukturbezogen gesehen, das andere auf handelnde Personen gerichtet wird. In unserem Fall sind dies Ärzte, Pflegepersonen, Sozialarbeiter und Sozialpädagogen, Ergotherapeuten, Krankengymnasten und eine Reihe anderer Berufe. Die Motivation der Handelnden ist entscheidend für die Kooperationsfähigkeit. Professor Bruder (Hamburg), einer der Vorkämpfer in der Gerontopsychiatrie der Bundesrepublik, hat denn auch jüngst am Beispiel des geriatrischen Krankenhauses und der Pflegeheime nachdrücklich darauf hingewiesen, wie aktuell Vernetzung in den Institutionen der therapeutischen und sozialtherapeutischen Arbeit mit alten Menschen ist.

Noch sind die Bedingungen für die Vernetzung in geriatrischen Krankenhäusern, Altenheimen, Pflegestationen, Tageskliniken und Servicezentren für alte Menschen nicht völlig ideal. Ihre Abhängigkeit von der Umwelt, ihre im Krankenhaus eingeschränkte Fähigkeit zur Aktion, ihre übergroße Empfindsamkeit verlangen vielfach nach einer einzigen Beziehung im Pflegebereich. Eine solche Forderung ist in einem so komplexen System, zwischen verschiedensten Disziplinen (Medizin, Pflege, psychosoziale Behandlung) ein Problem. Der ständige Wechsel von Ärzten, noch mehr von Pflegepersonen, der gleichzeitige Einsatz von beruflichen und ehrenamtlichen Mitarbeitern widerspricht dieser Forderung des Patienten nach einer Bezugsperson, insbesondere beim dementen Patienten. Sein Anspruchsverhalten wird von Familie und Gesellschaft fraglos unterstützt, kann aber nicht entsprechend befriedigt werden.

Im Alltag der Pflegeeinrichtungen für alte Menschen spielen heute arbeitsrechtliche Fragen der Beschäftigten (Schichtdienste, Teilzeitarbeitsverhältnisse) ebenso wie Professionalität eine große Rolle. Das Zusammenspiel kompetenter Personen mit sehr spezifischen Hilfsangeboten rund um den alten Menschen, vor allem im Bereich der Psychiatrie, stellt an einen einzelnen Betrieb große Anforderungen. Es verlangt nicht nur äußerste Flexibilität bei ständigem Wechsel der Mitarbeiter und der Betroffenen, es erfordert auch eine innere Motivation, die nicht nur auf professionellem Wissen basieren kann, sondern auch an der Beobachtung der Stimmung eines Patienten hängt. Das kann im gegebenen Moment wichtiger sein als die objektive Kenntnis bestimmter Krankheitsbilder. Ebenso läßt sich die Mitteilung gemachter Beobachtungen an Kollegen, die mit dem gleichen Patienten befaßt sind, nicht ersetzen durch allgemeine Rezepte. „Eigenes Denken, Einbeziehen und Überzeugen anderer ist zwar anstrengend, aber die Voraussetzung für ein gemeinsames Handeln zumWohl

des Patienten." Wenn Rivalität und Konkurrenzdenken die Oberhand bekommen, leidet der Patient, denn er hat an erster Stelle die Folgen einer möglichen Obstruktion zu ertragen.

Was Bruder im geschlossenen Bereich der Alterspsychiatrie deutlich macht, gilt im Prinzip auch für andere Vernetzungen. Im Rahmen einer Gemeinde, in regionalen Arbeitsgemeinschaften, bei den Sozialinstitutionen eines Landes kann keine regieführende Instanz daran vorbeisehen, daß Koordination der Dienste und Kooperation der Handelnden nicht nur die Rationalität in der Fürsorge, sondern auch die Menschenwürde sichern können.

Teamarbeit von Personen erfordert immer ein klares Bewußtsein der Bedeutung des eigenen Berufs, seiner Möglichkeiten und Grenzen. Nötig ist die klare Definition eigener Aufgaben und eine schrittweise Zielvorgabe im Prozeß der Hilfe. An jeder Stelle muß aber auch die Kompetenz der anderen im Vernetzungsbereich bekannt sein. Darum muß sich anschließen die notwendige Information an solche Mitarbeiter. Bei der Teamarbeit darf niemand dispensiert werden von der regelmäßigen Evaluation im bestimmten Abschnitt der Hilfeleistung.

So bringen Vernetzungen auf allen Gebieten der sozialmedizinischen Intervention Konsequenzen mit sich, die bedacht werden müssen. Je weiter das Netz der offenen und stationären Hilfen, desto mehr artikulieren sich auch die immanenten Widersprüche im System. Dem wachsenden Autonomiebewußtsein des heutigen Menschen stehen ebenso intensive Zwänge entgegen. Exemplarisch ist etwa der häufig beobachtete Widerstreit zwischen stationären und offenen Hilfen; der Datenschutz, der Risikofällen im Weg steht; der „Allzuständigkeitswahn" nicht nur von behördlichen Trägern; das Prestigebewußtsein mancher Berufsgruppen (z. B. Ärzte); die verständliche Neigung Verantwortlicher, ein gut ausgebautes Netz allein schon für ein funktionsfähiges Hilfsangebot zu halten und zu propagieren.

An der Universität Dortmund ging am 28. September 1991 eine Fachtagung der Deutschen Gesellschaft für Gerontologie (DGG), der Deutschen Gesellschaft für Gerontologie und Geriatrie (DGGG) und der Forschungsgesellschaft für Gerontologie (in Dortmund) zu Ende. Wie üblich handelte es sich um Präsentationen von Berichten und Problemstellungen der einzelnen Sektionen: Klinische Geriatrie und Altenhilfe-Altenarbeit (DGG) und medizinische und soziale Betreuung (DGGG). Die Mitgliederversammlung sollte den längst fälligen Zusammenschluß beider auch in ihren Organen ähnlich zusammengesetzten Gesellschaften beschließen. Es kam nicht dazu. Die Prestigevorgabe eines einzigen Berufsstands hat offenbar die Neugründung einer gemeinsamen Gesellschaft verhindert. *Martha Krause-Lang*

Luise Hensel (1798–1876) – Einmaligkeit und Spiegel ihrer Zeit

Zu einer neuen Biographie

Historische Schemata, zumal wenn sie solche Mentalitäten und Frömmigkeitsrichtungen beschreiben, denen gegenüber wir in einem Ablösungsprozeß stehen, mögen noch so differenziert sein – vor dem persönlich Einmaligen sind sie immer inadäquat und letztlich klischeehaft. Und dennoch ist die historische Einbettung in das Zeittypische, mitsamt dem uns kaum mehr Nachvollziehbaren, nicht etwas Äußerliches, Trennbares. Es ist vielmehr die Leiblichkeit der persönlichen Einmaligkeit.

Dies gilt sicher für die Lebensgeschichte der Konvertitin und Dichterin Luise Hensel, vorgestellt von dem Freiburger Historiker Oskar Köhler[1]. Am meisten bekannt durch das Abendlied „Müde bin ich, geh' zur Ruh'", wurde Luise Hensel immer wieder von den verschiedensten Seiten „vereinnahmt". Katholische Autoren wie Franz Binder ließen beflissentlich alles weg, was angetan war, Zweifel zu wecken, daß sie nach ihrer Konversion ihren „religiösen Frieden" gefunden habe – und wurden damit der Abgrün-

digkeit ihres Lebens und Schicksals nicht gerecht. Andere, die viel stärker die Brüche in ihrem Leben akzentuierten, neigten dazu, pathologische Diagnosen aufzustellen, welche doch höchstens eine Seite dieser Gestalt in den Blick bekamen.

Zweiffellos: einen inneren „Frieden" im Sinn eines klar umrissenen, stimmigen und innerlich bejahten konkreten Lebenswegs, der ihr das Glück bedeutet hätte, hat diese Frau seit ihrer Konversion 1818 nicht gefunden. Das Bild, das Köhler von dieser Frau zeigt, ist das einer „Aussteigerin" ganz eigener Art (15), gleichsam von Natur zur „alleinstehenden Frau" bestimmt (16), deren Leben jedoch „allen einfachen Deutungen widerstrebt" (122). Nie einen festen Beruf ausübend, abgesehen von den fünf Jahren als Lehrerin in Aachen von 1827 bis 1832, gleichsam schicksalhaft zu Rastlosigkeit und ständigem Unerfülltsein verurteilt, trug sie sich nach ihrem 1820 abgelegten Jungfräulichkeitsgelübde ständig mit Klostergedanken, war auch selber an anderen Gründungen beteiligt – und doch paßte sie im Grund ebensowenig ins Kloster wie sie als Ehefrau oder Mutter berufen war (78, 83), welch letzteres besonders in ihrem Scheitern bei der Erziehung ihres Neffen und Pflegesohns Rudolf Rochs klar hervortritt (68 f.). Was verbirgt sich hinter dieser Unruhe? Köhler wählt hier den Vergleich mit der „Wanderlust jener Mönche, denen Benedikt von Nursia die ‚stabilitas loci' entgegengesetzt hat" (75). Und tatsächlich ist der Vergleich wohl deshalb nicht abwegig, weil hinter diesen „Wandermönchen" mehr als bohemehafte Unrast steckt, nämlich etwas von der urchristlichen „peregrinatio", der Fremdlingsexistenz in dieser Welt.

Der Autor sieht das letzte Geheimnis dieser Gestalt und ihres Lebens im innersten Kern als Frömmigkeitsgeschichte, Gottesgeschichte (17). Wenn auf sie sicher das romantische „Dort, wo du nicht bist, dort ist das Glück" zutrifft, so ist doch für sie „dieses ‚dort' zu benennen: Es ist Jesus von Nazareth, der als ‚einziger Geliebter' gefeierte, der aber nicht ‚hier' ist" (83) – was der Autor sicher im Blick auf Lk 24, 6 treffend bemerkt. Tief symbolhaft ist hier ihr surrealistischer Traum, bei dem sie auf einen Berg steigt, im Blick hoch oben zum Himmel gewendete Sonnenblumen, an einer Bauersfrau mit einem Kind vorbei – aber als sie oben ist, sind die Blumenstauden in die Wolken hinausgewachsen: Sie kann sie nicht greifen, aber auch nicht die kleinen zur Erde geneigten Kelchblumen, die die Bauersfrau unten ihr reichen will, weil sie dafür wieder zu hoch steht (59). Sie kann nicht mehr „rückwärts" noch auch „vorwärts" (60).

Indem Oskar Köhler das Geheimnis dieser Person, letztlich ihre unableitbare Jesusliebe und Jesusbrautschaft (44, 52, 61 f.) stehenläßt, gelingt es ihm, einen Zugang zu ihrer „hell-dunklen" Lebensgeschichte zu erschließen. Und sicher gibt es vieles in diesem Leben, was ambivalent, ja krankhaft ist. Ambivalent und durchaus tief erotisch geprägt ist ihr Verhältnis zu Clemens Brentano, dessen Bedeutung für ihre Konversion, ganz im Kontrast zu ihren eigenen späteren Zeugnissen und den Behauptungen mancher ihrer Biographen, gar nicht zu leugnen ist (43–47). Zum Pathologischen gehört ihr extremes Sündenbewußtsein und ihre Skrupelhaftigkeit. Und zu den unerfreulichsten Begleitumständen ihres Lebens zählt sicher der Umgang ihrer Beichtväter mit ihr. Nur vorübergehend hatte sie in Bernhard Hensing einen Seelenführer, der ihr klarzumachen suchte, der Vater habe den zurückgekehrten verlorenen Sohn nicht aufs Feld, sondern zum fröhlichen Gastmahl geschickt (56). Und auch der Einfluß des eine humanere Frömmigkeit ausstrahlenden blinden Münsteraner Philosophen B. Ch. Schlüter war leider im ganzen auf sie zu schwach (80, 105).

Ihre Frömmigkeit geht den gewissermaßen „zeittypischen" Weg von einer „romantisch" anmutenden und doch ganz persönlichen und keinem Schema folgenden Jesusliebe und Brautmystik (44) zu einer ausgesprochen eucharistisch-sakramentalen Spiritualität (62, 98 f.), aber auch zu einer ultramontanen Kirchlichkeit, für die zur Zeit des Ersten Vatikanums die päpstliche Unfehlbarkeit schlechthin die Garantie der Kirche ist. Es ist eine Kirchlichkeit, die mit der Haltung Schlüters kontrastierte, welcher 1871, unter der allgemeinen Polarisierung leidend, „bitteres Kraut" wachsen sah, während Luise Hensel eine „Sichtung der Geister" erlebte (105). Sicher gehört auch diese Seite zu ihr, ebenso wie ihr Konfessionalismus und ihr Bekehrungseifer. Man

möchte hier sagen: Außer den zeittypischen hat diese Fixierung persönliche Züge; denn die starke Fixierung auf Führung und Autorität gehört nun einmal zu dieser sehr eigenen und in gewisser Weise selbständigen Frau – und innere und äußere Autorität sind bei ihr, anders als Joseph Hubert Reinkens meinte (117), nun wohl einmal untrennbar. Hier stoßen wir – dies vom Rezensenten angemerkt – auf spirituelle Dimensionen ultramontaner Frömmigkeit, die wohl noch nicht ganz erforscht, geschweige theologisch aufgearbeitet sind. Aber wie wenig ihre Frömmigkeit wiederum einfach im Zeittypischen aufgeht, enthüllt das Emmausgedicht 1869 am Abend ihres Lebens (108 f.): Ausdruck einer Geborgenheit in Jesus, die doch ständig heimatlos, suchend, auf dem Weg ist.

Das kleine Bändchen ist nicht schnell und leicht zu lesen. Aber es enthält vieles, was nachdenklich macht, ja zum Meditieren anregt.

Klaus Schatz SJ

[1] Köhler, Oskar: Müde bin ich, geh' zur Ruh'. Die hell-dunkle Lebensgeschichte Luise Hensels. Paderborn: Schöningh 1991. 132 S. Kart. 24,–.

Ausstellungen zur Geschichte der Jesuiten

Als Doppeljubiläum feierten die Jesuiten 1990 den 450. Jahrestag der kirchlichen Bestätigung ihres Ordens und 1991 den 500. Geburtstag des Ignatius von Loyola, des Gründers ihrer Gemeinschaft. Zu diesem Anlaß erschienen zahlreiche Bücher, die sich mit dem Jesuitenorden und seiner wechselvollen Geschichte beschäftigen. Eine Reihe von Ausstellungen vermittelten einen lebendigen Eindruck vom vielseitigen Wirken der Gesellschaft Jesu in Deutschland.

In München zeigten das Bayerische Hauptstaatsarchiv und die Oberdeutsche Jesuitenprovinz eine reiche, übersichtlich gegliederte Ausstellung über „die Jesuiten in Bayern“ [1]. Um den Besucher mit dem Orden bekannt zu machen, wurden im ersten Teil einleitend Ignatius von Loyola sowie der Aufbau und die Satzungen der Gesellschaft Jesu vorgestellt. Sie ließen Eigenart und Selbstverständnis der Jesuiten erkennen, deren Ausbildung und Lebensweise mit Bildern und Gegenständen des täglichen Lebens veranschaulicht wurde.

Nach Bayern kamen die Jesuiten durch Herzog Wilhelm IV., der für die theologische Fakultät der Landesuniversität Ingolstadt dringend katholische Professoren benötigte. Auf Bitten des Herzogs entsandte Ignatius 1549 Claudius Le Jay, Alfons Salmeron und Petrus Canisius nach Ingolstadt. Weil sich die versprochene Kollegsgründung verzögerte, gingen die Jesuiten jedoch schon drei Jahre später nach Wien, von wo sie erst 1556 auf Drängen Herzog Albrechts V. wieder nach Bayern zurückkehrten. Im selben Jahr errichtete Ignatius als erster Generaloberer des Ordens die Oberdeutsche Provinz. Mit ihrer Leitung betraute er Petrus Canisius, der zur treibenden Kraft der katholischen Reform und zum „zweiten Apostel Deutschlands“ wurde.

Briefe, Urkunden und persönliche Gebrauchsgegenstände des Petrus Canisius erinnerten in der Ausstellung an die Ankunft der Jesuiten in Bayern und würdigten Leben und Werk des ersten Provinzials der Oberdeutschen Provinz, der den Grundstein für das Wirken der Gesellschaft Jesu in Süddeutschland legte. Landkarten veranschaulichten die stetige Ausbreitung des Ordens, der bis zu seiner Aufhebung in jeder größeren Stadt eine Niederlassung errichten konnte, die anhand von Bauplänen, Gemälden und Stiftungsurkunden vorgestellt wurden. Pachtverträge und Steuerbescheide der Kollegien in Ingolstadt und München machten deutlich, mit welchem finanziellen Aufwand diese Schulen errichtet und unterhalten wurden.

Mit Schwerpunkten apostolischer Tätigkeit der bayerischen Jesuiten beschäftigte sich der zweite, größere Teil der informativen Ausstellung. Dazu gehörten die Seelsorge, der Unterricht an Kollegien und die Lehrtätigkeit an den Universitäten Ingolstadt und Dillingen. Als Seelsorger bemühten sich die Jesuiten, durch Katechese und Predigt, Volksmissionen und Ex-

erzitien den katholischen Glauben zu verbreiten und zu festigen. Katechismen, Predigtentwürfe, liturgische Geräte, Meßformulare, Beicht- und Kommunionzettel gaben einen Einblick in die pastorale Tätigkeit der Jesuiten, die sich jedoch in der Konfrontation mit Aberglaube und Hexenverfolgung sowie bei der Rekatholisierung der Oberpfalz ziemlich zwiespältig verhielten.

Um Schülern und Studenten eine gründliche Ausbildung zu geben, entwickelten die Jesuiten eine eigene Studienordnung, die richtungweisend für die damalige Pädagogik war. An ihren Gymnasien pflegten sie besonders die klassischen Sprachen und stellten die humanistische Bildung in den Dienst christlicher Erziehung. Die ausgestellten Lehrmittel, Schulbücher, Hausaufgabenhefte und Zeugnislisten veranschaulichten, wie damals an bayerischen Jesuitenkollegien unterrichtet wurde. An die akademische Tätigkeit der Jesuiten erinnerten besonders das kostbare Szepter der philosophischen Fakultät in Ingolstadt und ein prächtiges Thesenblatt mit dem Bild des heiligen Hieronymus, des Patrons der Universität Dillingen.

Im Umfeld jesuitischer Seelsorge entstand in Rom die Marianische Kongregation, deren Spiritualität auf Selbstheiligung und Apostolat ausgerichtet war. Jakob Rem gründete 1574 in Dillingen die erste deutsche Marianische Kongregation, die sich rasch in ganz Bayern ausbreitete. Aus dem Schatz der Ingolstädter Bürgerkongregation stammt die berühmte Lepanto-Monstranz, die zu den künstlerischen Höhepunkten der Ausstellung gehörte. Obwohl die Jesuiten wegen ihrer intellektuellen Ausrichtung vor allem die Oberschicht ansprachen und deshalb keine große Volkstümlichkeit erlangten, markieren doch Andachtsbilder, Ignatiusmünzen und Xaverifläschchen ihre Spuren im religiösen Brauchtum Bayerns.

Neben Kanzel und Katheder spielte in der Glaubensverkündigung die Bühne eine entscheidende Rolle. Die großen bayerischen Jesuitenkollegien gehörten damals zu den bedeutenden Theaterzentren Europas. Mit ihren religiösen Dramen, geistlichen Gedichten und erbaulichen Erzählungen verkündigten Jesuiten als Dichter und Schriftsteller die katholische Glaubenslehre. Wie fruchtbar ihre literarische Tätigkeit war, dokumentierten Theaterprogramme und Bühnenbilder, Gedichtbände und religiöse Schriften.

Als Wissenschaftler standen bayerische Jesuiten im Gespräch mit führenden Gelehrten ihrer Zeit. Die Ausstellung hob besonders die Leistungen Christoph Scheiners hervor, der den Pantographen erfand, das erste astronomische Fernrohr baute und zeitgleich mit Galilei die Sonnenflecken entdeckte.

Ihre sprachlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse öffneten den Jesuiten das Tor nach China, wo sie eigene Missionsmethoden entwikkelten, um den christlichen Glauben zu verbreiten. Bedeutendes leisteten dabei die bayerischen Missionare Ignaz Kögler und Kilian Stumpf, die als Präsidenten des Astronomischen Amtes die Sternwarte in Peking leiteten und den chinesischen Kalender reformierten. Aufgrund seiner Erlebnisse in den Jesuitenreduktionen zeichnete Florian Paucke in einem Codex, der sich im Stift Zwettl befindet, ein lebendiges Bild von der Missionstätigkeit des Ordens bei den Indianern in Paraguay.

Den Abschluß der Ausstellung bildeten Exponate über die Tätigkeit der Jesuiten als Beichtväter, Erzieher und Berater an Fürstenhöfen. Diese heikle Aufgabe forderte von Anfang an heftige Kritik heraus und brachte den Orden in den Verruf, machthungrig die Politik zu bestimmen und seine Ziele mit allen Mitteln durchzusetzen. Neben der Verstrickung in die Politik führte 1773 vor allem der Vorwurf der Aufklärer, die Pädagogik der Jesuiten sei rückständig und ihre wissenschaftlichen Ansichten seien überholt, zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu.

Der reich bebildete, verständlich und flüssig geschriebene Ausstellungskatalog gibt eine grundlegende Einführung in die Geschichte der bayerischen Jesuiten. Obwohl längere wissenschaftliche Abhandlungen fehlen, vermitteln knappe Einführungen zu jedem Kapitel und sachkundige Exponatbeschreibungen einen umfassenden Einblick in Eigenart und Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu, deren Mitglieder viele Jahre in Bayern apostolisch gewirkt haben. Eine Zeittafel sowie ein umfangreiches Personen- und Ortsregister erschließen den lesenswerten Katalog. Sein umfangreiches Literaturverzeichnis sollten alle durchsehen, die sich in-

tensiv mit den Jesuiten in Bayern beschäftigen wollen.

Eine Ergänzung dazu war die Ausstellung „Die Jesuiten in Ingolstadt“[2], die im dortigen Stadtmuseum zu sehen war. Bilder, Statuen und Lebensbeschreibungen des Ignatius von Loyola machten einleitend den Besucher mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu bekannt, der 1549 auf Bitten des bayerischen Herzogs die ersten Jesuiten nach Ingolstadt entsandte. Zu ihnen gehörte Petrus Canisius, der zunächst als Theologieprofessor an der Landesuniversität dozierte und später als Provinzial die dortige Ordensniederlassung gründete. Die Exponate würdigten Leben und Werk des zweiten Apostels Deutschlands und zeigten, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, bis die Jesuiten ein Kolleg errichten und an der Universität Fuß fassen konnten. Baupläne, Altarbilder und Heiligenfiguren erinnerten an die Kirchen, die im Auftrag des Ordens und der Marianischen Kongregation in Ingolstadt erbaut wurden, und an die pastorale Tätigkeit der Jesuiten an der Klosterkirche in Biburg, der Wallfahrtskirche in Allersdorf und der Leonhardskirche in Perka. Neben der Studienordnung gaben ein Lehrplan sowie Lehrbücher und Schulhefte der bayerischen Prinzen Maximilian und Philipp einen Einblick in die Pädagogik der Jesuiten.

Zu den wesentlichen Aufgaben der Jesuiten gehörte in Ingolstadt von Anfang an die Lehrtätigkeit an der Universität, wo sie Philosophie und Theologie dozierten. Wie vielseitig ihr Lehrangebot war, zeigten die ausgestellten philosophischen und theologischen Werke ebenso wie die Bücher über Astronomie, Botanik, Mathematik und Physik. Zu den führenden Astronomen seiner Zeit gehörte der schon genannte Christoph Scheiner, dessen wissenschaftliche Leistungen besonders herausgestellt wurden. Als Theologen nicht weniger bedeutend waren Gregor von Valencia, Jakob Gretser und Adam Tanner. Einen Eindruck vom Leben an der Universität vermittelten Thesenblätter, die zu öffentlichen Disputationen einluden, und Gratulationseinblattdrucke, die zu besonderen Anlässen überreicht wurden.

Frömmigkeit und religiöses Brauchtum waren in Ingolstadt eng mit den Marianischen Kongregationen verknüpft, die von den Jesuiten gegründet und seelsorglich betreut wurden. Die ausgestellten Gebetbücher und Rosenkränze waren ebenso wie die Kongregationsfahnen, liturgischen Geräte, Marienstatuen, Heiligenbilder und Reliquiare ein Ausdruck tiefer Marien- und Heiligenverehrung, die besonders gepflegt wurden. Ein sehenswertes Glanzstück war auch hier die Lepanto-Monstranz der Bürgerkongregation Maria de Victoria.

Als Seelsorger mußten sich die Jesuiten mit Aberglaube und Zauberei auseinandersetzen. Bei Hexenprozessen zeigte sich allerdings, wie gegensätzlich ihre Ansichten waren. Während die meisten eine rücksichtslose Bestrafung der Hexerei forderten, versuchten in Ingolstadt Paul Laymann und Adam Tanner, diesem Wahn wenigstens etwas Einhalt zu gebieten. Ihre moraltheologischen Auffassungen beeinflußten Friedrich Spee, der sich in seiner Cautio Criminalis entschieden gegen die Hexenprozesse wandte.

Das Jesuitenkolleg in Ingolstadt, dessen wirtschaftliche Situation ausführlich dargestellt wurde, war damals ein bedeutendes Theaterzentrum Europas. Hier wurden Dramen von Gretser, Bidermann und Balde aufgeführt. Anhand der ausgestellten Werke ließ sich leicht abschätzen, wie reichhaltig das Repertoire des Jesuitentheaters damals war.

Wie Franz Xaver und Matteo Ricci drängten viele Jesuiten aus Ingolstadt in die Mission. Weil Deutschland selbst als Missionsland galt, durften jedoch nur wenige in die Ferne ziehen, um dort die christliche Botschaft zu verkünden. Zu ihnen gehörten Adam Aigenler und Ignaz Kögler. Während Aigenler auf der Überfahrt nach China starb, gelangte Kögler nach Peking, wo er die Astronomie in den Dienst der Mission stellte. Mit Exponaten aus der in alle Winde zerstreuten Sammlung Ferdinand Orbans und Dokumenten zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu endete die Ausstellung, die durch ihre bunte Vielfalt beeindruckte.

Leider gelang es nicht ganz, die gebotene Fülle so zu gliedern, daß sich der Besucher leicht zurechtfinden und die Objekte richtig einordnen konnte. Diesen Mangel konnte auch der etwas unsystematisch aufgebaute, bebildete Katalog nicht beheben, in dem die Exponate meist nur

kurz beschrieben werden. Lesenswert sind jedoch die fundierten Abhandlungen zu den einzelnen Kapiteln. Sie geben einen umfassenden Einblick in die Geschichte der Jesuiten in Ingolstadt und verweisen auf weiterführende Literatur.

Das Bischöfliche Dom- und Diözesanmuseum Trier zeigte eine Ausstellung über die „Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier“[3]. Ein geraffter historischer Überblick machte den Besucher einleitend mit dem Leben des Ignatius von Loyola, der Entwicklung der Gesellschaft Jesu und ihrer Aufhebung durch Papst Clemens XIV. anhand von Kupferstichen, Landkarten, antijesuitischen Schriften, Flugblättern und Gedenkmünzen bekannt.

Trierer Bischöfe, die im Porträt vorgestellt wurden, waren bestrebt, Mißstände in ihrem Erzbistum abzustellen. Deshalb holten sie nach einem vergeblichen Versuch Caspar Olevians, den Protestantismus einzuführen, 1560 Jesuiten nach Trier. Diese erbauten ein Kolleg und eröffneten ein Noviziat, zu dem eine Apotheke gehörte, die Arme kostenlos mit Medikamenten versorgte. Wie diese Gebäude ausgesehen haben, veranschaulichten alte Stadtansichten und Baupläne. Nach einem Blick auf die Ordensniederlassungen in Koblenz, Luxemburg und Hadamar würdigte die Ausstellung Leben und Werk Friedrich Spees, dessen 400. Geburtstag 1991 gefeiert wurde. Als Katecheten, Prediger und Volksmissionare hinterließen die Jesuiten Spuren in der Frömmigkeit und im religiösen Brauchtum, die von Andachtsbildern, Gebetbüchern, Heiligenfiguren und liturgischen Geräten markiert werden. Die Kataloge der Jesuitenbibliotheken von Trier und Luxemburg sowie die Schriften des Historikers Christoph Brouwer und des Dramatikers Jakob Masen erinnerten abschließend an die literarischen und wissenschaftlichen Leistungen der Jesuiten.

Mit einer Vielfalt historischer Dokumente versuchte die Ausstellung, die Gesellschaft Jesu vorzustellen und ihr Wirken im Erzbistum Trier zu würdigen. Die geschichtlichen Hintergründe beleuchtet ein dickleibiger Katalog, dessen umfangreicher Aufsatzteil den Vergleich mit einer Festschrift nicht zu scheuen braucht. Die gebotene Fülle an Exponaten und Beiträgen wurde leider nicht so gegliedert, daß sich der Besucher ein klares Bild vom Selbstverständnis und der Lebensweise der Jesuiten in Vergangenheit und Gegenwart machen konnte. Dennoch sollte man den preiswerten Ausstellungskatalog beachten, in dem sich neben lesenswerten kleineren Aufsätzen eine Reihe fundierter Abhandlungen über den Jesuitenorden und seine wechselvolle Geschichte finden. *Julius Oswald SJ*

[1] Die Jesuiten in Bayern 1549–1773. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Hrsg. v. Joachim Wild. Weißenhorn: Konrad 1991. 336 S. Kart. 39,80.

[2] Die Jesuiten in Ingolstadt 1549–1773. Ausstellung des Stadtarchivs, der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek und des Stadtmuseums Ingolstadt. Ingolstadt: Stadtarchiv 1991. 322 S. Kart. 25,–.

[3] Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Hrsg. v. Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier. Mainz: Verlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1991. 574 S. Lw. 45,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Emeis, Dieter: *Sakramentenkatechese*. Freiburg: Herder 1991. 254 S. Lw. 38,–.

Dieter Emeis hat erst jüngst ein Buch „Zur Krise der Sakramentenpastoral" veröffentlicht. Er gab ihm den Titel „Zwischen Ausverkauf und Rigorismus" und deutete damit die Alternative an, von der die Kirche herausgefordert ist. Als eine Antwort auf diese Herausforderung darf das neue Buch „Sakramentenkatechese" verstanden werden; denn aus einem vertieften Verständnis der Sakramente wird die Alternative noch schärfer sichtbar, wird zugleich aber auch ein Ansatz zur Überwindung geboten. Im ersten, allgemeinen Teil äußert sich Emeis zum Handlungsfeld der Sakramentenkatechese, legt ausführlich die Sakramente als Symbolhandlungen dar, entwirft die fundamentalen Dimensionen der christlichen Sakramente und fixiert am Ende das Zielspektrum der Sakramentenkatechese. In diesen vier Kapiteln werden auch kritische Anfragen an die Sakramententheologie vorgebracht, etwa an die anthropologische Begründung der Sakramente (35) oder an die Firmung als Sakrament der Mündigkeit (92). Entscheidend sind vor allem die Ausführungen über das Symbol, das anthropologisch gedeutet wird und das in einer mystagogischen Katechese erschlossen werden soll (37ff.). Damit aber wird das Sakrament auf das Leben des Menschen, das für Gott eröffnet ist, rückbezogen.

Der spezielle Teil entfaltet nacheinander die sieben Sakramente. Die jeweiligen Kapitel bringen Aussagen zur Situation des Sakraments in der heutigen Kirche und Gesellschaft, diskutieren die pastoralen und theologischen Grundprobleme, berichten über die Herkunft der jeweiligen Liturgie und bieten auch ganz praktische katechetische Anweisungen, etwa für die Kinder bei der Eucharistie (151ff.) und beim Bußsakrament (181ff.). Gerade in diesen Texten zeigt sich die große Erfahrung des Autors und seine wache Sensibilität für das Kind. Die kritischen Anfragen an das heutige Sakramentenverständnis werden nicht verschwiegen, etwa zum Umgang der Kirche mit den wiederverheirateten Geschiedenen, zu neuartigen Glaubensfeiern bei der Eheschließung (232ff.), zum Problem des Weihesakraments für Frauen (246f.).

Wichtig an dieser Publikation ist die Integration von Glauben und Theologie in das Leben, die Herausarbeitung der eschatologischen Dimension in den Sakramenten – Sakramente als „Anfangs- und Verheißungszeichen". Leider wird auf die Rolle der Jugendarbeit in der Sakramentenkatechese nur bei der Ehevorbereitung hingewiesen (213); bei der Krankensalbung gerät der „Abbau von Mißverständnissen" (Todesweihe, 192) so gut, daß am Ende vom Tod kaum mehr die Rede ist. Das Buch wird gewiß zu einer vertieften Erneuerung der Sakramentenkatechese beitragen. Es wird aus der anfangs genannten Alternative herausführen, indem es in den Zeichen des Heils die Treue Gottes zur Freude des Menschen finden läßt. Daß es zudem eine Fundgrube für den Priester ist, der immer wieder Sakramente spendet, macht das Buch doppelt wertvoll und unersetzlich. *R. Bleistein SJ*

Korherr, Edgar Josef: *Beten lehren – beten lernen:* Grundkurs der Gebetspädagogik. Mit Übungen und Vorschlägen. Köln: Styria 1991. 459 S. Kart. 65,–.

Das voluminöse Buch wurde von Edgar Josef Korherr, Professor für Religionspädagogik und Katechetik in Graz, in intensiver Arbeit verfaßt, als Ergebnis seiner persönlichen Erfahrungen, seiner Arbeit mit jungen Menschen, seiner langjährigen Beschäftigung mit der Geschichte, der Theologie und der Praxis des Gebets. Das gut gegliederte Buch behandelt die folgenden Probleme: Im 1. Kapitel geht es um die „Grundlagen und Grundfragen". Das 2. Kapitel verfolgt die lebensgeschichtliche Entwicklung des Betens unter der Überschrift „Gebetserziehung in Wegbegleitung". Das 3. Kapitel legt die „Grundakte des Betens" dar, von Bitten und Klagen über

Lob und Dank, und öffnet dabei den Blick für die Vielfalt der freien, gemeinsamen oder meditativen Gebetsformen. Das 4. Kapitel bespricht „Schwierigkeiten und Hindernisse des Betens, seien es die Folgen aus der gesellschaftlichen Situation, seien es die mit der Glaubensnot gegebenen Gebetskrisen. Diese Aufzählung deutet an, wie umfassend das Buch angelegt ist.

Die Methode der Darstellung erleichtert dem Leser die Aufnahme der Aussagen. Die graphische Gestaltung hebt das Wesentliche heraus (vgl. Gebet Jesu, 180), ausführliche Zitate – etwa zur möglichen Übersetzung von Psalm 23 (166ff.) – tragen zur emotionalen Vertiefung bei, die systematische Darstellung – etwa des Vaterunser (190f.) und der traditionellen katholischen Gebetsweisen (Rosenkranz, 340; Kreuzweg, 349) – ermöglichen die Einordnung der schier unüberschaubaren Fülle der Gebetsweisen. Viele Anmerkungen im Text, die in einem Literaturverzeichnis und einem Register von 50 Seiten erschlossen werden, lassen die Mühe ahnen, die der Autor aufgewandt hat, um eine Gebetspädagogik für den heutigen Menschen zu erstellen.

Wenn Kritik angemeldet werden darf, dann diese: Angesichts der imperativisch formulierten Kapitelüberschriften leidet sehr die existentielle Realisierbarkeit des Gebets zugunsten einer gewissen Machbarkeit; denn es ist immer in Gnade auf den geheimnisvollen Gott bezogen und in ein oft rätselhaftes Leben eingebettet. Die Tendenz zur Perfektion ebnet die unterschiedlichen Gebetsweisen in ihren Gottesbildern, Ansätzen und Methoden ein. Rahnersche Mystagogie geht von einer spezifischen Theologie aus, gewiß auch das Beten der Theresia von Avila oder der kleinen Therese. Der Erfahrungsschatz wird oft aus österreichischen Schulen und Büchern bezogen. In manchen Kapiteln – etwa zum Jugendalter (138f.) – vermißt man neuere Forschungen der Jugendpsychologie und Jugendsoziologie, insoweit diese bereits für die Religionspsychologie und Religionspädagogik ausgewertet wurden. Diese Kritik weist nur auf, daß Korherr mit seinem Buch ein Thema aufgegriffen hat, das ihm die konkrete Zeitsituation der Kirche und die Gefährdung des modernen Menschen auferlegt haben. *R. Bleistein SJ*

Didache – Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingel. von Georg SCHÖLLGEN
Traditio Apostolica – Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. Wilhelm GEERLINGS. Freiburg: Herder 1991. 358 S. (Fontes Christiani. I.) Lw. 56,-.

Mit diesem Band wird die in dieser Zeitschrift (209, 1991, 499f.) bereits ausführlich vorgestellte neue Ausgabe frühchristlicher Texte fortgesetzt. Vorgelegt werden jetzt zwei der vier aus den ersten drei Jahrhunderten erhaltenen Kirchenordnungen, aus denen wichtige Aufschlüsse über Organisation und Alltagsleben der frühen Gemeinden zu gewinnen sind. Allerdings bieten diese Kirchenordnungen nicht ein systematisch angeordnetes, umfassendes Bild aller wichtigen Lebensbereiche einer Gemeinde; vielmehr werden vornehmlich ungeklärte Fragen sowie drängende Probleme und Mißstände, etwa im Bereich der Armenfürsorge oder hinsichtlich der Ausnützung von Gastfreundschaft, behandelt. Interessant ist, daß die einzelnen Gemeinden in allen angesprochenen Fragen offensichtlich autonom sind; „eine weisungsbefugte oder auch nur eine moderierende Instanz... sucht man zumindest in den Quellen des 1. und 2. Jahrhunderts vergeblich" (16). Soweit trotzdem eine nicht unerhebliche Gleichförmigkeit, besonders in der Entwicklung der kirchlichen Ämter, anzutreffen ist, wird dies auf den intensiven Austausch zwischen den Gemeinden durch Briefe und Reisende zurückzuführen sein. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts übernehmen allmählich Synoden die Aufgabe, nunmehr auf regionaler oder überregionaler Ebene etwaige aufkommende Streitfragen zu klären.

Die vermutlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts möglicherweise in Syrien bzw. Palästina entstandene Didache enthält Bestimmungen zur Liturgie (Taufe, Wochenfasten, Gebet, Eucharistie), zur gastlichen Aufnahme fremder Christen (spezifiziert als Lehrer, Apostel, Propheten und gewöhnliche Christen), zum Sündenbekenntnis sowie zur Wahl von Episkopen und Diakonen. Im einzelnen werden die Christen z. B. ermahnt, Almosen erst nach sorgfältiger Prüfung der Bedürftigkeit zu geben bzw. zahlreicher die Gemeindeversammlungen zu besuchen. Die ersten sechs Kapitel sind der soge-

nannten Zwei-Wege-Lehre gewidmet, die der moralischen Unterweisung dient. Dieser Zwei-Wege-Topos läßt sich in der heidnischen Antike bereits seit Hesiod nachweisen, war zudem im jüdischen Bereich sehr beliebt und hat auch in andere frühchristliche Schriften, besonders den Barnabasbrief, Eingang gefunden.

Die möglicherweise in Rom um das Jahr 210 entstandene und lange Zeit Hippolyt zugeschriebene Traditio Apostolica zeigt bereits deutlich verfestigte Gemeindestrukturen gegenüber der Didache. Es wird jetzt eine klare Trennung von Klerikern (Bischof, Presbyter, Diakone) und Laien aufgemacht; eine „Sakralisierung des Amtes grenzt die Amtsträger von der Gemeinde ab" (143). Das bislang frei formulierte Hochgebet der Eucharistie gewinnt festere Formen; außerdem finden sich ausführliche Vorschriften zum Katechumenat und zur Taufe, was wohl die anwachsende Zahl von Taufbewerbern dokumentiert. Interessant ist die Regelung, daß der Bischof vom gesamten Volk gewählt werden muß, eine in Rom (und anderswo) zu dieser Zeit bereits gefestigte Tradition (160).

Vor allem die ausführlichen Einleitungen in diesem Band sind hilfreich; zu erklären wären aufgrund des angezielten Leserkreises lediglich die verwendeten Fachworte „Neophyt" (71) und „apotropäisch" (204); fraglich bleibt, aufgrund welches Kriteriums das Verhältnis von Amt und Charisma in den ersten Jahrhunderten der Kirche als „rechtlich noch unausgeglichen" bezeichnet wird (171). Ist dieses heute ausgeglichener, und was heißt das? Als weitgehend überflüssig erscheint die ausführliche Darstellung der Textzeugen der Didache, zumal keine neue kritische Editon vorgelegt, sondern diejenige der Sources Chretiennes übernommen wird. Zudem überrascht die Aufnahme der Didache in die insgesamt beschränkte Reihe der „Fontes", da zumindest zwei hervorragende Übersetzungen ins Deutsche mit Kommentaren (Wengst, Niederwimmer) erst in allerjüngster Zeit erschienen sind. *H. Frohnhofen*

Kirche und Gesellschaft

Krenn, Dorit Maria: *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933.* Mainz: Matthias-Grünewald 1991. LVIII, 644 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B. 57.) Kart. 128,–.

Das umfassende, ins Detail gehende Werk ist das Ergebnis des Studiums aller einschlägigen Archive, Chroniken, Protokollbücher, von gedruckten Quellen der Organisationen, mit Tabellen und Schaubildern. Das Buch untersucht die vielfältigen Organisationen der christlichen Arbeiterbewegung in Bayern in der Zeit der Weimarer Republik, die katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine, Dienstmädchen-, Dienstboten- und Gasthausangestelltenvereine, evangelische Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine sowie die christlichen Gewerkschaften in ihrer Organisationsstruktur, ihrer Zielsetzung und ihrem öffentlichen Handeln.

Die Leitfrage lautet: Inwieweit wurden diese Verbände ihrem Anspruch und ihrer Zielsetzung gerecht? Es wird dargestellt, wie die Verbände ihre Zielsetzungen in Vorträgen, Tagungen und durch Publizistik den Mitgliedern bewußtzumachen suchten und wie die katholisch-sozialen Standesvereine durch ihre vielfältige Erziehungs- und religiöse, kulturelle, sozialpolitische und staatsbürgerliche Bildungsarbeit das Standesbewußtsein gefördert und ein positives Verhältnis ihrer Mitglieder zur Weimarer Republik grundgelegt haben. Sie suchten als linker Flügel von Zentrum und Bayerischer Volkspartei auf die Politik Einfluß zu gewinnen, um die Eingliederung der Arbeiter in Gesellschaft und Staat zu erreichen.

Die Geschichte der christlichen Arbeitervereine ist Zeitgeschichte und spiegelt die Zeitgeschichte wider. Der Gewerkschaftsstreit vor dem Ersten Weltkrieg hat die Arbeiterbewegung schwer geschädigt. Durch die Inflation wurde die an sich schon schwache finanzielle Grundlage erschüttert, so daß die Arbeit beeinträchtigt, ja sogar die Existenz bedroht wurde. Der Nationalsozialismus hat ihre Arbeit als staatsfeindliche Organisationen unmöglich gemacht. Obwohl die katholischen Standesvereine den Glau-

ben zu fördern trachteten, fanden sie zum Teil beim Episkopat und weitgehend beim Klerus keine Hilfe und kein Verständnis. Der Klerus war dafür nicht vorbereitet. Durch die innerkirchlichen Strömungen (Jugendbewegung, katholische Aktion, Gemeindetheologie) wurden die Vereine gehemmt. Ein Hemmnis war auch der Partikularismus innerhalb der Verbände. Wegen der Vielgestaltigkeit der Arbeiterbewegung läßt sich ein Gesamturteil über sie nicht abgeben.

Zwei Korrekturen müssen angebracht werden. Ketteler meinte zwar anfangs, die soziale Frage sei in erster Linie durch Gesinnungsreform im christlichen Geist zu lösen; aber schon 1865, bei seiner Rede zum Stiftungsfest der Mainzer Gesellenvereine, verlangte er das Eintreten des Staates für die Arbeiter. Auch Franz Hitze erklärte im Vorwort zu „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft": „Wir wollen ständische Gliederung der Gesellschaft", also nicht eine Lösung der sozialen Frage durch Gesinnungsreform."

Das Buch gehört in die Hände aller haupt- und ehrenamtlichen Führungskräfte der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB). Es sollte Pflichtlesung der Theologen im Pastoralstudium sein. Die KAB könnte heute manche gute Anregung aus dem Ideenreichtum von früher gewinnen. *F. Prinz SJ*

ZU DIESEM HEFT

Aus den unterschiedlichsten Gründen fällt es heute vielen schwer, die Bibel als Wort Gottes zu verstehen. Auch gibt es erhebliche Vorurteile gegen die Bibelwissenschaft. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, erläutert im Blick auf diese Situation und auf das „Jahr mit der Bibel 1992" die Prinzipien, die beim Lesen der Bibel beachtet werden müssen.

Die Geschichte des Verhältnisses von Lateinamerika und Europa spiegelt sich in den verschiedenartigsten Interpretationen, die seit der ersten Landung des Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 das gegenseitige Bild bestimmten. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, geht dieser Entwicklung nach.

Die Kirche lebt nicht nur in der Öffentlichkeit der modernen Gesellschaft, sondern ist auch selbst den Gesetzen der Öffentlichkeit unterworfen. Wie sehr dem die Strukturen der innerkirchlichen Kommunikation noch widersprechen, wird aus der Reaktion auf die Kölner Erklärung vom Januar 1989 und aus der römischen Theologeninstruktion vom Mai 1990 deutlich. Uwe Beck befaßt sich mit diesem Thema.

Obwohl die Kirche als solche kein Thema der Moraltheologie ist, spielt doch das jeweilige Kirchenbild eine wesentliche Rolle. Herbert Schlögel zeigt diese Wechselwirkung an einigen neueren Beispielen.

Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn, gibt einen Überblick über den derzeitigen Stand der liturgiewissenschaftlichen Aufarbeitung der Frage nach einer auch frauengerechten Liturgie. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt einer inklusiven, also die Welt der Frauen wahrnehmenden und einschließenden Sprache.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie und die Soziobiologie betrachten Religion weithin als Produkt der Evolution. Ulrich Lüke weist nach, auf wie schwachen Fundamenten solche Theorien ruhen.

Macht Wohlstand geistig arm?

Von der Friedensnobelpreisträgerin Mutter Teresa, der ob ihres Einsatzes für die Ärmsten der Armen in aller Welt bekannten Frau, wird die Aussage berichtet: In „ihren" Ländern, also etwa in Indien, seien die Menschen zwar materiell arm, dafür aber geistig reich. Im Westen hingegen sei es umgekehrt. Vorausgesetzt, Mutter Teresa sieht diesen Zusammenhang nicht nur als rein zufällig, sondern als zwangsläufig – ein religiöser Schwund in den wohlhabenden Ländern Europas sei einmal unbestritten –, dann liegt sie durchaus in einem Trend, der materiellen Wohlstand als Voraussetzung des Schwindens von Religion und dieses als notwendige Folge des Wohlstands sieht. Abgesehen davon, daß etwa in den USA und anderen „reichen" Ländern Religion und Wohlstand sehr wohl über lange Zeit vereinbar bleiben, abgesehen auch davon, daß etwa Karl Marx dann zwar die falsche Methode zur Erlangung von Wohlstand propagierte, was heute unbestritten ist, sehr wohl aber auch richtig erkannt hätte, daß ein einmal erreichter materieller Wohlstand auch das Absterben von Religion bedeute, bedarf die Aussage Mutter Teresas doch einiger Differenzierungen. Es gibt zwischen der Bevölkerung der „dritten Welt" und der „ersten" auch noch Unterschiede, die nicht einfach mit „arm" oder „reich" abgetan werden können.

Zunächst einmal ist die Bevölkerung der armen Länder weitgehend noch eine Agrargesellschaft und lebt in einer geschlossenen Plausibilitätsstruktur. Es ist einleuchtend, daß der Mensch einer Agrargesellschaft, wie dies früher auch in Europa der Fall war, durch das Staunen vor dem Werden und Wachsen der Natur dem Glauben an eine transzendente Wirklichkeit nähersteht als die Menschen einer Industriegesellschaft, wobei man freilich die zahlreichen abergläubischen, animistischen und magischen Elemente dieses „Glaubens" nicht übersehen darf. Wichtiger fast noch ist die von den Soziologen so genannte geschlossene Plausibilitätsstruktur, die teils noch durch Sanktionen abgesichert ist; denn konkret bedeutet diese Geschlossenheit, daß schon die bloße Existenz anderer Religionen und Weltanschauungen unbekannt ist. Deshalb glaubt und verinnerlicht der einzelne auch das, was die Gesellschaft, in der er lebt, glaubt und praktiziert. Und da normalerweise in Tradition und Weltbild einer geschlossenen (Agrar-)Gesellschaft auch transzendente Wirklichkeiten enthalten sind, liegt wiederum „geistiger Reichtum" nahe.

Die Familiengemeinschaften in den „armen" Ländern sind im allgemeinen noch besser intakt als im Westen, dies aber mit allen Vor- und Nachteilen. Die Großfamilie zum Beispiel, der bei uns ja auch nachgetrauert wird, ist in den Ländern der dritten Welt für ihren begrenzten Raum äußerst egoistisch. Weiter er-

gibt sich aus dem bisher Gesagten, daß es einen Pluralismus, den wir ja nicht nur de facto haben, sondern der auch notwendiges Element einer freien, offenen Gesellschaft ist, in geschlossenen Gesellschaften gar nicht geben kann. Die Sinnfrage, nur ein anderer Name für die Frage nach Gott, stellt sich in den armen Ländern sicher in anderer Weise als in den wohlhabenden; aber sie stellt sich da wie dort, selbst wenn der Mensch in den sich entwickelnden Ländern lange nicht soviel Zeit zum Nachdenken haben wird wie der in den entwickelten Ländern Lebende.

Zusätzlich brechen bewährte Traditionen im Westen immer mehr und immer umgreifender zusammen, und neue, gleichwertige Institutionen sind weithin nicht in Sicht. Dies ist sicher ein Manko des „reichen" Westens. Dem muß noch ein Weiteres hinzugefügt werden. Nicht zu Unrecht warnt Papst Johannes Paul II. immer wieder vor einer (Nur-)Konsumgesellschaft. Denn was es früher bei Christen noch gab, das frei gebrachte Opfer in der Kreuzesnachfolge, der freiwillige Verzicht als „Einübung" des Todes oder schlicht einem Nächsten zuliebe, ist heute selten geworden. Dafür scheint sogar jedes Verständnis verlorengegangen zu sein. Demgegenüber freilich ist der Einwand berechtigt: Eine solche, also nicht nur erzwungene, Opferbereitschaft gibt es ohnehin in den nichtchristlichen Ländern nicht. Es wäre deshalb auch unzulässig, den Verlust dieser Opferbereitschaft den „armen" Ländern gutschreiben zu wollen.

Es ist folglich keineswegs so einfach, den Wohlstand vor Gericht zu bringen. Möchte denn wirklich jemand, von ein paar einfältigen Schwärmern abgesehen, zurück in die „gute alte Zeit", die sicher alt, aber genauso sicher eben nicht gut war? Der jetzige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, schreibt in seiner „Einführung in den Glauben": „Die neuzeitliche Wende zum Subjekt hat praktisch unsere gesamte sozio-kulturelle Wirklichkeit grundlegend verändert. Auf der politischen Ebene führte sie zur Erkenntnis der Gleichheit aller Menschen, zur Erklärung der allgemeinen Menschenrechte... Sie bewirkte die Ablösung der bisherigen hierarchischen und patriarchalischen Gesellschaftsordnung durch eine partnerschaftliche Ordnung von Gleichen und Freien... Jeder, der sich heute für demokratische Grundrechte der Freiheit einsetzt, bekennt sich damit auch zu Grundanliegen der Aufklärung."

Als Konsequenz aus dem bisher Gesagten folgt: Geistig-religiöse Armut hat nicht zwangsläufig ihren alleinigen Grund in materiellem Wohlstand. Erforderlich ist vielmehr eine Verwirklichung der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich eine Verkündigung der Frohbotschaft, die nicht nur für die materiell Armen dieser Welt gut ist, sondern die auch in einer Wohlstandsgesellschaft glaubhaft und religiös praktizierbar bleibt. *Karl-Heinz Weger SJ*

Karl-Josef Kuschel

Die Kirchen und das Judentum

Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente

Hat der jüdisch-christliche Dialog im Deutschland der Nachkriegszeit, der vor gut 20 Jahren mit Arbeiten von Schalom Ben-Chorin, David Flusser und Pinchas Lapide auf jüdischer und Beiträgen von Helmut Gollwitzer, Clemens Thoma und Franz Mußner auf christlicher Seite hoffnungsvoll wieder begonnen hatte, heute an Schwung verloren? Pinchas Lapide jedenfalls beklagte vor zwei Jahren bei einem Dialogunternehmen in Tübingen auffällige „Lähmungserscheinungen". Die Gründe? „Ein gewisser Unwillen, sich heute noch mit Auschwitz und den Folgen zu befassen; berechtigte und unberechtigte Kritik an der Politik Israels, die zu einer gewissen Überheblichkeit und zu einer Abkehr vom Dialog führt; ein Ignorieren der katholischen Konzilsbeschlüsse und derjenigen evangelischen Gremien, die zur Intensivierung des Dialogs aufrufen – und nicht zuletzt: ein Erstarken fundamentalistischer Kreise, die bekanntlich die alleinige Wahrheit beanspruchen und daher kein Dialog-Bedürfnis verspüren."

Möglich, daß diese Diagnose für weite Teile der Kirchen zutrifft, weniger auf die akademische Theologie, nachdem der protestantische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt 1990/91 eine Christologie unter dem programmatischen Titel „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden" veröffentlicht und der katholische Theologe Hans Küng 1991 eine Gesamtdarstellung des „Judentums" vorgelegt hat. In jedem Fall dürfte es von erheblicher ökumenischer Bedeutung sein, sich in Erinnerung zu rufen, was die letzten 25 Jahre jüdisch-christlichen Dialogs an Ergebnissen gebracht haben, hinter die man nicht ungestraft zurückfallen sollte. Und für diese kleine Zwischenbilanz bieten sich die auf katholischer und protestantischer Seite erarbeiteten amtlichen oder halbamtlichen kirchlichen Dokumente besonders an, hat sich doch in diesen – oft nach zähem Ringen entstandenen Papieren – das niedergeschlagen, was auch gesamtkirchlich an jüdisch-christlicher Verständigung rezipierbar oder nicht rezipierbar ist.

Denn es ist ein durchaus erfreuliches Zeichen: Die Kirchenleitungen haben die drängenden Fragen, die durch das Weiterbestehen und Neuaufblühen des jüdischen Volkes (Stichwort: Staat Israel) an christliche Theologie und kirchliches Selbstverständnis gestellt sind, nicht der Theologie allein überlassen, sondern selber die Herausforderung angenommen. Wichtiges Ergebnis in Deutschland war auf katholischer Seite eine „Erklärung" der Deutschen Bischofskonferenz „über

das Verhältnis der Kirche zum Judentum" vom April 1980 und auf protestantischer Seite eine „Studie" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland über „Christen und Juden" von 1975, der im Herbst 1991 eine zweite „Studie" gefolgt ist[1].

All diese Erklärungen und Studien hatten bekanntlich Vorgänger und Nachfolger. Ich nenne nur die wichtigsten, auf die ich im folgenden Bezug nehmen will. Da sind auf *katholischer Seite* die Konzilserklärung „Nostra aetate" über das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" vom Oktober 1965 und die entsprechenden vatikanischen „Richtlinien und Hinweise" von 1974 und 1985, schließlich eine „Erklärung des französischen bischöflichen Komitees" vom April 1973. Auf *protestantischer Seite* gingen der Studie von 1975 zahlreiche Einzelerklärungen von Landessynoden voraus, Erklärungen des Weltrats der Kirchen und des Lutherischen Weltbunds. Ihr folgte ein Beschluß der Rheinischen Landessynode „zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen" vom Januar 1980, der deshalb besondere Erwähnung verdient, weil er eine innerprotestantische Kontroverse auslöste, deren Nachwirkungen noch in der zweiten EDK-Studie von 1991 zu spüren sind.

Nach all diesen Vorgängen scheint zweierlei wichtig: Zum einen soll der Versuch gewagt werden, so etwas wie eine *ökumenische Zwischenbilanz* zu ziehen auf einem Feld, auf dem die beiden Großkirchen gleichermaßen herausgefordert sind. Zum anderen sollen die *theologischen Differenzen* herausgearbeitet werden, die Juden und Christen nach wie vor trennen, wie auch die Differenzen, die Christen untereinander mit den Juden haben. Diese Konsens- und Dissensanalyse kann dann gleichzeitig so etwas wie das Arbeitsfeld abstecken, auf dem der christlich-jüdische Dialog der Zukunft fortgeführt werden muß.

Der Weg der katholischen Kirche

Allein schon die Vorgeschichte der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage Israel–Kirche im 4. Abschnitt von „Nostra aetate", ausführlich rekonstruiert von Prälat Johannes Österreicher sowie Kardinal Augustin Bea[2], spiegelt die jahrhundertelange *Entfremdungsgeschichte* von katholischer Kirche und Judentum noch einmal wider. Von der christlichen Antike an, als das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Juden und Christen immer mehr nachließ, hatte es eine christliche „Adversus-Judaeos"-Literatur gegeben, die im Mittelalter eine gegenchristliche „Wikkuach" (eine „Adversos-Christianos"-Literatur) nach sich zog. Folgt man der neuesten Untersuchung von Heinz Schreckenberg, so ist die allgemeine christliche Sicht des Judentums seit der Antike zwar durch eine „breite Skala von Verhaltensweisen" geprägt gewesen, die von „versöhnlicher, gelassen-ruhiger Diskussion" bis zu „herablassender Freundlichkeit, patri-

archalischer Strenge und paternalistischer Bevormundung" reichen konnte. Fatal aber wurde erst ein „aggressiver Triumphalismus und ein polemisches Eifern" [3]. Denn zu diesem aggressiven Triumphalismus gehörte, daß man in Theologie und Kirche praktisch vom 2. Jahrhundert an die Weiterexistenz des Judentums nach Tod und Auferweckung Jesu als Provokation betrachtete, die dazu nötigte, die Wahrheit des christlichen Glaubens immer wieder auf Kosten der angeblich heuchlerischen, verstockten, blinden, gottesmörderischen und schließlich verworfenen Juden zu profilieren.

Vorherrschend auch bei der intellektuellen Elite in Theologie und Kirche war das Gefühl, daß man es bei der fortbestehenden jüdischen Religion mit Apostatentum, Aberglaube oder Ketzerei zu tun habe. An die Stelle des geschlagenen Israels war die sichtbar triumphierende Kirche als das „neue" Gottesvolk, das „neue" Israel getreten. Theologie und Kirche gingen – und je stärker mit der Staatsmacht verbunden, um so heftiger – mit Juden nur noch aus einer unangefochtenen *Position der Superiorität und Substitution* um, was im Klartext hieß: Die sichtbar überlegene Kirche hatte Israel ein für allemal als Volk Gottes abgelöst, ja ersetzt.

Gestützt wurde diese Theologie vor allem von einer Bibelhermeneutik, die unbedenklich mit Typologisierungen und Allegorisierungen arbeitete. Der ganze christliche Glaube einschließlich zahlreicher Trinitätsbeweise wurde im Alten Testament „wie in einem Suchbild entdeckt", das man „nur unter dem richtigen Blickwinkel betrachten mußte, um alles Gesuchte auch zu finden" [4]. Kein Wunder somit, daß es im Klima einer solchen Theologie auf kurz oder lang zu (selbstverständlich regional und chronologisch verschieden verteilten) Exzessen von Ketzerverfolgungen, Talmudverbrennungen, (indirekten) Zwangstaufen, (direkten) Zwangspredigten und einer entwürdigenden Judengesetzgebung kam. Vor allem in der Predigt und der Exegese waren jahrhundertelang die Lehren von der Verfluchung, Verwerfung und Kollektivschuld des jüdischen Volkes gepflegt worden.

Man kann von daher die Aufregung verstehen, als im September 1960 zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt wurde, daß Papst Johannes XXIII. dem Einheitssekretariat unter Kardinal Augustin Bea mündlich den Auftrag erteilt hatte, den Entwurf für eine eigene *Konzilserklärung* über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel vorzubereiten, ein „Decretum de judaeis". Nicht zuletzt aufgrund politischen Drucks aus Kirchen nahöstlicher Provenienz sowie von arabischen Regierungen aber wurde die Beratung über ein solches Dekret von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt und nie wieder als solches behandelt.

Wohin aber mit einer „Judenerklärung", die immerhin dem ausdrücklichen Willen von Johannes XXIII. entsprach? Soll man sie als viertes Kapitel an das Ökumenismusdekret anhängen oder sie in dessen Anhang verweisen? Soll man

sie in die Kirchenkonstitution integrieren? Immerhin hätte die Kirche auf diese Weise ihre besondere Beziehung zum jüdischen Volk unterstrichen, die mit der Beziehung zu den anderen Weltreligionen ja nicht einfach vergleichbar ist. Aber auch hier führten theologische Bedenken und politischer Druck schließlich dazu, daß die Beratungen über das Ökumenismusdekret und die Kirchenkonstitution abgeschlossen wurden, ohne daß über eine „Judenerklärung" abgestimmt worden wäre.

Es ist der ökumenischen Leidenschaft Kardinal Beas und sehr vieler anderer zu verdanken, daß auch nach dem Tod von Johannes XXIII. – und nicht zuletzt aufgrund einer Jerusalem-Reise von Papst Paul VI. – eine relativ ausführliche Erklärung der Kirche zu den Juden dennoch verabschiedet werden konnte, um den Preis freilich, daß sich die Selbstaussagen der katholichen Kirche über die Juden nun in einem Dekret über alle nichtchristlichen Religionen finden, was dem Mißverständnis Vorschub leistet, als seien die Beziehungen der Kirche zum Judentum mit denen zum Hinduismus, Buddhismus, Islam und den Naturreligionen auf eine Stufe zu stellen. Inhaltlich allerdings kann die Konzilserklärung als ein *epochaler Wendepunkt* in der Haltung der katholischen Kirche zum Judentum nicht hoch genug geschätzt werden. Folgende Punkte unterstreichen dies:

1. Zum Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche grenzt ihre eigene Existenz nicht mehr länger polemisch *gegen* Israel ab oder erhebt sich heilstriumphalistisch *über* Israel, sondern stellt sich selbst in eine „geistliche Verbindung" *mit* dem „Stamm Abrahams" (die Worte Israel und Judentum werden in der ganzen Erklärung bewußt vermieden). Das war – geschichtlich betrachtet – trotz allem ein entscheidender *Perspektivenwechsel*: Die Kirche anerkennt die Anfänge ihres *eigenen* Glaubens und ihrer *eigenen* Erwählung „schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten". Sie erkennt an, daß alle „Christgläubigen" „Söhne Abrahams dem Glauben nach" und in die Berufung Abrahams eingeschlossen seien. Im Exodusgeschehen sei das „Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet".

Von daher kann die Erklärung zwei aus Röm 11 und Eph 2 bekannte Bilder aufgreifen: das Bild vom Ölbaum und das Bild vom Frieden Christi. Die Kirche, die durch das Volk Israel die Offenbarung des Alten Testaments empfangen habe, werde – so heißt es – weiterhin „genährt von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft" seien, und die Kirche glaube, daß Christus „Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt" habe. Darüber hinaus wird unter Berufung auf Röm 9, 4–5 von der katholischen Kirche all das festgehalten, was Israel von Gott ein für allemal empfangen habe: „die Annahme an Sohnes Statt, die Herrlichkeit, den Bund, das Gesetz, den Gottesdienst und die Verheißungen". Auch die Tatsache, daß Christus, die Apostel und die ersten Jünger aus dem jüdischen Volk stammten, wird eigens betont – in einer sachlichen, nicht triumphalistischen Sprache. Darin also bestand der Perspektivenwechsel: Es gibt künftig keine theologische Selbst-

profilierung der katholischen Kirche mehr auf Kosten des Volkes Israel, sondern nur noch eine Anerkenntnis der bleibenden „geistlichen Verbundenheit". Das bedeutete eine Abkehr von der fatalen Superioritäts- und Substitutionstheologie.

2. Von daher erklärt sich die *Richtigstellung vulgärtheologischer Irrtümer.* Gegen den antijüdischen Topos von der endgültigen Verworfenheit Israels hält die Konzilserklärung unter Berufung auf Röm 11 daran fest: Trotz Ablehnung Jesu als des Messias seien die Juden „immer noch von Gott geliebt", da doch die Gnadengaben und die Berufung Gottes „unwiderruflich" seien. Gegen den fatalen antijüdischen Topos einer Kollektivschuld des jüdischen Volkes betont die Erklärung, daß der Tod Jesu „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last" gelegt werden könne. Und ebenfalls in Korrektur der antijüdischen Verfluchungstheologie macht die Erklärung klar: Aus der Tatsache, daß die Kirche sich als das „neue Volk Gottes" verstehe, dürfe nicht gefolgert werden, die Juden seien „von Gott verworfen oder verflucht".

3. Von daher war es nur konsequent, wenn es auch zu einem *Bedauern im Blick auf die Leidensgeschichte* kam. Ausdrücklich spricht die Konzilserklärung die monströse Geschichte der Verfolgungen an, insbesondere den *Antisemitismus.* Die Kirche „beklagt" nicht nur aus politischen, sondern aus genuin religiösen Gründen „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemand gegen die Juden gerichtet" hätten. Im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft spricht sich das Konzil entschieden für die Förderung der „gegenseitigen Kenntnis und Achtung" durch „theologische Studien" und „brüderliches Gespräch" aus.

4. In der Tat ist die Zukunftsdimension entscheidend, denn Juden und Christen ist die *Ausrichtung auf die Zukunft* gemeinsam. So betont das Konzil ausdrücklich, daß die Kirche mit den Propheten und dem Apostel Paulus den Tag erwarte, der nur Gott bekannt sei, „an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' (Soph 3, 9)".

Doch bei aller auch von Juden anerkannten epochalen Bedeutung dieser kurzen, aber dicht gearbeiteten Erklärung hat man auch damals schon deren *Grenze* erkannt. Sie liegt weniger in der Tatsache, daß das Konzil sich – gegen den Willen vieler Konzilsväter – letztlich doch nicht dazu durchringen konnte, die „Gottesmörder"-Lüge, die über das jüdische Volk unendlich viel Leid gebracht hatte, expressis verbis zurückzuweisen. Weniger auch darin, daß sich das Konzil nur dazu durchringen konnte, nach der ungeheuerlichen Schuldgeschichte des Antijudaismus und Antisemitismus nur ein schwaches „Beklagen" („deplorare"), kein „Verurteilen" auszusprechen. Das vorgesehene „et condemnare" war für die letzte Textfassung wieder gestrichen worden, und von einem Schuldanteil der katholischen Kirche selbst an den antijüdischen Exzessen ist mit keinem Wort die Rede. Entscheidend – auch im Licht der folgenden Erklärungen – ist vielmehr die Tatsache, daß für die neuralgischen Gesprächsfelder des christlich-jüdi-

schen Dialogs in dieser Erklärung keine theologischen Lösungsperspektiven aufgezeigt wurden. Gerade sie aber sollten für theologischen Streit sorgen:

1. Die Frage des *Staates Israel* und damit der für Juden entscheidende Zusammenhang zwischen Volk und Land, auf den die Konzilserklärung mit keinem Wort eingeht.

2. Eine *differenziertere Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament.* Die theologischen Deutungskategorien der Erklärung sind weitgehend noch die traditionellen. Israel wird nach wie vor ausschließlich in seiner Funktion für die Kirche gesehen, gewissermaßen „heilsgeschichtlich" („nach dem Heilsgeheimnis Gottes") funktionalisiert. Die entscheidenden Kategorien sind „vorgebildet" und „eingeschlossen". Israel wird also nach wie vor als geistliches „Erbe" betrachtet und in den Prozeß der Selbstreflexion der Kirche integriert.

3. Eine genaue theologische Klärung des *Verhältnisses von Israel und Kirche,* näherhin der Frage von zwei parallelen Heilswegen, und in diesem Zusammenhang das Problem der Judenmission.

Hinsichtlich der hier angesprochenen theologischen Sachfragen wollten die vatikanischen Richtlinien von 1974 einen Schritt weitergehen:

„Treue zum Bund war verknüpft mit dem Geschenk eines Landes, das in der Seele der Juden Gegenstand einer dauernden Sehnsucht geblieben ist, die zu verstehen die Christen sich bemühen sollten. Die Juden haben im Verlauf vieler Generationen eines schmerzlichen Exils, das allzuoft erschwert wurde durch Verfolgung und moralische Zwänge, für welche die Christen ihre jüdischen Brüder um Verzeihung bitten, auf vielerlei Art ihre Verbundenheit mit dem Land zum Ausdruck gegeben, das ihren Vorfahren seit den Tagen von Abrahams Erwählung verheißen war. Die Christen sollten, wie schwer sie das auch ankommen mag, versuchen, die religiöse Bedeutung dieses Bandes zwischen einem Volk und einem Land zu verstehen und anzuerkennen. Die Existenz des Staates Israel sollte auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden, was keineswegs ein Urteil über geschichtliche Zusammenhänge oder über Erscheinungen rein politischer Natur vorwegnimmt."

Doch dieser Text, der von vatikanischer Seite erstmals eine Verzeihungsbitte an die Juden und eine religiöse Deutung des Landes Israel bedeutet hätte, wurde für die Richtlinien von 1974 wieder gestrichen, nachdem die New York Times Passagen aus dem noch nicht autorisierten Arbeitspapier aufgrund einer Indiskretion am 11. Dezember 1969 vorabgedruckt hatte[5].

So beschränken sich die Richtlinien von 1974 darauf, die „Kluft" zu beklagen, die zwischen Juden und Christen „immer tiefer und weiter geworden" sei, „bis zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten". Zwar treten die Richtlinien ganz entschieden für den „Dialog" ein sowie für den „Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen", ermahnen, daß man als Christ – bei aller Zeugnisablegung für Jesus Christus – bei diesem Zeugnis „nicht den Anschein einer Aggression erwecken" solle, werben für Verständnis etwa bei den Schwierigkeiten, die „die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt" sei, „gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfinde" und stellen Verbindungen „zwischen

der jüdischen und christlichen Liturgie" heraus. Aber eine inhaltliche Fortschreibung der Konzilserklärung ist nicht zu erkennen.

Was freilich „Nostra aetate" und die Richtlinien noch aussparen, wird in der *Erklärung der französischen Bischöfe* von 1973 beim Namen genannt. Anders als alle entsprechenden Vorgängerinnen und Nachfolgerinnen setzt sie nämlich direkt bei der Frage ein, die ihr zufolge historischer Ausgangspunkt aller heutiger theologischer Weiterreflexion über das Judentum sein sollte: Nicht nur bei der Existenz des alten Gottesvolks generell, sondern konkret bei der heutigen „Sammlung des Gottesvolks" im „Land der Bibel". Für die französischen Bischöfe ist diese Tatsache nicht nur eine politische Herausforderung, zu der man ausgewogen Stellung zu nehmen versucht, sondern eine eminent religiöse. Das Judentum sei für Christen „eine religiöse Realität", keine „Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit". Ja, die Zeichen der Weiterexistenz Israels stellten an Christen eine Frage, die an das Herz ihres eigenen Glaubens rühre: „Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volks im Plan Gottes? Welche Erwartungen beseelt es und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?" Denn für die französischen Bischöfe ist – bei allem Wissen um das hochkomplexe politische Problem – unvergeßbar, „daß Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem es sich zu sammeln berufen ist".

Wie aber löst die französische Erklärung das theologische Problem der Weiterexistenz Israels? Weit davon entfernt, das Verhältnis Israel–Kirche länger in traditionellen Schemata wie vorläufig–endgültig, Verheißung–Erfüllung, Gesetz–Evangelium zu begreifen, wagt es die französische Erklärung, von einem *dauernden Gegenüber von Israel und Kirche* zu sprechen:

„Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger ‚Eifersucht' im Hinblick auf die Einheit (Röm 11, 14; vgl. Dt 32, 21)."

Das war ein kühner Balanceakt zwischen der Wahrung christlicher Identität und Einzigartigkeit einerseits, die keinem Relativismus geopfert werden darf, und dem Verzicht auf eine Exklusivität im Heilsplan Gottes andererseits, die ja durch die Weiterexistenz des bleibend von Gott geliebten Volkes in der Tat in Frage gestellt ist. Mit Kategorien wie „gegenseitig in Frage stellen" und „gegenseitige Eifersucht" wird die Kirche endgültig aus einer falschen Superioritäts- und Substitutionsposition in ein partnerschaftliches Konkurrenzverhältnis zum Judentum gerückt, wo „Heil" nicht mehr zum triumphalen Besitz des einen, sondern zum Geschenk für beide geworden ist.

Und wie mutig dieser Balanceakt war, zeigt die Tatsache, daß die Erklärung der deutschen Bischöfe von 1980 es nicht gewagt hat, auch nur mit einem Wort auf den Staat Israel oder das theologische Problem der *heutigen* Weiterexistenz

des jüdischen Volkes einzugehen. Nur die Konzilsaussagen und die Aussagen des Neuen Testaments (insbesondere Röm 9–11) werden wiederholt. Und auch in Rom war man offensichtlich beunruhigt. Denn bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Juden, die von den *vatikanischen Richtlinien* von 1985 herausgestellt wurden, wird es von dieser neuen (und bisher letzten) römischen Erklärung zurückgewiesen, von zwei parallelen Heilswegen zu sprechen. Kirche und Judentum, so heißt es in den Richtlinien von 1985, könnten „nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden". Die Kirche „muß Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen"! Zwar hatte auch die französische Erklärung nicht von zwei parallelen Heilswegen gesprochen, aber die vatikanischen Richtlinien vermeiden auffälligerweise Formulierungen wie „permanentes Gegenüber" oder „gegenseitiges Sich-in-Frage-Stellen". Und auch bezüglich des Staates Israel müssen diese Richtlinien als Kontrapunkt gegen Erklärungen wie die französische angesehen werden. Zwar wird zugegeben, daß der Fortbestand Israels „eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes" sei, das „Deutung" erheische; zwar wird erstmals von vatikanischer Seite auch die Existenz des Staates Israel überhaupt angesprochen. Zugleich aber wird es von Rom ausdrücklich zurückgewiesen, Land und Staat Israel unter religiösem Aspekt zu betrachten. Nur die „allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts" seien hier zu beachten. Die theologische Debatte in der katholischen Kirche darüber ist in vollem Gang.

Der Weg der protestantischen Kirchen

Den Weg der protestantischen Kirchen im Blick auf eine veränderte Einstellung zur Judenfrage auch nur annähernd zu beschreiben, würde den Rahmen dieser Darlegungen sprengen. Man müßte weit ausholen. Man müßte etwa sprechen vom Fehlen der Judenfrage in der berühmten Barmer Theologischen Erklärung (1934), was Dietrich Bonhoeffer schon früh kritisierte und Karl Barth später bedauerte. Man müßte sprechen von der positiven Wirkung der Barthschen Theologie gerade in dieser Frage auf kirchliche Gremien wie etwa die für das Verhältnis Kirche–Israel wichtige Generalsynode der Niederländisch-Reformierten Kirche von 1959. Man müßte eingehen auf die Judenerklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen, zahlreicher Landessynoden und des Lutherischen Weltbunds, vor allem auch auf die Selbstkritik, die gerade von lutherischer Seite an der fatalen Rolle des späten Luther geübt wurde, der den christlichen Antijudaismus erheblich genährt und so auch dem Antisemitismus in Deutschland indirekt Vorschub geleistet hat[6].

Es genügt, hier zu sehen, daß die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Stuttgarter Schulderklärung 1945 und dann vor allem 1950 in *Berlin-Weißensee* eindeutiger als die katholische Kirche den schuldhaften Zusammenhang von

kirchlichem Antijudaismus und nationalsozialistischen Verbrechen herausgestellt hat. Auf Intervention Martin Niemöllers wurde auf dieser ersten Synode der EKD in Berlin-Weißensee in der entscheidenden Passage das Wort „bekennen" sogar durch die weniger theologisch befrachtete und daher deutlichere Wendung „wir sprechen es aus" ersetzt. Sie lautet jetzt: „Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist." Denn die Synode läßt keinen Zweifel an der *bleibenden Auserwähltheit* des Volkes Israel und beschränkt sich nach langen Diskussionen gerade über diesen Punkt auf deren thesenhafte Feststellung, ohne theologische Vermittlungsarbeit leisten zu wollen: „Wir glauben an den Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volke Israel stammt. Wir bekennen uns zu der Kirche, die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist und deren Friede Jesus Christus ist. Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist."

All dies ist eingeflossen in die umfangreiche „Studie" des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland *„Christen und Juden"* von 1975 und ebenso in den *Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode* von 1980. Ist die Studie dabei denkbar breit angelegt, indem sie sowohl den „gemeinsamen Wurzeln", dem „Auseinandergehen der Wege" und dem Verhältnis „Juden–Christen heute" lange Passagen widmet, die in einem 1979 erschienenen Arbeitsbuch noch mit umfangreichen historischen und exegetischen Materialien versehen sind, beschränkt sich die Synode auf wenige prägnante Thesen, die freilich ebenso durch Materialien ergänzt sind. Einsatz ist auch bei der Synode – wie schon bei der französischen Erklärung – „die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich", „neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels, die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden" seien und die „Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk" seien. Aber ähnlich wie in der katholischen Kirche sollte es gerade an diesem Punkt innerprotestantisch zum Konflikt kommen. Doch bevor darüber berichtet werden soll, kann jetzt die Frage beantwortet werden:

Ökumenischer Konsens mit den Juden?

Überblickt man die (von Umfang, Qualität, Zielbestimmung und ekklesiologischem Stellenwert selbstverständlich unterschiedlichen) kirchlichen Stellungnah-

men, so drängt sich die Frage auf: Zeichnen sich Grundzüge einer katholisch-protestantischen Verständigung mit dem Judentum ab, von denen Christen wie Juden in einem Dialog heute ausgehen können? Ein solcher Konsens scheint mir in acht Punkten gegeben. Einig ist man sich unter Christen und mit den Juden:

1. Im Glauben an den *einen Gott*, den Juden und Christen als den Schöpfer, Bewahrer und Vollender bekennen.

2. In der Neuentdeckung des *„Jude-Seins" Jesu*, seiner sprachlichen, erfahrungs- und vorstellungsmäßigen Verflochtenheit in das Judentum seiner Zeit, in der Abwehr klischeehafter Vorstellungen vom „Juden" oder von jüdischen Gruppen (Pharisäer) zur Zeit Jesu oder nach Christi Geburt, in der Differenzierung der Schuldfrage bei Prozeß und Tod Jesu und der historisch-kritischen Aufarbeitung des unverkennbaren Antijudaismus schon im Neuen Testament.

3. In der Verwiesenheit auf die *Heilige Schrift* als gemeinsamer Glaubensquelle, wobei man heute falsche Frontstellungen zwischen Altem und Neuem Testament zu vermeiden trachtet. Juden und Christen sehen sich beide in ihrem Handeln und Glauben bestimmt durch die Wechselbeziehung zwischen Gerechtigkeit und Liebe.

4. In der gemeinsamen Identitätserfahrung als *Volk Gottes*, das auf die bleibende Auserwähltheit, Bundesgenossenschaft und Verheißung Gottes vertrauen darf. Israel und Kirche werden nicht mehr im Schema von Vorbereitung und Beerbung gesehen („Substitutionstheorie"), sondern in ihrer geistlichen Zusammengehörigkeit.

5. In den gemeinsamen *liturgischen und spirituellen Wurzeln*: Gottesdienst, Gebetsleben, Fest- und Feiertage von Christen kommen aus dem sprachlichen und erfahrungsmäßigen Wurzelboden von Juden.

6. In der gemeinsamen Auffassung von *Geschichte*: Für Juden und Christen findet die Geschichte ihr Ziel in und durch Gott, in der Aufrichtung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Juden und Christen erwarten gemeinsam den Tag, „an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter' dienen".

7. Im Eingeständnis von *Mitschuld und Mitverantwortung* der Christen an der nationalsozialistischen Massenvernichtung der Juden, in der Verurteilung jeglichen Antisemitismus und im Hoffen auf eine Zusammenarbeit in Feldern von Politik und Gesellschaft – bei gleichzeitig erkennbarem Bemühen, über die Phase der Schuldbekenntnisse hinaus zu einem sachlichen Miteinander zu kommen.

8. In einer faktischen Anerkenntnis der *Existenzberechtigung des Staates Israel* bei gleichzeitigem Wissen um das politische Problem der Palästinafrage.

Dieser ökumenische Konsens unter Christen mit den Juden ist theologiegeschichtlich kostbar und sollte in jedem jüdisch-christlichen Dialog wie ein Vorzeichen vor der Klammer stehen, in der man die Differenzen thematisiert. Diese Differenzen werden in den kirchlichen Erklärungen nicht verschwiegen.

Ökumenischer Dissens mit den Juden

Gerade die beiden deutschen Erklärungen von katholischer und protestantischer Seite lassen keinen Zweifel daran, worin sie die Differenzen mit dem Judentum nach wie vor sehen. Die EKD-Studie (1975) resümiert: „Die Gegensätze entzündeten sich besonders an folgenden Fragen: ob Jesus der Messias sei; wie die Heilige Schrift auszulegen sei; was unter ‚Volk Gottes' zu verstehen sei; in welcher Weise die Glaubensaussagen entfaltet werden müßten. Die sich widersprechenden Antworten darauf und der jeweils damit verbundene Wahrheitsanspruch stehen bis heute zwischen Juden und Christen." Näherhin sind diese bleibenden Unterschiede also wie folgt zu umschreiben:

1. Die Messiasfrage. „Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volke Gottes verbindet", erklärt die Rheinische Synode. Und ähnliches kann man auch in katholischen Stellungnahmen lesen. Dabei verdient Beachtung, daß auch bei der Herausstellung der Unterschiede von christlicher Seite jede verletzende Schärfe vermieden wird. So wirbt die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz unter Christen sogar um Verständnis dafür, daß Juden in Jesus von Nazaret nicht den Verheißenen zu sehen vermögen, da „durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheißungen der altbundlichen Propheten erfüllt worden" seien. Der Christ müsse „Verständnis" haben, „wenn Juden gerade auf diesen noch ausstehenden ‚Verheißungsüberschuß'" hinwiesen.

2. Die Einzigartigkeit Jesu als Sohn Gottes. Wie die Studie der EKD stellt vor allem die Deutsche Bischofskonferenz als „tiefsten Glaubensunterschied" heraus, daß Jesus „als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündet wird". Gleichzeitig wird in erfreulicher Offenheit zugegeben, daß dies „vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches" erscheinen müsse. Juden empfänden dies „als etwas dem strengen Monotheismus ... absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie". Auch hier wirbt die Erklärung bei Christen um Verständnis, beschränkt sich aber auf den Hinweis, daß der Christ „in der Lehre von der Gotteswürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus" sehe. Für ihn bedeute gar „das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Steigerung der Einheit Gottes, ein Geheimnis, an das er glaubt und vor dem er anbetend in die Knie sinkt".

3. Die Gesetzesfrage. Bei aller Verflochtenheit Jesu in den Verstehens- und Vorstellungsrahmen des Alten Testaments lesen doch Christen und Juden von Jesus her die Schrift anders. Beide deutschen Erklärungen weisen auf das *Doppelgebot der Liebe* hin, das bei Jesus zum Maßstab des Verständnisses der Schrift geworden sei. Christen hätten im Licht von Kreuz und Auferweckung Jesu die hebräische Bibel anders zu interpretieren begonnen. Beide Erklärungen sprechen auch von der Bedeutung des Paulus für ein christliches Leben, das nicht mehr auf die Weisungen der Thora als Heilsweg verpflichtet sei.

„Eine besondere Bedeutung für das spätere christliche Schriftverständnis hat Paulus gewonnen", heißt es in der EKD-Studie (1975). „Er nimmt die Unterscheidung von Verheißung und Gesetz für die christliche Beurteilung des Alten Testamentes auf, wobei nach seiner Auffassung die Verheißung in Jesus Christus erfüllt ist und deshalb das Gesetz für die Christen keine Heilsbedeutung hat. Das schließt jedoch nicht aus, sondern ein, daß eine Verwirklichung des Gesetzes in der Liebe auch für die Glaubenden notwendig bleibt." Und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ergänzt: „Der Christ ist nach der Lehre des Apostels und auch des Apostelkonzils (Apg 15, 1–35) nicht mehr wie der Jude zu einem Leben nach den Weisungen der Thora verpflichtet, was freilich nicht heißt, daß der Christ ein ‚gesetzloses' Leben führen dürfe. Er ist um so mehr an ‚das Gesetz Christi' (Gal 6, 2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert, in dem das Gesetz seine ‚Erfüllung' findet."

Dissens unter Christen über die Juden

Doch das ökumenische Problem beschränkt sich nicht auf eine Konsens- und Dissensanalyse gegenüber dem Judentum. Es wird dadurch kompliziert, daß auch Christen untereinander sich keineswegs in allen Punkten einig sind, wie sie ihr Verhältnis zum Judentum theologisch zu bestimmen haben. Und wie es in der katholischen Kirche vor allem im Blick auf eine theologische Deutung des Staates Israel und das Problem der beiden Heilswege zu einer Kontroverse kam, so auch in der protestantischen Kirche. Das wurde erstmals in aller Schärfe deutlich, als sich im August 1980 Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn aus Anlaß der Erklärung der Rheinischen Synode protestierend zu Wort meldeten[7]. Ihr Motiv? Es sei durchaus möglich, die Juden zu bewundern und zu schätzen und den Staat Israel zu bejahen und aktiv zu fördern, ohne aber diese Sympathien „heilsgeschichtlich" zu begründen und ohne christliche Grundwahrheiten, welche Judentum und Christentum trennen, preiszugeben oder auch nur relativieren zu müssen. Und zu diesen Grundwahrheiten gehöre eine richtige theologische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament und damit das theologische Problem des Staates Israel und der zwei parallelen Heilswege.

Und in der Tat war die Rheinische Synode hier innerprotestantisch am weitesten vorangegangen. Hatte die EKD-Studie von 1975 zurückhaltend formuliert, daß die Existenz des jüdischen Volkes „im Lande seiner Väter" auch für Christen „von Bedeutung" sei (was weder hier noch in der Studie von 1991 weiter präzisiert wird!), erklärt die Rheinische Synode unmißverständlich, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel *Zeichen der Treue Gottes* gegenüber seinem Volk" seien. Darüber hinaus hatte die Synode provozierend eindeutig erklärt: „Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahr-

nehmen kann." Hier setzte der Protest der Bonner Theologen ein. Er ist exemplarisch für die Debatte innerhalb des Protestantismus überhaupt.

1. Zwei parallele Heilswege? Auf wen beziehen sich die Aussagen und Verheißungen der Schrift sowie die Auserwähltheit als Volk Gottes heute eigentlich? Von dieser Frage gehen die Bonner Theologen aus und folgern: Für das Neue Testament sei nicht das Vorher der Geschichte Israels als solches relevant, sondern allein die Vorgegebenheit der „Schrift". Für Jesus und die neutestamentlichen Christuszeugen hätten die spezifischen alttestamentlichen Verheißungsinhalte und Heilsgüter (Landbesitz und Volkswerdung) ihre Bedeutung verloren. Die Zugehörigkeit zur jüdischen Nation begründe damit also noch keine Teilnahme am kommenden Heil. Wer Jude sei, sei noch nicht auf einem eigenen Weg zum Heil. Denn das Alte Testament sei theologisch nur relevant, als es christliche Gültigkeit beanspruchen könne. Das eschatologische Mysterion, von dem Paulus in Röm 11, 25f. spreche, wonach „ganz Israel" errettet werde, begründe keinen Sonderweg zum Heil. Thora-Judentum und Christusglaube seien zweierlei und unvereinbar.

2. Judenmission? Von daher war es nur konsequent, daß die Bonner Theologen auch die Frage der Judenmission ansprachen. Denn wenn sich die Verheißungen der Schrift nicht mehr auf das heutige Israel beziehen, wenn die heutigen Juden allenfalls als „Nachkommen des von Gott auserwählten Volkes" bezeichnet werden könnten, seien sie „wie alle Menschen ‚unter der Sünde'", und wie allen Menschen gelten ihnen „die Verheißungen, die in Christus erfüllt sind". Die Kirche könne deshalb „auf die Ausrichtung ihrer Botschaft" auch an Juden nicht verzichten. Und doch schränken die Bonner Theologen ein: „Die Verkündigung des Evangeliums von Christus für Juden kann diese freilich weder als Heiden anreden, noch verlangen, daß Bekehrung zum Christus-Glauben die Loslösung aus der jüdischen Volks- und Traditionsgemeinschaft zur Folge haben müsse, wie Gal 2, 1–10 zeigt."

Theologische Grundlagen für einen Dialog der Zukunft

Die Sachfragen sind damit aufgeworfen. Wie soll es im Dialog der Zukunft weitergehen? Zu klären ist das Problem, ob man vom Neuen Testament her mit Eindeutigkeit verneinen muß, daß Kirche und Judentum „zwei parallele Heilswege" seien. Der Sache nach geht es darum: Kann man Christus als Erlöser vor allen Menschen nur dann bezeugen, wenn man gleichzeitig behauptet, daß nur der christliche der einzige Weg zum Heil sei? Antwort kann nur das Neue Testament selber geben, und hier kommt der paulinischen Theologie, insbesondere den Kapiteln 9–11 des Römerbriefs, eine entscheidende Bedeutung zu. Bekanntlich spricht Paulus in Röm 11, 25f. von einem „Geheimnis" bezüglich des End-

heils Israels, von dem der Apostel sagt: „Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden." Was heißt das konkret? Heißt das – wie dies eine traditionelle Exegese und Dogmatik annahm –, daß die Juden sich erst zu Christus bekehren und in der Kirche die Taufe empfangen müßten, bevor sie das Heil erlangen?

Heutige Exegese[8] geht quer über die Konfessionsgrenzen davon aus, daß die entscheidende Stelle Röm 11, 25f. strikt eschatologisch zu interpretieren ist. Denn der Schlüsselsatz „dann wird ganz Israel gerettet werden" enthält einen alles entscheidenden Zusatz: „wie es in der Schrift heißt, der Retter wird vom Zion kommen." Paulus spricht hier demnach von einer *eschatologischen Neuschöpfung* Gottes am noch ungläubigen Rest-Israel durch den von Zion wiederkehrenden Parusie-Christus. Paulus spricht also nicht von einer Bekehrungsvorleistung der Juden, nicht, um mit Franz Mußner zu reden, von einer Art „Massenbekehrung" der Juden vor Erscheinen Christi[9], sondern von einer Tat des wiederkehrenden Christus an den Juden. Und doch ist das Problem der beiden „Heilswege" und damit der „Mission" damit noch nicht erledigt. Denn die eschatologische Dimension der Judenbekehrung durch Christus selber kann ja für Christen kein Alibi für Gleichgültigkeit oder billige Toleranz sein. Gerade Paulus, der mehr als andere dafür tat, so viele jüdische Brüder und Schwestern wie möglich für Christus zu gewinnen, hätte dafür das geringste Verständnis gehabt.

Für den *Dialog* zwischen Christen und Juden in der Zukunft scheinen deshalb folgende theologische Voraussetzungen unabdingbar:

1. Theologische *Grundlage* für das Verhältnis Kirche – Judentum ist nicht ein neuzeitliches Freiheits- oder Toleranzideal, sondern die vom Neuen Testament her betonte *Dialektik von Israel und Kirche,* so wie sie in Röm 9–11 dargelegt ist. Paulus scheut sich nicht, in aller Deutlichkeit von Israels „Verstockung", „Versagen", zu sprechen; zugleich aber sieht er, daß gerade diese Verweigerung ihm die Verkündigung von Jahwes universalem Heilswillen an die Heidenvölker und so deren Rettung ermöglicht hat. Das aber ist kein Grund für Arroganz von christlicher oder Ablehnung von jüdischer Seite, sondern Grund zur *Dankbarkeit auf beiden Seiten:* für Christen ebenso wie für Juden.

2. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist jede Art von „Proselytismus", jede Form also von einer direkten oder indirekten Nötigung Andersglaubender, abzulehnen. *Mission* in diesem Sinn gehört gegenüber allen Religionen der Vergangenheit an. Zeugnisablegung für Christus aber, die werbenden, Menschen überzeugenden Charakter hat, ist für Christen auf der Basis des Neuen Testaments bleibende Verpflichtung.

3. Für das Verhältnis von Juden und Christen kommt folgendes hinzu: Da Christen von Juden den einen und wahren Gott gewissermaßen „geerbt" haben, würden christliche Bekehrungsversuche der Juden zu dem einen und wahren Gott die geschichtlichen Abhängigkeitsverhältnisse auf den Kopf stellen. Das

Christentum ist dem Judentum gegenüber in einer *grundsätzlich anderen Position als gegenüber den anderen nichtchristlichen Religionen.* Eine Mission im Sinn der Erstverkündigung der Botschaft des einen und wahren Gottes wie bei den „Heidenvölkern" verbietet sich deshalb ganz im Sinn von Karl Barth:

„Es kann keine Rede davon sein, daß die Gemeinde im Verhältnis zur Synagoge den wahren gegenüber einem falschen Glauben zu verkündigen, einem falschen den wahren Gott gegenüberzustellen hätte. Der Gott, dessen Werk und Wort sie der Welt zu bezeugen hat, war der Gott Israels, bevor sie selbst eben aus diesem Volke hervorgegangen war, und er kann bis auf diesen Tag nur der Gott Israels sein... Gast im Hause Israels ist die ganze heidenchristliche Gemeinde aller Zeiten und Länder. Aufgenommen in *seine* Erwählung und Berufung, lebt sie in der Gemeinschaft mit *seinem* König. Wie könnte sie da Israel ‚missionieren' wollen?" [10]

4. Und doch ist der Sache nach *„Mission"*, verstanden als werbende Zeugnisablegung für Christus, *nicht einfach überflüssig*, bloß deswegen, weil sie ihrem Wesen nach anders sein muß als die Heidenmission und weil der Tag der Einheit zwischen Israel und der „Heidenkirche" Gottes Sache ist. Eine „reuelose Gnadengabe und Verheißung Gottes schließt doch den Empfang weiterer Gnadengaben oder eine weitere geschichtliche Entfaltung und Durchsetzung der alten Gnadengabe nicht aus", so Karl Rahner zu Recht im Gespräch mit Pinchas Lapide [11]. Anders gesagt: Wenn auch das Wort Mission im traditionellen Sinn obsolet geworden ist, eine werbende Zeugnisablegung für Jesus als den Christus ist wie allen Nichtchristen auch Juden gegenüber nach wie vor angezeigt. Eine pauschale Ablehnung der hinter dem Missionsgedanken stehenden Sache ist also für Christen unangebracht, soll der christliche Glaube noch eine menschengewinnende und -umwandelnde Funktion haben. Die Kirche hat auch gegenüber Juden eine „Sendung" (Mt 28, 19f.), hat sich aber durch ihre Missionsgeschichte gegenüber den Juden um alle Glaubwürdigkeit gebracht.

5. Es gilt einen Weg einzuschlagen, der auch Juden gegenüber ein Bekenntnis zu Christus als Erlöser erlaubt, ohne dem Volk der Juden seinen eigenen Weg als *Möglichkeit* zum Heil zu bestreiten. Ein intoleranter Exklusivismus dagegen ist unchristlich [12]. Mit der französischen Bischofserklärung ist als Beziehungskategorie von Juden und Christen – ohne allen Relativismus – die *„gegenseitige Eifersucht"* und das *„gegenseitige Sich-in-Frage-Stellen"* ins Spiel zu bringen. Christen werden aber für Juden nur dann zum Gegenstand dieser heilsamen „Eifersucht", wenn von ihnen eine Ausstrahlung ausgeht von mehr Menschlichkeit, mehr Liebe, mehr Vertrauen und mehr Freiheit, auf die man überhaupt „eifersüchtig" werden kann.

Damit ist klar: Der Dialog mit den Juden über die Juden hat eine doppelte Ausrichtung. Er muß zwischen Christen und Juden einerseits, aber auch von Christen untereinander über ihr angemessenes Judenverständnis geführt werden. Welcher Dialog dabei der schwierigere ist, wage ich im Einzelfall nicht zu entscheiden. Als *Dialogprofil* zeichnet sich ab, was sich längst auch bei der innerchristlichen Ökumene herausgebildet hat: Die Fronten laufen auch im jüdisch-

christlichen Dialog oft nicht mehr vertikal zwischen Juden hier und Christen dort, sondern horizontal und präparieren neue Interessengruppen heraus, neue Koalitionen, die – vielleicht ist dies ein hoffnungsvolles ökumenisches Zeichen – ganz gemischt besetzt sein können.

Christen und Juden werden sich also *gegenseitige Herausforderung* sein: Herausforderung, die Wirklichkeit und Geschichte Gottes auch im Licht des Christusereignisses neu zu bedenken, Herausforderung, das Christusereignis nicht auf Kosten der Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu interpretieren. Ansätze dazu lassen selbstkritische jüdische Äußerungen erkennen, welche ein innerjüdisch nicht selten gepflegtes „Fehlurteil" bekämpfen, „die Glaubenserfahrung der Christen hätte für sie keine Bedeutung" [13] oder, wie es in einer gemeinsamen Erklärung von Juden und Christen 1979 heißt: „Ein Gespräch zwischen Juden und Christen kann erst dann ernsthaft geführt werden, wenn auch der jüdische Partner davon ausgeht, daß im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn ‚um Gottes Willen' angeht, auch wenn er darin keinen Weg sieht, den er selber gehen kann und muß." [14]

ANMERKUNGEN

[1] Alle im folgenden zit. kirchl. Dokumente in: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, hrsg. v. R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Paderborn 1988). Weitere Dokumente vor allem aus dem protestantischen Bereich: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, hrsg. v. U. Schwemer (Gütersloh 1991). Die EKD-Studie II ist erschienen unter dem Titel: Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum (Gütersloh 1991).

[2] Vgl. J. Österreicher, Kommentierende Einleitung, in: LThK Konzil, Bd. 2 (Freiburg 1967) 406–478; ebenso: A. Bea, Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg 1966).

[3] H. Schreckenberg, die christlichen Adversos-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld: 1.–11. Jahrhundert (Frankfurt 1982) 565. [4] Ebd.

[5] Zit. n. R. Neudecker, Die vielen Gesichter des einen Gottes. Juden und Christen im Gespräch (München 1989) 34f.

[6] Vgl. dazu die Erklärung „Luther, das Luthertum und die Juden" der Vollversammlung des Luth. Weltbunds v. 1.8.1984, in: Die Kirchen und das Judentum 437–440.

[7] Vgl.: Theologieprofessoren kritisieren Synodenpapier „Christen und Juden", in: Ev. Sonntagsbl. Der Weg, 3.8.1980, 189.

[8] Vgl. die Römerbriefkom. v. H. Schlier, E. Käsemann, U. Wilckens und P. Stuhlmacher zur betr. Stelle.

[9] Vgl. F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg 1987) 50; vgl. auch: M. Theobald, Kirche und Israel nach Röm 9–11, in: Kairos 29 (1987) 1–22.

[10] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3 (Zürich 1959) 1005.

[11] K. Rahner, P. Lapide, Heil von den Juden? Ein Gespräch (Düsseldorf 1983) 13f.

[12] Grundsätzliches dazu: K.-J. Kuschel, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in dieser Zschr. 209 (1991) 387–402.

[13] So zu Recht der im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Schweizer jüdische Theologe E. L. Ehrlich, Katholiken im Gespräch, in: Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1980, hrsg. v. K. Richter (Dt. Pax-Christi-Sekretariat Frankfurt/M.). [14] Die Kirchen und das Judentum 256f.

Roman Bleistein SJ

Zwischen Antipädagogik und postmoderner Pädagogik

Neuere Theorien in der Erziehungswissenschaft

Seit der Wertewandel in der Bundesrepublik durch die Studentenrevolte (1968–1971) unübersehbar zum Vorschein gekommen war, folgte eine Erziehungstheorie der anderen auf dem Fuß. Die „antiautoritäre Erziehung" wurde von der „emanzipatorischen" abgelöst. Die damit erstmals gesetzten Ziele wurden dann aus der Sozial- und Kulturgeschichte heraus erneut begründet, während es einer neomarxistischen Aufarbeitung der Erziehungsgeschichte gelang, die bisherige Erziehung der Kinder und Jugendlichen als durchweg unmenschliches Unternehmen der bürgerlichen Gesellschaft darzustellen. Nachdem durch diese „antibürgerliche Erziehung" und die ihr folgende „antikapitalistische Erziehung" die Notwendigkeit einer ganz neuen Pädagogik offensichtlich einleuchtete, kam seit Mitte der achtziger Jahre eine neue Theorie in der Erziehungswelt auf, die den Sinn von Erziehung grundsätzlich in Frage stellte und sich Antipädagogik nannte. Ihr folgte bald die „postmoderne Erziehung". Beide stellten nur eine Radikalisierung früherer Theorien dar; allerdings wurden sie von anderen Begründungen getragen. Wenn es sich dabei teilweise auch nur um einen Streit unter Theoretikern der Erziehung handelte, so kamen, vermittelt durch die Medien, manche Impulse dieser neuen Erziehungsarten bei Eltern und Erziehern an. Nicht zuletzt die professionellen Erzieher, vom Jugendpfleger bis zum Lehrer, mögen für solche Therapien ein offenes Ohr gehabt haben.

Antipädagogik

Das Thema des Anti wies auf Vorgänger zurück. Dieser Entwurf stand wie damals üblich noch unter dem Imperativ des Protests. Einer der Ansatzpunkte dieser neuen Erziehung war die *Sozialgeschichte der Kindheit*, die vor allem im Nachgang zu Philippe Ariès' Buch „Geschichte der Kindheit"[1] an neuer Aktualität gewann. Wie interessant auch die einzelnen Details aus dieser bunten Geschichte des Aufwachsens von Kindern und Jugendlichen gewesen sein mögen, sie trugen zur gleichen Zeit zu einer Ernüchterung bei; denn die Menschen werden nicht als Kinder geboren, sie werden erst zu Kindern gemacht. So gab es Zeiten, in denen es eine Kindheit, wie sie heute gelebt wird und gelebt werden

kann, nicht gab. Kinder waren damals mehr oder weniger kleine Erwachsene. Auch der heutige Jugendliche ist erst das Ergebnis einer Kulturpubertät, die durch moderne Industriegesellschaften ermöglicht wird. Gerade dieses selbstkritische Ergebnis legte allerdings die Frage nahe, wie Menschen sein könnten, wenn es in ihrer Kindheit keine Erziehung gäbe, wenn diese gesellschaftliche Zurichtung, Erziehung genannt, nicht stattfände.

Diese berechtigte Fragestellung wurde durch jene Bücher aufgegriffen und vertieft, die um das Jahr 1980 von der Schweizer Psychoanalytikerin *Alice Miller*[2] veröffentlicht wurden, darunter „Am Anfang war Erziehung". Im Nachwort dieses Buchs trägt Miller die folgende Konsequenz vor:

„Kinder, die zuviel merken, werden dafür bestraft und verinnerlichen die Sanktionen so stark, daß sie als Erwachsene nicht mehr merken müssen. Da manche aber trotz aller Sanktionen dieses ‚Merken' nicht aufgeben können, besteht berechtigte Hoffnung, daß trotz der fortschreitenden Technisierung des psychologischen Wissens Kafkas Vision der Strafkolonie nur für manche Bereiche unseres Lebens und vielleicht nicht für immer Geltung haben wird. Denn die menschliche Seele ist praktisch unausrottbar, und ihre Chance, vom Tod aufzuerstehen, bleibt, solange der Körper lebt."

Mit diesem prophetischen Text schloß Alice Miller ein Buch, in dem sie sich mit den Grausamkeiten der Erwachsenen gegenüber Kindern auseinandersetzte – und die Herkunft der Grausamkeit an den Lebensläufen Adolf Hitlers und Jürgen Bartschs, eines weit bekannten Sexualverbrechers, aufgewiesen hatte. Offensichtlich bedurfte auch sie am Ende ihrer wissenschaftlichen Ausführungen des Trostes, den sie im Rückgriff auf religiöse Vokabeln zu finden hoffte.

In diesem und in ihren anderen Büchern hob Alice Miller die Fragwürdigkeit der Erziehung deutlich heraus. Man könnte ihre Theorien so zusammenfassen: Die Erziehung der Eltern ist mitbedingt durch die erzieherischen Verwundungen, die sie selbst erlitten. Auf diese Weise von den eigenen Eltern geschädigt, suchen sie sich in der Erziehung ihrer Kinder schadlos zu halten: Sie schädigen fortan – eher unbewußt als bewußt – ihre eigenen Kinder. Ein Teufelskreis kommt zustande, aus dem es anscheinend kein Entrinnen gibt. Also: Kinder werden immer wieder von ihren Eltern mißhandelt werden.

Eine solche Meinung trifft auf das schlechte Gewissen vieler Eltern und Erzieher, die von den Aufgaben der Erziehung überfordert werden. Nun endlich fühlen sie sich in ihren Nöten verstanden; endlich nimmt ihnen jemand die persönliche Verantwortung ab, wenn man einerseits die alten Eltern schuldig sprechen darf und andererseits von der weiteren Erziehung der eigenen Kinder absehen kann.

Sicherlich könnte die Wirkung dieser Publikationen nie so groß gewesen und das Entstehen einer Gemeinde um Alice Miller nie so schnell vor sich gegangen sein, wenn sie in ihren Büchern nicht echte Probleme aufgegriffen hätte. Es gibt ohne Zweifel immer wieder pathologische Kindheiten. Aber gibt es nur und ausnahmslos Katastrophen? Gerade deshalb wurde von Marielouise Jurreit gegen Alice Miller eingewendet:

„Die Komplexität des Ineinandergreifens von Eltern-Kind-Reaktionen, Triebkonflikte, die Dialektik von Allmachts- und von Kleinheitsgefühlen des Kindes, individuelle Frustrationsverarbeitung, Aggressionserfahrung, Gewissensbildung, alles, was nicht ins schlichte Weltbild dieser Übervereinfacherin paßt, wird abgetan, Theorie als Erkenntnisschrott über Bord geworfen, nur das unmittelbare Verstehen zählt."[3]

Eine gewiß harte Kritik. Aber eines hat dieser pädagogische Impuls sicher erreicht: Er trug dazu bei, die Antipädagogik als sinnvoll zu etablieren, selbst wenn man bereits 1988 urteilte:

„Alice Miller schreibt heute nur noch für eine Gemeinde, die in ihr eine Kultfigur sieht. Ihre enorme Selbstgerechtigkeit schmälert ständig den Erkenntnisgewinn, den einige ihrer intuitiven Einsichten bieten. Längst beansprucht sie das zu sein, was sie einst respektlos angriff, die unfehlbare Autorität in Sachen Erziehung" (M. Jurreit).

Als dritte Quelle der Antipädagogik ganz anderer Art wäre die *Kinderrechtsbewegung* zu nennen, die in Deutschland seit Mitte der siebziger Jahre Fuß faßte und ihren Höhepunkt in jener „Offensive der deutschen Kinderrechtsbewegung für den Frieden zwischen Generationen" im „Kinder-Doppelbeschluß" vom Januar 1984 fand. In diesem Beschluß ist zu lesen:

„Der Kinder-Doppelbeschluß betrifft den Generationenkonflikt (Altersklassenkampf, Erziehungskrieg), wie der NATO-Doppelbeschluß den Ost-West-Konflikt (Weltherrschaftsstreben, Raketenmonopol) betrifft. Der Kinder-Doppelbeschluß fordert die Erwachsenen zur Abrüstung auf (1. Teil), andernfalls die Kinder und Jugendlichen – leider Gottes – zur ‚Nachrüstung' gezwungen sind (2. Teil)."

Um das revolutionäre Pathos dieses „Doppelbeschlusses" wahrzunehmen, sei aus dem Anfang des ersten Teils zitiert:

„Die deutsche Kinderrechtsbewegung bietet dem Gesetzgeber der Bundesrepublik Deutschland Verhandlungen über den Abbau der rechtlichen Vorherrschaft der Erwachsenen an mit dem Ziele, die gesetzliche Gleichberechtigung der Generationen zu erreichen. Nach und nach sollen alle objektiv feindlichen Gesetze dahingehend reformiert werden, daß Kinder und Jugendliche uneingeschränkt und konkret in den Genuß der anerkannten Grund- und Menschenrechte gelangen. Als ersten und dringendsten Schritt in diese Richtung verlangt die Kinderrechtsbewegung vom Gesetzgeber, gewalttätigen Eltern die staatliche Lizenz zu entziehen und klarzustellen, daß die ‚Erziehungspflicht' des Grundgesetzes keinen Auftrag an die Eltern beinhaltet, ihre Kinder notfalls mit Gewalt zur Unterordnung zu bringen."[4]

Mit diesen emphatischen Texten und ihren Forderungen sollten dem Kind alle Rechte der Selbstbestimmung, die ein Erwachsener besitzt, erkämpft werden. Laut Richard Farson[5], einem amerikanischen Vertreter der Kinderrechtsbewegung, sind dies: das Recht auf freie Wahl der Umwelt (lies: Mitwelt), auf sexuelle Freiheit, auf wirtschaftliche Betätigung, auf politischen Einfluß. Diese Rechte wären natürlich nur möglich aufgrund des Abbaus jeder Autoritätsbeziehung zwischen Eltern und Kindern, so hieß es damals. Inzwischen sind diese weitgehenden Forderungen von 1984 praktisch vergessen.

Demnach kamen aus drei Quellen sowohl die Inhalte wie die Motive der Antipädagogik: aus der Sozialgeschichte der Kindheit, aus der Psychoanalyse des geschädigten Kindes und aus der Kinderrechtsbewegung.

Die Grundsätze der Antipädagogik, wie sie vor allem von Ekkehard von Braunmühl und Hubertus von Schoenebeck[6] vertreten wurden, können in den folgenden fünf Aussagen zusammengefaßt werden[7]:

1. Pädagogik ist eine in ihrem Wesen kinderfeindliche Wissenschaft; denn sie verursacht nur beschädigte Existenzen. 2. Erziehung ist eine Veranstaltung der Erwachsenen, die das Kind zum Objekt macht; denn das Kind kann nur fremdbestimmt leben. 3. In dieser so verstandenen Erziehung spielt ein Rachebedürfnis der Eltern und Erzieher eine große Rolle. Sie möchten sich schadlos halten für erlittenes Unrecht von seiten der eigenen Eltern. 4. Die Erziehung des Kleinkinds ist überflüssig und menschenfeindlich; denn ein Säugling weiß von selbst, was ihm guttut. Damit wird die sogenannte „Säuglingsautonomie" festgehalten. 5. Nicht alle werden die Antipädagogik begreifen. Diese These prophezeit den zu erwartenden Widerspruch; denn: „Von einer lebensfeindlichen, sadistischen und antihumanistischen Wissenschaft kann man kaum erwarten, daß sie dem noch nicht zerstörten Menschen, dem Säugling gar, und damit erst einer vernünftigen und menschenwürdigen Gesellschaft eine Chance gibt."

Angesichts der grundsätzlichen Infragestellung der Erziehung verwundert es eigentlich, daß sich nicht mehr Widerspruch gegen die Antipädagogik erhob. Waren die Eltern und Erzieher doch vernünftiger, als man sie hielt, nämlich realistischer und optimistischer?

Eine *kritische Position* der Antipädagogik gegenüber formulierte 1982 Andreas Flitner, indem er jene Illusionen herausarbeitete, die seiner Meinung nach in der Antipädagogik Gestalt gewinnen. Es handelt sich erstens um die Illusion, als würden Kinder durch Selbstregulierung alles das lernen, was sie zum Leben brauchen. Im Gegensatz dazu bedarf dieses Selbertun auch der Ordnung, der Hilfe und der Ermutigung. Kinder werden zweitens auch nicht freier, wenn sich Erwachsene möglichst wenig pädagogisch um sie kümmern. Für die Freiheit der Kinder ist immer wieder nötig, daß Erwachsene sich vermittelnd, deutend und wertend einmischen. Schließlich hält Flitner fest:

„Die dritte Illusion, die durch die Antipädagogik gestützt wird, liegt in der Vorstellung, die Sozialerfahrungen und die Wertorientierung, welche Kinder und Jugendliche benötigen, könnten sie auch durch die Altersgenossen bekommen. Jugend soll durch Jugend geführt werden, hieß ein Schlagwort in der Hitler-Zeit. Jugend kann durch Jugend sozialisiert werden, so sagen heute Sozialforscher und Jugendbeamte zur Rechtfertigung einer Jugend-Subkultur, die sich mehr und mehr von der Kultur der Erwachsenen entfernt. Auch diesen Prozeß wird man nicht einfach unterbrechen und aufheben können. Aber dürfen die Erwachsenen hier aus dem Felde gehen? Geben sie damit nicht praktisch ihre eigene Kultur schon auf? Daß Gemeinsamkeit und Auseinandersetzung von Erwachsenen und Jugendlichen fortbesteht, ist eine Lebensfrage für unsere Kultur."[8]

Am Ende dieser grundsätzlichen Kritik begegnen wir bei Andreas Flitner zwei großen Figuren der Erziehungsgeschichte. Einmal dem „Konrad" aus dem „Struwwelpeter", der ein trauriges Abbild einer autoritären Erziehung ist und mit Recht von der Antipädagogik angegriffen und abgelehnt wird. Es gibt aber

auch den Kaspar Hauser, jenes Nürnberger Findelkind unbekannter Herkunft, das dann 1833 von einem Unbekannten erstochen wurde und das als Urbild eines verlassenen Kindes nicht wünschbar ist. Kann man Kinder sich selber überlassen, damit sie sprachlos und kontaktlos dahinvegetieren? Auch die Nichterziehung hat demnach ihre unübersehbaren Probleme. Selbst wenn das Unbehagen über die Erziehung bei vielen Eltern und Erziehern groß ist, gerade weil sie die Begrenztheit ihres erzieherischen Tuns durchschauen, werden sie dennoch jeder „Antipädagogik" die Erziehung vorziehen, die einem Kind und einem Jugendlichen auf wohlwollende Weise hilft, ein Mensch zu werden. Gerade in einer Zeit der Unübersichtlichkeit wie der unseren wird solche Hilfe nötiger denn je.

Postmoderne Pädagogik

Ganz anders setzte 20 Jahre nach der Studentenrevolte die neueste Reformbewegung an: die postmoderne Pädagogik. Ähnlich wie die Antipädagogik kommt auch diese Theorie aus den Studierstuben der Wissenschaftler und weniger von den Praktikern der Erziehung. Aber sie wird gewiß auch ihre Reaktionen unter Eltern und Erziehern hervorrufen und dort eher die herrschende erzieherische Resignation verstärken als sie überwinden helfen.

Wenn die Frage beantwortet werden soll, was eine postmoderne Pädagogik will, dann ergeben sich bereits Schwierigkeiten beim Eigenschaftswort „postmodern"[9]. Es ist aus der neuesten Philosophie genommen und will dort darauf hinweisen, daß bisherige Legitimationen und Ethiken angesichts des modernen Pluralismus veraltet sind, daß eine neue Sensibilität für die Inkommensurabilität des Daseins sich in neuen Deutungsversuchen niederschlagen will. Allein diese Hinweise machen schon eines deutlich: Es geht um einen radikalen Neuansatz; denn alle bisherigen Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffe, die in einem Konsens begründet waren, tragen nicht mehr. Selbst wenn dadurch dem modernen Menschen eine gewisse Unfähigkeit bestätigt wird, sich festlegen zu können, und ihm gesagt wird, daß er in einem subjektivistischen Lebensgefühl verharre, statt sich auf jene Grundsätze zu besinnen, die auch eine solidarische Gemeinschaft ermöglichen, die postmoderne Herausforderung bleibt bestehen.

Das Eigenschaftswort „postmodern" signalisiert im Bereich der Pädagogik, daß sich eher ein neues Fragen aufdrängt, als daß Antworten schon möglich wären. Die ganze Richtung wird von Heinrich Kupffer so ausgedeutet[10]: „Soll dennoch Innovation möglich werden, dann nur durch ein neues Vertrauen in die Kraft des Intellekts und durch Überstieg auf eine andere Bewußtseinsebene. Die von dort aus vorzunehmende Betrachtung des Erziehungsfeldes erlaubt exemplarisch eine Probe darauf, ob kritisches Denken auch in unserer Gesellschaft möglich und sinnvoll bleibt." Allerdings stoßen die Fragen auch in einen neuen

Raum vor. Kupffer, der wesentlich zur Ausformulierung einer postmodernen Pädagogik beigetragen hat, meint zu dieser Situation: „In der heute üblichen Erziehungskonstellation gibt es keinen Gehorsam, kein Beachten der Regeln, keine Wirkung durch Vorbild, keine Verbindlichkeiten von Abmachungen, keine Gemeinsamkeiten zwischen Kontrahenten. Vielmehr herrscht auch auf dem Erziehungsfeld die Beliebigkeit der postmodernen Gesellschaft."

Kupffer führt also die Situation der Pädagogik voll auf die Gestalt der Gesellschaft zurück. Wenn er auch unzählige treffende Beispiele für die Fragwürdigkeit des heutigen erzieherischen Verhaltens im Horizont der „Beliebigkeit" beibringt, gibt es nicht auch eine Fülle von Gegenbeispielen, von Ereignissen und Tatsachen, die weder verlogen noch vordergründig allzu zweckhaft sind? Gibt es nicht doch noch Liebe und Verantwortung – allem „ganz normalem Chaos der Liebe" (Ulrich Beck) zum Trotz?

Die Kupffersche Beschreibung signalisiert, daß die postmoderne Pädagogik nicht als affirmative Pädagogik verstanden werden kann, sondern entscheidend von einer kritischen Pädagogik geprägt wird, und daß sie nicht eine von anderen Kulturgebieten abgrenzbare Disziplin darstellt, sondern immer Ausdruck der gesamten Gesellschaft ist, also notwendigerweise ihre sozio-ökonomischen Bedingungen mitbedacht werden müssen. In beiden Feststellungen wird jener beschwerliche Gang greifbar, den die Erziehungswissenschaft im Schatten des Neomarxismus seit Mitte der sechziger Jahre ging, und es wird erkennbar, was sie alles – überzeugt oder anpaßlerisch – von den modernen Ideologien assimiliert hat.

Nach diesen ersten Andeutungen nähert sich Kupffer einer Beschreibung der postmodernen Pädagogik, indem er acht „fragwürdige Prämissen" von „pädagogischen Aussagen" vorlegt. Es sind dies alles Negationen, die den Einstieg bilden. Welche Aussagen werden negiert? Daß für die Pädagogik eine Zentralperspektive nötig sei; daß die Erziehung sich an Werten orientieren müsse und daß Lebenskraft aus einem „Lebenssinn" zu gewinnen sei; daß Sozial- und Geisteswissenschaften der Gesellschaft von Nutzen seien; daß alle Fragen des Menschen beantwortet werden könnten; daß die Angst der Kinder überwindbar sei und daß man sich auch gegen Erziehungsfehler versichern könne. Diese bunt gemischten Prämissen werden verneint und in dieser Ablehnung werden weithin alle jene Plausibilitäten einer Gesellschaft abgelehnt, die sie unbefragt tragen.

Da diese Gesellschaft zugleich erziehen soll, darf als Konsequenz festgehalten werden, daß die postmoderne Pädagogik auf einer totalen Offenheit und einer totalen Voraussetzungslosigkeit gründet und daß das erzieherische Subjekt auf nichts anderes als auf seine einmalige Freiheit und Entscheidung verwiesen wird. An Konkretionen mangelt es dieser Pädagogik weithin. Sie bewegt sich in der Abstraktion der weltfernen, aber nicht unwirksamen Prinzipien. Heinrich Kuppfer meint am Ende:

„Wie ein Kind aufwachsen soll, ist nicht eine Frage des richtigen Verhaltens, sondern der persönlichen Entscheidung. Deshalb gilt es, die Aufmerksamkeit der Eltern von solchen Bereichen wegzulenken, wo scheinbar alles klar ist, wo Erziehung als Verlängerung der natürlichen ‚Bedürfnisse' ausgegeben werden kann. Sicherlich hat das Kind biologische Grundbedürfnisse, aber pädagogische Fragen beginnen erst dort, wo biologische enden. Jede Orientierung an scheinbar objektiv ablaufenden Gesetzen und Verhaltensregeln ist fremdbestimmt. Zur Selbstbestimmung dringen Eltern nur vor, wenn sie eigene Entscheidungen wagen. Insofern ist Erziehung heute und morgen eines der letzten möglichen Abenteuer."

Trotz dieser Einladung zum Abenteuer und der aufs erste einsichtigen Konsequenzen einer postmodernen Pädagogik werden die Fragen an diesen Entwurf nicht geringer: Kann die zeitgemäße Individualisierung allein jene Antwort bringen, die Eltern und Erzieher, Kinder und Jugendliche in dieser Situation einer „neuen sozialen Armut", das heißt des Mangels an „Sinn, Orientierung und Geborgenheit" (Thomas Ziehe), erwarten? Müßte die ängstliche Frage des Subjekts nach sich selbst nicht an die Gemeinschaft und ihre tragenden Strukturen weggegeben werden können? Wenn man von der Anthropologie her das gleiche Problem bedenkt, steht man heute vor einem Individuum, dessen Freiheit sich nicht nur aus der Gesellschaft, sondern auch aus jeder transzendentalen Bindung gelöst hat. Gilt nicht mehr der Satz Max Horkheimers, daß es eitel sei, einen absoluten Sinn ohne Gott finden zu wollen? Endlich wirft sich bei der Neubestimmung eines Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffs, als Basis erzieherisch-gemeinsamen Handelns das Problem auf, inwieweit Wertgesichtspunkte nötig sind, die sozial von der Gesellschaft mitverantwortet und geschichtlich durch Tradition und Sitte geformt und gedeutet werden. Wäre wirklich ein geschichtsloser Mensch möglich oder gibt es nicht auch immer wieder sinnvolle Rückgriffe auf die Erfahrungen der Ahnen, auf ihren Rat und ihre Sicherheit?

Eines wird aufgrund dieser Fragen deutlich: Die postmoderne Pädagogik lehrt das Fragen der Erziehungswelt auf viel radikalere Weise als die ihr vorausgegangenen Bewegungen; sie sensibilisiert zugleich für das „Unsagbare", über das man nach Wittgenstein eher schweigen sollte. Insoweit ist das Verdienst einer postmodernen Pädagogik nicht gering. Dennoch bleibt als Ergebnis dieses Entwurfs eine große Ratlosigkeit; denn sind das die Hilfen, die Menschen von der Erziehungswissenschaft tagaus, tagein erwarten, oder sind es lediglich die Gesänge jener, die vor lauter Angst im dunklen Wald anfangen zu singen? Weil sie selbst keine bündigen Anworten mehr haben oder weil sie sich nicht mehr auf die wirklichen Probleme der Menschen von heute einlassen wollen?

Angesichts des jähen Endes einer fragwürdigen „sozialistischen" Erziehung jenseits des eisernen Vorhangs kann die postmoderne Pädagogik, die Günther Bittner einmal als „postmodernen Nihilismus" bezeichnete, nicht die angemessene erzieherische Anwort für die Menschen in Ost- und Westeuropa sein. Müßte nicht in die Wahrnehmung der Wirklichkeit mehr Sachgerechtigkeit statt Ideologie investiert werden? Und kann Erziehung gelingen ohne einen an sich grenzen-

losen Vorschuß von Vertrauen, der immer wieder eine Chance geben kann? Ist die Unzahl der „Selbstschädigungen" junger Menschen (Selbstmorde!) nicht niederdrückend?

Erziehung wird nie ohne Hoffnung gelingen. Auch diese sollte alle Theorien und Trends durchdringen, solange es um junge Menschen geht, um ihr Glück und um ihre Menschwerdung. Gewiß, der moderne Mensch ist auf der Suche nach sich selbst. Tragisch wird diese Suche ausgehen, wenn er vergißt, daß er längst von Tag zu Tag leben und erziehen muß, bevor er alle Antworten gewußt und alle Ängste überwunden hat. Das Problem der modernen Zeit besteht also nicht darin, daß hektisch ein Trend in der Erziehung den anderen ablöst. Fragwürdig vor allem ist, daß für junge Menschen nicht einmal mehr der Anfang einer Anwort vernehmbar ist. Keinem wird es gelingen, nur mit Fragen zu leben und dabei glücklich zu sein. Jeder Mensch braucht auch Antworten.

Rückblick auf die sechziger Jahre

Wenn man am Anfang der neunziger Jahre nach dreißig Jahren auf den Beginn der Bildungspolitik in der Bundesrepublik zurückschaut, entdeckt man dort andere Fragen und Probleme, offensichtlich wesentlichere Herausforderungen. Man trifft auf das Wort Georg Pichts von der „Bildungskatastrophe". Er schrieb es 1964 und mahnte eine qualifizierte Bildung an, damit die Bundesrepublik nicht in einen wirtschaftlichen Notstand, in einen im Vergleich mit anderen Industrieländern bedauernswerten Rückstand gerate. „Zwei Millionen Schüler mehr", „Aufgreifen der Bildungsreserven", damit die Bundesrepublik als Industriestaat in der internationalen Konkurrenz bestehen kann und auch als Kulturstaat erhalten bleibt.

Diese Forderungen wurden 1965 abgelöst von der These Ralf Dahrendorfs: „Bildung ist Bürgerrecht". Diese demokratische Forderung griff ein soziales Grundrecht auf Bildung auf und brachte zugleich den Begriff der Chancengleichheit in die Debatte. Wenn allerdings die sozialen Verflechtungen und Verpflichtungen nicht realisiert würden, wären die Bürger nicht in der Lage, von ihren Rechten auf Bildung Gebrauch zu machen. Bildung hatte also schon viel mit der sozialgerechten Gestalt des Staates zu tun.

1968 erschien dann das Buch von Heinrich Roth „Begabung und Lernen". Es baute einen statischen, schicksalhaften Begabungsbegriff ab und stellte die These auf, daß „Begaben" im aktivischen Sinn verstanden werden müsse. Roth eröffnete damit eine neue Sicht des Lernens, vor allem des jungen Menschen. Dieser Lernbegriff wurde wiederum auf die Erziehungs- und Lernprozesse zurückgebunden. Es setzte die Curriculumforschung ein.

Damit sind die Themen genannt, die Eltern, Erzieher und Pädagogen vor 30

Jahren beschäftigten. Waren sie nicht fundamentaler? Förderten sie nicht die Solidarität? Oder brachten sie auch jene Individualisierung auf den Weg, die – bei aller Zustimmung, die sie finden sollte – auch die Beliebigkeit mit sich brachte? Auf jeden Fall haben sich die Probleme um Erziehung und Bildung in unserem Land verändert, und immer werden Antworten auf die aus der Zeit heraus sich stellenden Fragen gesucht werden müssen. Hoffentlich gelingt es auch heute, Antworten ohne ideologische Aprioris zu geben. Unbestreitbar bleibt: Kinder und Jugendliche werden immer der Hilfe bei ihrer Menschwerdung bedürfen.

ANMERKUNGEN

[1] Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit (München 1975).

[2] A. Miller, Das Drama des begabten Kindes (Frankfurt 1979); Im Anfang war Erziehung (Frankfurt 1980); Bilder einer Kindheit (Frankfurt 1985); Das verbannte Wissen (Frankfurt 1988).

[3] M. Jurreit, Pädagogische Zwangsvisionen, in: SZ 23. 9. 1988.

[4] Publik-Forum-Sonderdruck 6. 1. 1984: Kinder-Doppelbeschluß.

[5] R. Farson, Menschenrechte für Kinder (München 1975).

[6] E. Braunmühl, Antipädagogik (Weinheim 1975; [9]1991); H. v. Schoenebeck, Antipädagogik im Dialog (Weinheim 1985).

[7] E. v. Braunmühl, Antipädagogische Streitsätze oder Erziehung als Ideologie, in: Vorgänge (1975) 21–28.

[8] A. Flitner, Konrad, sprach die Frau Mama... Über Erziehung und Nichterziehung (Berlin 1982); „Antipädagogik" und vernünftige Erziehung, in: NZZ 12. 2. 1983.

[9] S. Meier, Postmoderne, in: Hist. Wb. Philos., Bd. 7, 1140–1145.

[10] H. Kupffer, Pädagogik der Postmoderne (Weinheim 1990). Diesem Buch sind die folgenden Zitate entnommen.

[11] A. Flitner, Mißratener Fortschritt. Pädagogische Anmerkungen zur Bildungspolitik (München 1977).

Valentin Zsifkovits

Wirtschaft mit Moral

„Noch in meiner Jugend war die Meinung weit verbreitet und nicht nur in Kreisen der Wirtschaft, sondern erst recht in Kreisen der Wirtschaftswissenschaft durchaus herrschend, Wirtschaft und Ethik stünden in begrifflichem Widerspruch zueinander, die Wirtschaftsgesetze geböten zwingend ständiges Zuwiderhandeln gegen die Normen der Ethik." [1]

Dies schrieb der vor einiger Zeit verstorbene Altmeister der katholischen Soziallehre im deutschen Sprachraum, Oswald v. Nell-Breuning, der damit zumindest für die Jahrzehnte am Beginn unseres Jahrhunderts einen nicht geringen Gegensatz zwischen Moral und Wirtschaft bzw. zwischen Ethik und Wirtschaftswissenschaft zum Ausdruck brachte. Der namhafte Nationalökonom Adolf Wagner hat seinerseits dem Gefühl solcher Gegensätzlichkeit mit den verlegenen Worten Ausdruck verliehen: „Mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide." [2]

Dieser doch etwas scharfe Gegensatz zwischen Wirtschaft und Moral bzw. zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik hat sich inzwischen gemildert, indem der ethische Gesichtspunkt in den Wirtschaftswissenschaften „hoffähiger" geworden ist. Und zwar aus mancherlei Gründen:

1. Da ist zunächst ein zumindest vermutetes Ökonomieversagen angesichts der Elendszonen dieser Welt und auch angesichts von Arbeitslosigkeit und nicht wenig Not in den Industriezonen der sogenannten freien Wirtschaft festzustellen. Solches verstärkt den Ruf nach einem Korrektiv von seiten der Ethik bzw. Moral, nach einer ethikgeleiteten Wirtschaft, damit der Mensch, seine Würde und seine existentiellen Bedürfnisse, die ja zentrale Anliegen der Ethik sind, auch in der Wirtschaft mehr Beachtung finden.

2. Die ökologische Krise hat ebenfalls zu einer gewissen Ökonomieskepsis geführt und Kritik am wirtschaftlichen Wachstumsfetischismus, an der damit verbundenen Ressourcenverschwendung, Umweltbelastung und Ausbeutung der Natur laut werden lassen. So wurde der Ruf nach metaökonomischen, ethischen Werten und Leitbildern auch in der Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft erhoben.

3. Eine weitere Aufwertung der Ethik bzw. Moral in der Wirtschaft ist von der sogenannten Business-Ethics-Bewegung besonders in den USA zu verzeichnen. Hier geht es vor allem um eine unternehmensbezogene Ethikvermittlung an Führungskräfte. Diese auf Betriebsführung und Betriebsgestaltung abzielende

Ethikvermittlung ist von der Überzeugung getragen, daß Ethik im Betrieb sich auch wirtschaftlich günstig auswirkt.

4. Der Ruf nach mehr Moral bzw. Ethik in der Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft wurde auch verstärkt durch die allgemeine Fortschrittskepsis. Die nicht zuletzt durch den technischen Fortschritt gestiegene Undurchschaubarkeit und Manipulationsgefahr auch in der Wirtschaft erzeugte bei vielen Zeitgenossen Unbehagen und Angst vor einer Gefährdung des Menschen und seiner Würde.

5. Schließlich gerät auch in den Sozialwissenschaften inklusive der Wirtschaftswissenschaft die Position der strengen Wertfreiheit immer mehr ins Wanken, womit die Ethik, der es ja wesentlich um Werte geht, auch in der Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft erhöhte Chancen besitzt.

6. Nicht zuletzt sind es auch Wirtschaftsskandale, die nach mehr Ethik bzw. Moral in der Wirtschaft rufen lassen. Die Ethik in der Wirtschaft und in der Wirtschaftswissenschaft scheint also gegenüber früher mehr Chancen zu besitzen, was sich auch in neu errichteten Lehrstühlen für Wirtschaftsethik, in der Installierung von Ethikkommissionen in Betrieben, in einer steigenden Zahl von Publikationen zur Wirtschaftsethik und auch im vermehrten Angebot von Managementseminaren unter ethischen Titeln zeigt.

Mit dem zunehmenden Ruf nach mehr Moral bzw. Ethik in der Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft sind freilich noch nicht alle Gegensätze und Spannungen zwischen Moral bzw. Ethik, Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft geschwunden; eine gewisse Spannung wird in diesem Äon wohl auch immer bleiben. Worum es einer menschen- und umweltgerechten Wirtschaftsethik gehen soll, das ist eine konstruktive Verringerung bzw. Lösung solcher Spannungen. Bevor einige Schritte zur Verringerung bzw. konstruktiven Lösung solcher Spannungen angeführt werden, soll noch kurz gesagt werden, was hier unter Wirtschaft, Ethik bzw. Moral und unter Wirtschaftsethik verstanden wird.

„Unter Wirtschaft ist die Gesamtheit der Dispositionen über die verfügbaren Güter zum Zwecke einer möglichst weitgehenden Befriedigung der Bedürfnisse zu verstehen“[3], schreibt Alexander Mahr in einem in den 50er und 60er Jahren verbreiteten Lehrbuch der Volkswirtschaftslehre. In einem Volkswirtschaftslehrbuch neueren Datums (von Erich und Monika Streissler) heißt es diesbezüglich: „Wirtschaftliche Entscheidungen sind bestmöglicher Einsatz von Mitteln für gegebene Ziele.“[4]

Wenn man nun unter Ethik[5] ein System begründeter, von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleiteter Aussagen über das gute bzw. richtige Verhalten und Handeln unter Beachtung der entsprechenden Gesinnung und mit Ausrichtung auf entsprechende Institutionen und Strukturen versteht, dann läßt sich nach dem bisher Gesagten Wirtschaftsethik folgendermaßen definieren: Sie ist ein System begründeter, von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleiteter offener Aussagen bezüglich der Güte und Richtigkeit von Dispositio-

nen über die verfügbaren Güter zum Zweck einer möglichst weitgehenden Befriedigung der Bedürfnisse bzw. zum Zweck einer bestmöglichen Erreichung von Zielen, dies alles unter Beachtung der entsprechenden Gesinnung und mit Ausrichtung auf entsprechende Institutionen und Strukturen. Unter Moral wird praktizierte Ethik verstanden.

Verringerung der Kluft zwischen zwei Arten von Moral

Erich Hoppmann hat in einem Beitrag unter dem Titel „Moral und Marktsystem" zu unserem Thema sehr interessante Gedanken geäußert. Wegen deren grundlegender Bedeutung soll Hoppmann hier etwas ausführlicher zur Sprache kommen. Hoppmann schreibt:

„Ausgangspunkt der Überlegungen muß der Sachverhalt sein, daß wir uns alle von zwei verschiedenen Arten der Moral leiten lassen, die sich zu widersprechen scheinen: Die erste Art der Moral ist wohlbekannt. Sie lautet: ‚Liebe Deinen Nächsten'. Wenn etwa die Mitglieder einer Familie in Selbstlosigkeit, in liebevoller Zuwendung, in Hilfswilligkeit, Opferbereitschaft und Solidarität einander dienen, so befriedigt das unsere moralischen Gefühle... Es gibt noch eine zweite Art der Moral. Wenn beispielsweise ein Familienvater Güter kauft, dann sucht er die günstigste Kaufgelegenheit für sich, ohne Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse und Nöte derer, von denen er kauft. Er sucht nicht jene Produzenten oder Händler, die seiner Hilfsbereitschaft am meisten bedürfen, sondern er sucht jene, die ihn am günstigsten beliefern. Es verschafft ihm moralische Anerkennung, wenn er für seine Familie günstig einkauft und somit gut für sie gesorgt hat. In den Marktbeziehungen läßt er sich von seinen eigenen Interessen leiten, am Markt gibt es keine Nächstenliebe." [6]

Hoppmann zeichnet dann im Sinn von Friedrich August v. Hayek die Entstehung und Entwicklung des Marktsystems und der zwei Arten der Moral von der geschlossenen Stammesgesellschaft bis zur offenen Großgesellschaft und führt dabei aus:

„Für unser heutiges Thema ist es wichtig, daß sich beim Übergang von der geschlossenen Stammesgesellschaft zur offenen Großgesellschaft langsam neue Verhaltensregeln herausbildeten, denen eine andere Art der Moral zugrunde liegt. Die geschlossenen Stammesgesellschaften wurden durch bewußte Anordnungen, die auf gemeinsame, obligatorische Ziele gerichtet sind, zusammengehalten, der einzelne stand solidarisch im Dienst der Gruppe. Mit der Entwicklung zur offenen Großgesellschaft mußten diese Anordnungen nun Verhaltensregeln weichen, durch die der einzelne vor dem Zwang der Gruppe geschützt wurde. Tauschhandel mußte geduldet werden. Ein Anspruch auf Privateigentum mußte anerkannt werden. Verträge mußte man einhalten. So kam es zur Entfaltung der individuellen Freiheit, nämlich zur Entwicklung von Verhaltensregeln, die den einzelnen kein bestimmtes Tun im Dienst der Gruppe positiv und konkret vorschreiben, sondern die – wie etwa die Verhaltensregeln unseres heutigen Bürgerlichen Rechts – bestimmte Handlungen ganz allgemein verbieten und sich auf keine bestimmten, konkreten Personen und auch auf keine konkreten Zwecke beziehen." [7]

Der Versuch, die Moral der kleinen Gruppe mit Hilfe staatlicher Macht auf sämtliche wirtschaftliche Beziehungen der Menschen anzuwenden, also etwa Solidarität als moralische Grundlage der offenen Großgesellschaft durchzusetzen, müßte nach E. Hoppmann die offene Gesellschaft zerstören. Denn: „Ausgangs-

punkt unserer Überlegungen muß die Tatsache sein, daß die offene Großgesellschaft keinen gemeinsamen Zielen und Zwecken dient. In ihr leben Menschen und Gruppen mit ganz verschiedenen oder sogar sich widersprechenden Zielen friedlich miteinander. Insofern gibt es keinen Bezugspunkt für Solidarität."[8]

1. Die Ausführungen Hoppmanns haben einiges für sich, vor allem insofern sie im Sinn einer deskriptiven Ethik das durchschnittlich-faktische Verhalten und Handeln der Menschen beschreiben. Am Markt orientiert man sich tatsächlich in erster Linie an der Günstigkeit des Angebots und nicht an der Bedürftigkeit des Anbieters, abgesehen davon, daß solidarisches Sichorientieren an der Bedürftigkeit des Anbieters in der Mehrzahl der Fälle infolge der Anonymität des Marktes schwer möglich wäre. Daran wird sich zumindest in nächster Zukunft nichts Wesentliches ändern. Wirtschaftsethische Konzepte, die einen Beitrag zu einer menschen- und umweltgerechten Wirtschaft leisten wollen, müssen diesem Realfaktor Rechnung tragen.

2. Der strenge Sozialismus ist in wirtschaftsethischer Sicht mit großer Vorsicht zu genießen. Mit strengem Sozialismus ist ein Sozialismus gemeint, der Solidarität auf breiter Basis verordnet und diese gegen die Mitglieder der Gemeinschaft durchsetzen möchte. Wie die Erfahrung der Geschichte zeigt, ist er zum Scheitern verurteilt. Jüngstes Beispiel dafür ist die wirtschaftliche Misere der ehemals realsozialistischen Ostblockländer.

3. Angesichts des Konkurses der kommunistischen Kommandowirtschaften erscheint vielen die Marktwirtschaft als einzige Alternative. Aber ein Blick auf die Länder des real existierenden Kapitalismus mit den Hungernden in den Elendszonen, den Arbeitslosen, den Obdachlosen und den sonstig Benachteiligten zeigt, daß viele von den gepriesenen Segnungen des Marktes ausgeschlossen sind, vor allem weil ihnen der entsprechende Zugang zum Markt, die entsprechende Macht und Chancen am Markt fehlen. Marktwirtschaft ist eben nicht gleich Marktwirtschaft. Es ist vor allem wichtig, zwischen einem ausbeuterischen Marktkapitalismus einerseits und einer arbeitsgerechten, sozial verpflichteten und ökologisch verantworteten Marktwirtschaft zu unterscheiden. Die Enzyklika Centesimus annus bringt eine ähnliche Unterscheidung, wenn sie schreibt:

„Kann man etwa sagen, daß nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und daß er das Ziel der Anstrengungen der Länder ist, die ihre Wirtschaft und ihre Gesellschaft neu aufzubauen versuchen? ... Die Antwort ist natürlich kompliziert. 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. Vielleicht wäre es passender, von ‚Unternehmenswirtschaft' oder ‚Marktwirtschaft' oder einfach ‚freier Wirtschaft' zu sprechen. 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" (CA 42).

4. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein dringender Bedarf nach mehr Solidarität auch am Markt, wobei unter Solidarität nach einer Kurzformel Gemeinhaftung infolge Gemeinverstrickung zu verstehen ist. Weil es keine befriedigende Alternative zur Marktwirtschaft gibt, die Marktwirtschaft aber auch nicht automatisch zu ethisch befriedigenden Ergebnissen führt, bedarf es einer solidarischen Marktwirtschaft.

Die Argumente Hoppmanns gegen Solidarität am Markt sind nicht überzeugend. Denn wenn Hoppmann die Entstehung und Entwicklung des Marktsystems und der zwei Arten Moral von der geschlossenen Stammesgesellschaft zur offenen Großgesellschaft darstellt, übersieht er eine wesentliche Entwicklung neueren Datums: nämlich die Entwicklung zu mehr Solidarität hinsichtlich der Gemeinverstrickung, woraus eine Notwendigkeit zu mehr Gemeinhaftung resultiert. Die kollektive Bedrohung der Menschheit durch einen Krieg, durch Umweltkatastrophen atomarer und anderer Art, durch Nuklear- und sonstigen Terrorismus und durch Hunger macht deutlich, daß die Welt eine Schicksalsgemeinschaft geworden ist und daß die genannten und noch andere Bedrohungen nur durch gemeinsame Anstrengungen gemeistert werden können.

Hoppmann hat auch nicht recht, wenn er behauptet, daß die Großgesellschaft keine kollektiven Ziele habe. Auch hier hat er die neuere Entwicklung übersehen. Solche kollektiven Ziele sind heute breit formuliert in den diversen Menschenrechten, wozu auch solche wirtschaftlicher und sozialer Art zählen. Damit zusammenhängend hat er auch übersehen, daß der Friede und die Bewahrung der Schöpfung heutzutage eindeutig solche kollektiven Ziele darstellen, Ziele, zu deren Erreichung ein solidarisches Wirtschaften dringend geboten erscheint, ist doch ein wesentliches Element des Friedens Gerechtigkeit auch in wirtschaftlicher Hinsicht.

Freilich darf beim Konzept einer solidarischen Marktwirtschaft nicht vergessen werden, was bisher schon klargeworden ist: daß nämlich mit dem Eigeninteresse als treibender Kraft der Wirtschaft zu rechnen ist, daß damit zusammenhängend die Solidarität am Markt mit der Entfernung vom eigenen Ich abnimmt; und daß mit zwangsverordneter Solidarität sehr sparsam und sorgsam umgegangen werden muß. Aus all dem folgt, daß es in erster Linie auf solidarische Rahmenbedingungen, Institutionen und Strukturen ankommt, mit einer Kurzformel auf strukturelle Solidarität, daß aber diese von der solidarischen Gesinnung der Akteure der Wirtschaft wenigstens im Prinzip bejaht werden muß und daß selbstverständlich auch auf individueller Ebene so viel wie möglich zu solidarischer Gesinnung und Tat motiviert werden soll.

5. Auf die oben angeklungene Frage nach zwei Arten der Moral ist zu antworten: Bei kritischer Erwägung der Gedankengänge Hoppmanns ist festzustellen, daß es faktisch zwei Arten der Moral gibt, daß es aber zumindest aus der Perspektive der hier vertretenen christlichen Ethik normativ schon zwecks Vermei-

dung „ethischer Schizophrenie" nur eine Ethik mit grundsätzlich allgemein geltenden, eben verallgemeinerbaren Prinzipien geben soll, wobei allerdings diese eine Ethik in den verschiedenen Lebensbereichen unterschiedliche Realisierungschancen und Spielräume besitzt.

Überwindung der Grenzmoral und anderer Unmoral in der Wirtschaft

Götz Briefs[9] hat in seiner Theorie der Grenzmoral die Dynamik der Moral nach unten samt der damit verbundenen moralischen Auflösung beschrieben. Darin zeigte er auf, daß in der Frühzeit des Kapitalismus die anständigen Unternehmer deshalb zugrunde gingen, weil die ausbeuterischen Unternehmer sich durch Unterbietung wirtschaftlich stärker machten und die sozial und anständig gesinnten Unternehmer in den wirtschaftlichen Bankrott trieben. Allgemein formuliert ist nach Götz Briefs mit Grenzmoral „das noch tolerierte, noch erträgliche Verhalten in zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint, ein Verhalten, das noch innerhalb der in einem Lebenskreis geltenden Normen verbleibt"[10]. Im Rahmen einer Soziologie der Ethos-Formen läßt sich mit Werner Schöllgen Grenzmoral als ein Verhalten definieren, „das durch Unterbieten gesellschaftlich geltender Normen bis an die ‚Grenze' des Strafrechts eine Differentialchance erstrebt und Konkurrenten vor die Alternative von Mitmachen oder Untergang stellt"[11]. Dieses Gesetz der Grenzmoral schafft heutzutage Probleme, nicht nur auf nationalen, sondern auch auf internationalen Märkten, wo zum Beispiel Anbieter aus Ländern mit zu niedrigen Löhnen, zu niedrigen Sozialleistungen und zu niedrigen bis gar keinen Umweltschutzkosten Wettbewerbsvorteile besitzen und anderen dadurch Wettbewerbsnachteile bereiten.

Die Problematik des Ausweichens der Moral und des Profitierens von der Unmoral bzw. Randmoral läßt sich auch beleuchten, wenn man die Rahmenordnung der Wirtschaft, die nach Karl Homann[12] den systematischen Ort der Moral der Marktwirtschaft darstellt, als „öffentliches Gut" betrachtet. Nun gibt es eine gewisse Versuchung, sich nicht an diese Rahmenordnung zu halten. Da ein öffentliches Gut dadurch definiert ist, daß es, wenn es vorhanden ist, niemandem vorenthalten werden kann, kann auch der Verletzer einer solchen Rahmenordnung nicht nur aus seiner individuellen Verletzung einen Vorteil ziehen, sondern auch noch zusätzlich aus der generellen Geltung dieser Rahmenordnung. Am Beispiel der Wettbewerbsordnung illustriert: Der Verletzer der Wettbewerbsordnung genießt deren Vorteile, indem er zum Beispiel Vorprodukte über Wettbewerbsmärkte zu günstigen Preisen bezieht; er genießt aber auch beim Absatz seiner Produkte den Vorteil höherer Preise und Gewinne, wenn er gegen die Wettbewerbsordnung verstoßend ein Kartell bildet. Die Außenseiterposition ist in solchen Fällen „ökonomisch vorteilhaft und daher attraktiv"[13].

Da nun solche Außenseiterpositionen für jeden einzelnen am Markt individuell attraktiv erscheinen, besteht die gefährliche Tendenz, daß jeder Marktteilnehmer in der Verfolgung seiner Eigeninteressen diese Außenseiterposition anstrebt, was zur Aushöhlung und zum Kollaps des öffentlichen Gutes Moral führt, wodurch natürlich auch die genannten Vorteile der Rahmenordnung für alle wegfallen. Man sieht also: Durch kurzfristig „rationales", egoistisches Verfolgen des Eigeninteresses kommen alle, der einzelne eingeschlossen, zu Schaden.

Das hier diskutierte Problem kann man mit Peter Koslowski auch als „Schwarzfahrerproblem" der modernen Verkehrsgesellschaft betrachten: „Individuen wollen die Vorteile eines moralischen Zustandes in Anspruch nehmen, ohne sich selbst an den Kosten zu beteiligen, indem sie ihre eigenen unmittelbaren Begehrungen in ethisch verallgemeinbare und regelkonforme verändern." [14] Dieses Schwarzfahrerproblem nimmt nach Koslowski mit der Anzahl der Mitglieder einer Gruppe und der abnehmenden Transparenz des Verhaltens zu, weil dort Kontrolle von Angesicht zu Angesicht und informeller Druck zur Einhaltung von Regeln nahezu unmöglich werden.

Wie läßt sich dieser Zersetzung und Aushöhlung der Moral wirksam entgegensteuern? Um es gleich zu sagen: nicht leicht. Dennoch besteht einige Hoffnung, daß durch Zusammenwirken mehrerer Strategieschritte ein wirksames Gegensteuern möglich ist. Solche Strategieschritte könnten sein:

1. Zunächst muß im Bewußtsein möglichst vieler Menschen, vor allem der Anbieter und Nachfrager am Markt, auf das Phänomen, die Wirkweise und vor allem die Schädlichkeit der Grenzmoral und ähnlicher Arten wirtschaftlicher Unmoral aufmerksam gemacht werden. Der Grenzmoral und anderen Formen der Unmoral muß die Attraktivität genommen werden, sie müssen in der nationalen und internationalen öffentlichen Meinung verpönt werden. Bei solcher Bewußtseinsarbeit kann daran erinnert werden, daß die Goldene Regel mit der biblischen Formulierung „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen" (Mt 7,12) als Prinzip der Gegenseitigkeit fundamentale und unaufgebbare Grundlage menschenwürdigen Wirtschaftens ist.

2. Es müssen auch ökonomische Vorteile und die Attraktivität der Moral in der Wirtschaft herausgestellt werden, indem gezeigt wird, daß Moral in der Wirtschaft Vertrauen und Kreditwürdigkeit schafft und so Kontrollkosten spart, und daß Moral in der Wirtschaft dazu beiträgt, den anderen als Partner ernst zu nehmen und ihn zu positiver Leistung zu motivieren.

3. Der Ausbreitung grenzmoralischen und anderen unmoralischen Verhaltens in der Wirtschaft kann und muß auch durch rechtzeitige Schaffung, Adaptierung und Durchsetzung von nationalen und internationalen Rechtsnormen entgegengewirkt werden, wozu es auf internationaler Ebene einer entsprechenden Kooperation der Staaten und der internationalen Organisationen bedarf, damit die Wirtschaftsgauner nicht allzu leicht freie Betätigungsfelder finden.

4. Als Gegengewicht zu einer egoistischen Grenzmoral nach unten und anderen Formen der Unmoral müssen Pioniere einer Grenzmoral nach oben auch in der Wirtschaft gefördert, ermuntert und favorisiert werden, also Personen, welche die bisherige wirtschaftliche Durchschnittsmoral nach oben überschreiten wollen. Wirtschaftliche Bewegungen und Vereinigungen in diese Richtung müssen unterstützt und favorisiert werden. Vor allem müssen von den Konsumenten Pioniere der aufbauenden und positiven Grenzmoral wirtschaftlich belohnt und die Wegbereiter der egoistischen und abbauenden Grenzmoral und anderer Formen der wirtschaftlichen Unmoral wirtschaftlich bestraft werden.

5. Das Ethos des Wirtschaftstreibenden gegen negative Grenzmoral in Richtung auf positive Grenzmoral hin kann sehr fruchtbringend genährt und gefördert werden durch Erschließung der helfenden und heilbringenden Kräfte der Religion, speziell auch der christlichen. Die Arbeit an der Vermenschlichung der Wirtschaft kann als wichtige Berufung zur Mitverantwortung an der Vollendung der Schöpfung begriffen werden, der Lebensbereich der Wirtschaft kann als wichtiges Bewährungsfeld der Liebe betrachtet werden. Wer zum Beispiel begriffen hat, daß es hier in diesem Leben entscheidend darauf ankommt, seinem Leben einen überzeitlichen, ja ewigen Sinn abzugewinnen, und wer in diesem Sinn seine wirtschaftliche Tätigkeit in diesen umfassenden Daseinssinn integriert, indem er auch in der Wirtschaft dazu beiträgt, am Reich Gottes als einem Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens mitzubauen, der vermag aus der Kraft seiner Religion heraus manchen Widerwärtigkeiten zum Trotz viel Mut und Kraft zum Pionierdienst positiver Grenzmoral zu schöpfen. So erweist sich, um mit P. Koslowski[15] zu sprechen, Religion als Korrektiv zum Ethikversagen, wie sich auch Ethik als Korrektiv zum Ökonomieversagen erweist. Vermag doch letztlich nur Unbedingtes unbedingt zu verpflichten.

Mobilisierung des Menschen als Subjekt, Sinn und Ziel der Wirtschaft

Wie aus oben angeführten Wirtschaftsdefinitionen klar wird, geht es bei der Wirtschaft um die Befriedigung von Bedürfnissen und die Erreichung von Zielen. Wenn nun Ethik die Lehre von begründeten Aussagen über das richtige Verhalten und Handeln ist, dann hat die Wirtschaftsethik zunächst einmal Rechenschaft abzulegen über die Richtigkeit von Bedürfnissen und von Zielen. In der Welt, in der wir leben, gibt es eine Vielzahl von Bedürfnissen und Zielen, für die man vorhandene Mittel einsetzen kann. Mit Geld kann man zum Beispiel Nahrung für Hungernde kaufen, aber ebenso einen gedungenen Mörder bezahlen. Dieses bewußt extrem gewählte Beispiel soll demonstrieren, wie wichtig eine ethische Beurteilung von Bedürfnissen und Zielen ist. Nicht alle Ziele sind gleich gut, und nicht alle Bedürfnisse müssen und dürfen befriedigt werden.

Es stellt sich nun die Frage, wer nach erfolgter wirtschaftsethischer Überlegung letztlich die Entscheidung über die konkrete Bewertung von zu befriedigenden Bedürfnissen und zu erreichenden Zielen vornehmen soll. Antwort: Grundsätzlich alle Menschen, deren Bedürfnisse und Ziele befriedigt bzw. erreicht werden sollen, und nicht eine „allwissende Zentrale". Der Mensch darf nicht wirtschaftsethisch entmündigt werden.

Bedürfnisse und Ziele können nicht nur gut oder schlecht sein, sie können auch miteinander konkurrieren. Weil die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse in unserer Welt beschränkt sind und nicht alle Bedürfnisse und Ziele gleichzeitig befriedigt bzw. erreicht werden können, muß eine entsprechende Rangordnung der Bedürfnisse und der Ziele erfolgen. Primäre Entscheidungsträger müssen auch hierin die Konsumenten und die Produzenten bleiben.

Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch Subjekt der Wirtschaft ist bzw. sein soll. Dies ist auch eine Forderung des Personprinzips der katholischen Soziallehre. Das Zweite Vatikanische Konzil betont dieses Personprinzip und wendet es ausdrücklich auf das Wirtschaftsleben an: „Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft" (GS 63). Dieses Personprinzip drückt nicht nur den Menschen als Subjekt der Wirtschaft aus, sondern damit zusammenhängend auch als Sinn und Ziel der Wirtschaft. Diesbezüglich heißt es ausdrücklich in Art. 64 von Gaudium et spes: „Die fundamentale Zweckbestimmung dieses Produktionsprozesses besteht aber weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt. Das gilt ausdrücklich für alle Menschen und für jeden einzelnen, für jede Gruppe, für Menschen jeder Rasse und jeden Erdteils."

Halten wir also fest: Die Achtung, Förderung oder Mißachtung des Menschen und seiner Würde sind ein entscheidendes Kriterium für die ethische bzw. moralische Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer konkreten Wirtschaft. Der Mensch darf nicht zu einem beliebigen Faktor degradiert werden, mit dem man beliebig kalkulieren darf; besitzt doch der Mensch, um es in der Sprache Immanuel Kants auszudrücken, nicht einen Preis, sondern Würde[16]. Er darf also nicht als bloßes Mittel zum Zweck gebraucht bzw. mißbraucht werden. Vielmehr sind im Wirtschaftsprozeß nicht nur jene Güter und Dienstleistungen zu erstellen, die dem Menschen die Entfaltung seiner Personhaftigkeit ermöglichen, sondern der Wirtschaftsprozeß selbst muß human sein, indem darin die schöpferischen Kräfte des Menschen zur Entfaltung gelangen.

Option für das richtige Wirtschaftssystem

Wirtschaftsethisch richtiges Verhalten und Handeln erfolgt nicht im luftleeren Raum, es wird erleichtert, gefördert oder behindert durch das jeweilige System mit den jeweiligen Institutionen und Strukturen. Idealtypisch unterscheidet man die Extreme der Zentralverwaltungswirtschaft und des marktwirtschaftlichen Automatismus. Beim kollektivistischen Typ der Zentralverwaltungswirtschaft erfolgt die Steuerung der Wirtschaft über eine hoheitliche Zentralverwaltung auf der Grundlage verbindlicher, vom Staat erlassener Pläne, wobei die Produktionsmittel vergesellschaftet sind. Die Hauptprobleme dieses Wirtschaftssystems liegen in der gefährlichen Konzentration politischer und wirtschaftlicher Macht in einer Hand, in der Bevormundung bzw. Entmündigung der Menschen bezüglich ihrer Bedürfnisse, in der Lähmung der Wirtschaft infolge fehlender Interessenanreize sowie nicht zuletzt in der wirtschaftlichen Ineffizienz dieses Systems, wie nicht nur die jüngere Geschichte der Ostblockwirtschaften deutlich dokumentiert.

Im Gegentyp dazu, im System des marktwirtschaftlichen Automatismus, verläuft der Wirtschaftsprozeß sozusagen von unten nach oben. Die Steuerung erfolgt über den Markt aufgrund der Initiativen der Konsumenten als Nachfrager und der Produzenten als Anbieter, wobei Angebot und Nachfrage über die Preisbildung am Markt zur Deckung gebracht werden. Die Produktionsmittel sind im Privateigentum, und der Wettbewerb gilt als treibender Motor und herrschendes Gesetz der Wirtschaft. Dabei herrscht die Idee vor, daß dadurch quasi automatisch die Bedürfnisse und Interessen aller, der Konsumenten und der Produzenten, am besten befriedigt werden.

Die Problematik dieses individualistischen Wirtschaftssystems liegt vor allem darin, daß der wettbewerbsgesteuerte Marktmechanismus infolge unterschiedlicher Start- und Machtchancen am Markt keineswegs alle berechtigten Bedürfnisse befriedigt, sondern eher die der Reichen und Starken, daß ferner das an sich berechtigte Gewinninteresse zu Profitgier entarten kann, daß sodann infolge unterschiedlicher Machtverhältnisse am Markt eine zu große Gefahr zu Monopol- und Oligopolbildung und damit zur Ausschaltung des Wettbewerbs besteht, daß sodann die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer zu werden drohen und daß schließlich im Kampf egoistischer Individualinteressen wichtige Gemeinwohlanliegen, wie etwa der Umweltschutz, auf der Strecke bleiben. Das Schicksal des ausgebeuteten Industrieproletariats im vorigen Jahrhundert und die Not des Weltproletariats in den Elendszonen der Welt von heute dokumentieren die Schattenseiten eines zu sehr auf individualistischem Liberalismus aufgebauten Wirtschaftssystems zur Genüge.

In diesem Zusammenhang muß noch eine Bemerkung zum Kapitalismus gemacht werden, der ja in einer seiner Begriffsverwendungen als Realisierung des

idealtypischen Systems des marktwirtschaftlichen Automatismus gelten kann. Dabei muß aber auf den jeweiligen Begriffsgebrauch von Kapitalismus geachtet werden. Meint man mit Kapitalismus eine Wirtschaftsweise und eine Wirtschaftsform, in welcher dem Kapital in seinen verschiedenen Formen eine wichtige Funktion in der Wirtschaft zukommt, so ist dagegen prinzipiell nichts einzuwenden. Meint man aber mit Kapitalismus jene Wirtschaftsgesinnung und auch Wirtschaftsweise des individualistischen Liberalismus etwa des vorigen Jahrhunderts, in welcher die Arbeitspersonen auf dem „Arbeitsmarkt" zu einer Ware degradiert werden und das Kapital nicht partnerschaftlich und kooperativ mit der Arbeit zusammenwirkt, sondern die Arbeit samt ihrem Subjektcharakter zu einem Objekt degradiert wird, dann ist dieser Kapitalismus scharf abzulehnen, was die Sozialdokumente der katholischen Kirche immer wieder getan haben und noch tun. Selbstverständlich ist von der katholischen Soziallehre aus auch der Staatskapitalismus, wie er etwa im System des kollektivistischen Marxismus zutage tritt, zu verurteilen. Dieser kollektivistische Marxismus stellt ja wirtschaftlich eine Verkörperung des oben diskutierten Idealtyps der Zentralverwaltungswirtschaft dar.

Auf die Frage nach dem richtigen Wirtschaftssystem ist nach dem bisher Gesagten zu antworten, daß ein wirklich freiheitliches und sozial gerechtes Wirtschaftssystem anzustreben ist, welches imstande ist, vorrangig die vitalen Lebensbedürfnisse aller zu befriedigen, und darüber hinaus solidarisch die Wohlfahrt aller fördert, und dies alles im Einklang mit der Natur und nicht durch ihre Verwüstung und Ausbeutung. Dieses Wirtschaftssystem, das in Richtung einer Marktwirtschaft der geordneten Freiheit gehen wird, muß arbeitsgerecht, sozial verpflichtet, ökologisch verantwortet und alles in allem solidarisch sein.

ANMERKUNGEN

[1] O. v. Nell-Breuning, in: Theologie und Philosophie 61 (1986) 459.
[2] A. Wagner, zit. n. W. Schmitz, Renaissance der Wirtschaftsethik, in: Europäische Rundschau 16 (1988) H. 1, 59.
[3] A. Mahr, Volkswirtschaftslehre (Wien 1959) 2.
[4] E. u. M. Streissler, Grundzüge der Volkswirtschaftslehre für Juristen (Wien ^{2}1986) 4.
[5] Vgl. dazu V. Zsifkovits, Politik ohne Moral? (Linz 1989) 13.
[6] E. Hoppmann, Moral und Marktsystem, in: Ordo (Stuttgart 1990) 15.
[7] Ebd. 18. [8] Ebd. 20.
[9] G. Briefs, Ausgew. Werke, Bd. 1 (Berlin 1980) 51–74. [10] Ebd. 51.
[11] W. Schöllgen, Grenzmoral, in: LThK, Bd. 4 (1960) 1221.
[12] K. Homann, Wettbewerb und Moral, in: Jb. f. christl. Sozialwiss. 31 (1990) 42f.
[13] Ebd. 43.
[14] P. Koslowski, Grundlinien der Wirtschaftsethik, in: Zschr. f. Wirtschafts- und Sozialwiss. 109 (1989) 354.
[15] Ebd. 353–359.
[16] I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: Werke, Bd. 6 (Berlin 1968) 434f.

Hans Waldenfels SJ

Zwischen Dialog und Protest

Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen

Vier Beobachtungen, die alle jüngst bei einem Treffen von Religions- und Missionswissenschaftlern verhandelt wurden, sollen am Anfang stehen:

Verdunstendes Christentum: In weiten Teilen Europas überwiegt der Eindruck, daß der christliche Glaube wie auch das Glaubenswissen mit großer Schnelligkeit verdunsten. Der Entkirchlichungsprozeß wächst. Er läßt sich in gleicher Weise an den Kirchenaustrittszahlen wie an der hohen Zahl nicht mehr getaufter Kinder in vielen Großstädten ablesen. In Deutschland wächst seit der Wiedervereinigung das Bewußtsein, daß die Gruppe der religiös Unorganisierten bzw. der (christlich) Konfessionslosen die drittgrößte Gruppe – zwischen den beiden Großkirchen und den Moslems – ist.

Forschungsobjekt Christentum: Parallel dazu zeigt sich bei religionsinteressierten Studenten, daß unter ihnen, nachdem lange Jahre die Aufmerksamkeit vorrangig den nichtchristlichen Religionen galt, seit einiger Zeit das Interesse am Christentum deutlich zunimmt. Da die Bindung an die Kirche praktisch fehlt und somit auch keine Erfahrungen mit der konkreten Kirche gemacht werden, ist das Interesse weniger kritisch als von wirklicher Neugierde geprägt. Es darf denn auch nicht verwundern, wenn etwa der Wunsch geäußert wird: „Können wir nicht einmal eine Exkursion in einen christlichen Gottesdienst machen?"[1]

Religionsproduktive Großstädte: Obwohl die Kirchlichkeit in den Großstädten rapide abnimmt, heißt das dennoch nicht, daß die Städte mit dem Stichwort „Säkularisierung" am sachgerechtesten beschrieben sind. Wer auf die Subkulturen unserer Städte achtet, stellt mit Erstaunen fest, daß die Stadt sich eher als religionsproduktiv erweist. So gibt es eine wachsende Zahl freier religiöser, auch christlicher Zusammenschlüsse und Sozialisationsformen, die vielfach unterhalb der Ebene eingetragener Vereine als mehr oder minder lose Verbindungen bestehen. Ferner verschafft sich der religiöse Enthusiasmus organisiert wie unorganisiert sein Ventil, in der Werbung, auf Sportplätzen, im Theater, vor allem auch im Museumsbesuch. Viele Museen unserer Städte ersetzen inzwischen an Sonntagen die Kirche. Der Musealisierung des Christentums in seinen kulturell bedeutsamen Kunstdenkmälern entspricht die Sakralisierung des Museums. In gewissem Sinn erinnert die heutige Situation an die Zeit des jungen Christentums im Römischen Reich[2].

Introvertierte Großkirchen: Zu den drei eher disparaten Beobachtungen gesellt sich eine weitere zum großkirchlichen Christentum. Hier zeigt es sich, daß viele Kirchenleute nach wie vor derartig introvertiert denken, daß für sie die Vielfalt und Disparatheit, aber auch der rasche Wandel der konkreten gesellschaftlichen Situationen gar nicht in den Blick kommt. Die Introvertiertheit bringt es mit sich, daß nur auf das Naheliegende geachtet wird und Diagnosen der Situation wie Therapievorstellungen folglich eher engmaschig verlaufen. Orientierungs- und Normierungspunkt des reagierenden Verhaltens bleibt zudem weithin fraglos der eigene Standpunkt.

Bei unserer Überlegung ist wenigstens in Kürze die Mehrschichtigkeit jener Momente in Erinnerung zu rufen, die bei der Entstehung der heutigen religiösen Situation eine Rolle spielen. In einem zweiten Schritt richten wir den Blick auf das Christentum, insofern es inmitten der Pluralität von religiösen Ansprüchen immer stärker in eine Konkurrenzsituation gerät. Vor diesem Hintergrund sollen dann in einem dritten Schritt die Situation und das Verständnis des Dialogs geprüft werden.

Dabei ist zu beachten, daß viele nichtchristliche Gruppen aus der neureligiösen Szene implizit wie explizit aus der Kritik am etablierten Christentum leben und diese Kritik oft stärker ist als alle dialogische Einstellung. Deshalb kann das Verhältnis zu den anderen Bewegungen nicht einfachhin mit dem Stichwort „Dialog" beschrieben werden. Das gilt auch, wenn man sich daran erinnert, wie viele Rückfragen sich zumindest in der ersten Phase des Auftretens neureligiöser Gruppen eingestellt haben bis hin zu einem Protest, der einer Reihe dieser Gruppen selbst mit juristischen Mitteln die Verbreitung streitig machte[3].

Im Vordergrund der Verhältnisbestimmung von Christentum und den Neuen Religiösen Bewegungen steht entsprechend – neben dem Dialogischen – nicht so sehr die eigene Selbstbehauptung als das Moment des Einspruchs und des Protests gegenüber Lehren und Verhaltensweisen, die das Humanum des Menschen bedrohen. Wo aber von seiten des Christentums Protest angemeldet wird, muß die Bereitschaft bestehen, auch die gegenläufige Kritik ernst zu nehmen. So muß, wer sich für den Dialog mit allen Fremden stark macht, sich auch darauf einstellen, daß dieselbe Dialoghaltung auch für den Binnenbereich der Kirche nachhaltig gefordert wird[4]. Die Spannung von Dialog und Protest erweist sich gerade unter dem Eindruck der Neuen Religiösen Bewegungen als eine Provokation an die Kirche selbst.

Religiös plurale Welt

Über den religiösen Pluralismus kann theologisch nur geurteilt werden, wenn er als Phänomen wahrgenommen wird. Zweifellos ist der religiöse Pluralismus, von

dem wir heute sprechen, in der abendländischen Welt ein nachchristliches Phänomen. Dem widerspricht aber nicht die andere Beobachtung, daß ein Rückblick in die Geschichte lehrt, daß die Pluralität von Religionen ein Grundphänomen der Menschheitsgeschichte ist.

So stoßen wir auf den religiösen Pluralismus, wenn wir im Alten Testament auf das Ringen Israels mit den umliegenden Völkern und seine Suche nach der eigenen Identität und das Bemühen um ihre Bewahrung in den Anfechtungen durch die Herrschaft anderer Völker achten. Wir begegnen der Pluralität von Religionen, wenn wir die Geschichte der jungen Christenheit bedenken und der Missionsgeschichte der Kirche nachgehen. Insofern die Religion ein menschliches Phänomen ist, verwirklicht sie sich plural.

1. *Einheit und Pluralität – nachchristlich*

Das Neue an unserer Erfahrung der Pluralität ist, daß sie in Erscheinung tritt, nachdem das Christentum seit der Konstantinischen Wende immer mehr als siegreiche, herrschende Religion im Bewußtsein der abendländischen Kultur gelebt hat. Was sich paulinisch so anhört: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (Eph 4,4), das setzte sich mittelalterlich gesellschaftlich-politisch in dem einen Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation fort, und es bedurfte eines leidvollen Prozesses in nachreformatorischer Zeit, um dem Phänomen der Uneinheitlichkeit bzw. der Pluralität am Ende doch einen positiven Sinn abzugewinnen. Dieser vielschichtige Prozeß ist auch in der Gegenwart unabgeschlossen. Er setzt sich nicht zuletzt überall dort fort, wo die Wahrheit in ihrer Perspektivität vielgesichtig wird.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlich zu erläutern, wie die Pluralität der Religionen begründet und bewertet wird. Hier konkurrieren inzwischen anthropologische mit theologischen Begründungsversuchen. Ich begnüge mich hier mit einer Anmerkung zur kirchenamtlichen Behandlung der Frage. Die Konzilserklärung „Nostra aetate" geht von einer doppelten Beobachtung aus: 1. Geeint ist die Menschheit in dem einen Gott als Ursprung und Ziel. 2. Vielfältig sind die Religionen als Antwortversuche der Menschen, die zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Kulturen leben, auf die Grundfragen menschlichen Lebens. Deskriptiv kommen somit Einheit und Vielheit in den Blick. Doch die Vielheit findet ihre Begründung vorrangig von seiten der Menschen her, während die Einheit letztendlich auf den einen Gott zurückgeführt wird.

In seiner Missionsenzyklika „Redemptoris Missio" erweitert Papst Johannes Paul II. diese Sicht der Religionen, indem er von einem doppelten Respekt vor den anderen Religionen spricht: „dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor

dem Handeln des Geistes im Menschen" (29). Wer so spricht, betont nicht nur die Freiheit des Menschen auf dem Weg seiner Suche, sondern zugleich die unergründliche Freiheit Gottes im Umgang mit den Menschen. Die Neuentdeckung dieser göttlichen Freiheit ist heute eines der großen unabgeschlossenen Themen, die in ihrer Brisanz vor allem dort in Erscheinung treten, wo Christen nicht nur die Heilsbedeutsamkeit der Kirche, sondern auch die Heilsmittlerschaft Jesu im Hinblick auf das freie Handeln Gottes relativieren[5].

2. *Neue Religiöse Bewegungen*

Für die abendländische Welt kam die weltanschauliche Pluralität in den letzten Jahrzehnten zunächst schlaglichtartig in den Blick durch das Auftreten der Neuen Religiösen Bewegungen. Die damals beobachteten Gruppen, die inzwischen in den neuen Demokratien Osteuropas erneut in Erscheinung treten, verschwinden allerdings in Zentral- und Westeuropa heute wieder hinter dem allgemeinen Phänomen eines mehr oder weniger atmosphärischen weltanschaulichen Pluralismus, der geprägt ist von einem starken Subjektivismus und Individualismus, von synkretistischer Auswahl und damit zugleich einer eigenwilligen Bestimmung der religiösen Zugehörigkeit, die stellenweise überlappende Doppelzugehörigkeiten zuläßt oder aber doch die Benutzung unterschiedlicher religiöser Angebote nebeneinander wie selbstverständlich für sich reklamiert. Die um kirchliche Vorschriften unbekümmerte Praxis der Interkommunion ist hier ebenso als Signal zu nennen wie die längst über den christlichen Raum hinaus diskutierte Gottesdienstgemeinschaft[6].

Der Bewußtseinswandel, der in den letzten Jahren eingetreten ist, wird sehr deutlich im Anschluß an die Analyse, die Joseph Ratzinger in der Rahner-Festschrift des Jahres 1964 vorgelegt hat:

„Der Religionsbegriff des ‚heutigen Menschen' (man gestatte uns, diese Real-Fiktion beizubealten) ist statisch, er sieht für gewöhnlich nicht den Übergang von einer Religion zu einer andern vor, sondern erwartet, daß man in der seinen bleibe und sie in dem Bewußtsein lebe, daß sie in ihrem geistlichen Kern ohnedies mit allen anderen identisch ist. Es gibt also eine Art von religiösem Weltbürgertum, das Zugehörigkeit zu einer bestimmten ‚Religionsprovinz' nicht aus-, sondern einschließt, das einen Wechsel der religiösen ‚Staatszugehörigkeit' nicht oder nur für demonstrative Einzelfälle wünscht, jedenfalls der Idee einer Mission höchst reserviert und im Grunde ablehnend gegenübersteht."[7]

Die Spannung zwischen einem „religiösen Weltbürgertum" und den einzelnen „Religionsprovinzen" ist geblieben, doch die Übergänge sind inzwischen eher fließend, jedoch nicht mehr einfach „statisch" zu nennen.

3. *Wahrheit und Nützlichkeit*

Bei der Beurteilung von Religionen hat es gleichfalls einen spürbaren Wandel gegeben. In religionswissenschaftlicher Phänomeneinteilung macht es einen beträchtlichen Unterschied, ob man die Religionen als „Religionen des Ursprungs"

aus ihrem jeweiligen Wahrheitsanspruch her vergleicht oder aber als „Religionen der Bedürfnisse" nach ihrer Fähigkeit, den menschlichen Bedürfnissen individueller oder kollektiver Art Abhilfe zu schaffen, und damit nach ihrem Nutzeffekt beurteilt. Unbestritten tritt das Wahrheitsinteresse immer mehr in den Hintergrund und drängt sich die Frage des praktischen Nutzeffekts in den Vordergrund.

Franz-Xaver Kaufmann hat die funktionale Mehrdimensionalität von „Religion" als heuristisches Raster benutzt und vor allem sechs Probleme herausgestellt, deren Lösung für das menschliche Zusammenleben konstitutiv erscheint: das Problem der Affektbindung oder Angstbewältigung, das Problem der Handlungsführung im Außeralltäglichen, das Problem der Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen, das Problem der Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer Integration, das Problem der Kosmisierung von Welt und das Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen und die Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand[8].

Jedes dieser Problemfelder hat seine prominenten religionssoziologischen und theologischen Vertreter. Jedes Feld wird auch auf dem Markt religiöser Angebote von bestimmten Gruppen in besonderer Weise abgedeckt. Die Multifunktionalität der Religion tritt auch da in Erscheinung, wo unbenutzte Kirchenräume auf neue Verwendungszwecke hin umgewidmet werden oder bei der Neuerrichtung eines Kirchen- oder Gemeindezentrums die mögliche Verwendung im Sinn eines multifunktionalen Kommunikationszentrums erörtert wird.

4. *Religion zwischen Selbstfindung und Gottsuche*

Zwei Dinge sind aber zu beachten: Die Funktionalisierung der Religion im Lebensraum menschlicher Gesellschaft macht diese immer mehr zu einer Weise menschlicher Selbstfindung[9]. Sie kann nur in der Blickrichtung menschlicher Wünsche, Vorstellungen und Erwartungen bestimmt werden. Wo es aber der Religion wesentlich um die Ordnung menschlichen Zusammenlebens geht, ist die Frage nach der Religion nicht zu verwechseln mit der Frage nach unserem Gottesverhältnis. Johann B. Metz hat das Phänomen jüngst in Wien folgendermaßen beschrieben:

„Es gibt in unserer gegenwärtigen Situation, quer durch Kirche und Gesellschaft, ein eigentümliches Phänomen, nämlich eine gesteigerte Religionsfreudigkeit, die gepaart ist mit einer schwelenden Gottesmüdigkeit, eine Ausbreitung der Meditationskultur bei gleichzeitiger Verödung der Gebetskultur. Wenn es vor mehreren Jahren einmal hieß: Jesus, ja – Kirche, nein, so scheint heute die Devise zu lauten: Religion, ja – Gott, nein." [10]

Wer heute von Religion spricht, darf somit nicht übersehen, daß Gott in der heutigen Rede von Religion, wenn überhaupt, vielfach nur noch sehr indirekt vorkommt, so wie Kaufmann es für die neuzeitliche Entwicklung zu bedenken gegeben hat:

„Diese gleichzeitig bedrängende und Hoffnung verheißende Wirklichkeit scheint für unsere Generation verblaßt, ja für viele den Charakter von Wirklichkeit überhaupt verloren zu haben. Die Botschaft wurde zunächst zur Überlieferung, und als solche zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse. Aus Überlieferung wurde dann bloße Tradition, ein Hergebrachtes, das zwar antiquarischer Pflege immer noch gewiß sein kann, aber seine Bedeutung im Fortschritt des Zeitalters doch mehr und mehr einbüßt. Der Gegenstand christlichen Glaubens veränderte sich – zunächst in den Köpfen der Theologen, später auch denjenigen der Gläubigen – von einem Verhältnis bald ehrfürchtiger, bald furchtsamer Betroffenheit zu einem Verhältnis vernünftiger Erkenntnis und später rationalen Diskurses. An die Stelle der Rede mit Gott trat die Rede von Gott, dann die Rede über Gott, und bald nur noch die Rede von der Rede über Gott – die Rede über Theologie oder Religion. Es ist die Theologie, die selbst uns ein immer indirekteres Gottesverhältnis vorgedacht und damit gleichzeitig den Ort Gottes in unserer Kultur in immer weitere Ferne gerückt hat." [11]

Christentum in postchristlicher Moderne

Auf das Christentum bezogen, möchte ich die mit unterschiedlichen Namen – Postmoderne, New Age u. a. – belegte Zeit die „postchristliche Moderne" nennen[12]. Damit soll gesagt sein: Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden und statt dessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu *einer* Instanz unter anderen geworden ist. Diese Aussage enthält eine Feststellung und ein Postulat.

Die Feststellung: Daß das Christentum sich als ein Normgebungssystem unter anderen wiederfindet, ist eine historische Gegebenheit, die sich nicht bestreiten läßt. Sie muß nur wahrgenommen und als Tatsache anerkannt werden. *Das Postulat:* Wenn das Christentum auch in moderner Zeit normative Geltung haben soll, muß es den im Begriff der „Moderne" [13] angesagten ständigen Wandel berücksichtigen und auch im eigenen Bereich das als unwandelbar und unaufgebbar Vertretene auf seine geschichtlichen Bedingtheiten und damit auf seine Wandlungsmöglichkeiten hin prüfen.

Hier erhalten die in der Modernismuskrise, in der Nouvelle Théologie und dann in der Zeit des Konzils angestellten Überlegungen zum Wandelbaren und Unwandelbaren in der christlichen Lehre, zur Dogmenentwicklung und zum Begriff des Dogmatischen ihre volle Brisanz[14]. Wo umgekehrt die theologische Lehre unter den Rationalismusverdacht gestellt und gegen einen theologischen Rationalismus die Vernachlässigung des Emotional-Ganzheitlichen beklagt wird und das Christentum selbst in ein irrationales Fahrwasser gerät, befindet es sich schnell zwischen allen Stühlen.

Tatsächlich gibt es im Christentum eine *doppelte Reaktion* auf die beschriebene Situation. Einerseits ist die Bemühung nicht zu verkennen, nach Möglichkeit nicht hinter der Zeit zurückzubleiben. Die Haltung ähnelt aber dann nicht selten der des Hasen im bekannten Märchen vom Wettlauf zwischen Hase und Igel, in

dem der Hase am Ende zu Tode gejagt wird. Der Hase kann sein Ziel nicht erreichen, weil er im Sinn welthafter Entwicklung immer hinter der Zeit zurückbleibt; folglich läuft er sich zu Tod[15]. Demgegenüber bleibt die Haltung des Igels ein Trick, wenn er vorgibt, immer schon am Ziel zu sein. Er hat weder sich noch andere bewegt. Wohl aber hat er sich und anderen durch den trickreichen Einsatz der Igelfrau etwas vorgemacht.

1. *Fundamentalismus*

Ohne Bild gesagt, hat Wolfgang Beinert mit guten Gründen die Haltung einer monologischen von einer dialogischen Wahrheitsfindung unterschieden und erstere dem heute sich in vielen Lebensbereichen ausbreitenden Fundamentalismus zugeordnet[16]. Mit Thomas Meyer läßt sich dieser Fundamentalismus folgendermaßen bestimmen:

„Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verläßliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll." [17]

Was sich hinter dem Phänomen verbirgt, ist auf jeden Fall ambivalent. Einerseits gibt es ein Verlangen nach neuer Sicherheit und Geborgenheit, klarer Wegweisung und Verstandensein – Züge, denen in vielen kleinen Gruppen neuer religiöser Aufbrüche entsprochen wird. Andererseits treten auf der Rückseite dieser Entsprechung – gleichsam im Negativ – Haltungen in Erscheinung, die als dialogfeindlich zu charakterisieren sind: Intransigenz, Isolierung, Autoritarismus, Simplifizierungen und Verengung des Blickwinkels, Diskursunfähigkeit und Diskursunwilligkeit. Die Nähe zu den Momenten, die im Hinblick auf die Neuen Religiösen Bewegungen kritisch genannt werden, ist nicht zu übersehen.

In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß Kardinal Francis Arinze in seiner Einführung in die Problematik der Neuen Religiösen Bewegungen vor der Vollversammlung der Kardinäle am 5. April 1991 sehr wohl die Parallelen zwischen außerkirchlichen und binnenkirchlichen Phänomenen des Fundamentalismus gesehen hat. Er stellte nach dem mir vorliegenden englischen Text in Nr. 20 fest:

„Eines der Hauptmerkmale einer Sekte ist genaugenommen die Exklusivität und der mangelnde Sinn für die Zugehörigkeit zu einer geteilten Wirklichkeit (engl. lack of any sense of belonging to a shared reality): das macht den Dialog unmöglich oder zumindest schwierig. Die Unterscheidung zwischen ökumenischen Beziehungen und dem Umgang zwischen der katholischen Kirche und den Sekten muß deshalb sorgfältig in diesem Zusammenhang bedacht werden. Es muß anerkannt werden, daß sektenhafte Haltungen in jeder Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, auch in der katholischen Kirche existieren könnten. In einigen Teilen der Welt sind die Aktivitäten der Mitglieder einiger der christlichen Weltgemeinschaften, mit denen die katholische Kirche im theologischen Dialog steht, von denen der Sekten nicht zu unterscheiden. Auf der anderen Seite fühlen die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, zumal wenn ihre Mitgliederzahl klein ist, die Bedrohung durch die Sekten noch stärker als die katholische Kirche." [15]

Ohne hier in eine Fundamentalismusdebatte eintreten zu wollen, soll doch so viel festgehalten werden, daß die katholische Kirche die anstehenden Fragen nur dann überzeugend behandeln kann, wenn sie der Tatsache ins Auge sieht, daß die ambivalente Haltung fundamentalistischer Gruppen gerade auch im Binnenraum der Kirche aus den angedeuteten Gründen eine starke Faszination ausstrahlt, daß diese Einstellung aber zugleich nicht frei ist von dialogfeindlichen Momenten.

2. *Identität und Relevanz*

Die Ambivalenz der Haltung sollte freilich davor warnen, die Lösung einseitig in taktischen Verhaltensweisen zu suchen, ohne auf den der Ambivalenz zugrunde liegenden Sachverhalt zu achten. In diesem Sinn ist daran zu erinnern, daß das Christentum im Blick auf seine Adressaten immer in der Spannung von Identität und Relevanz steht[19]. Nicht daß auf einem Fundament bestanden wird, ist dem Fundamentalismus vorzuwerfen, sondern daß das Fundament ohne argumentative Vermittlung und zum Teil willkürlich umschrieben wird. Nicht daß der Dialog als gemeinsamer Weg der Wahrheitsfindung und Lebensvermittlung gewollt ist, kann den extremen Dialogvertretern vorgeworfen werden, sondern daß die Frage der eigenen Identität der Beliebigkeit verfällt. In beiden Fällen herrscht, wenn auch auf unterschiedliche Weise, am Ende die Willkür.

Der Christ, der seine Identität in Jesus Christus sucht, tut gut daran, auch auf die christliche Begründung der Dialoghaltung zu achten. Hier aber verdient – neben dem allgemein menschlichen Begründungsansatz – auch der theologische Ansatz stärkere Beachtung, nicht zuletzt weil er im Umgang mit den Religionen Asiens an Bedeutung gewinnt: die kenotische Christologie.

3. *Kenose als Selbstverwirklichung*

Wir hatten im Blick auf das Verständnis der Religion in unserer Zeit festgestellt, daß diese vielfach unter Ausschluß der Gottsuche als Weg der Selbstfindung und Selbstverwirklichung verstanden wird. Ohne leugnen zu wollen, daß Religion es stets auch mit der menschlichen Selbstverwirklichung zu tun hat, insofern sie Ort der Findung von Heil ist, darf aber dann nicht vergessen werden, daß die volle Selbstverwirklichung des Menschen sich der eigenmächtigen Verfügung des Menschen entzieht. Es gibt keine volle Selbstverwirklichung ohne Auszug aus dem jeweiligen Selbst. Anders gesagt: Es gibt keine Selbstverwirklichung ohne Selbstentäußerung.

Theologisch ist aber die klassische Gestalt der Selbstentäußerung Gottes als dessen Selbstoffenbarung niemand anders als der gekreuzigte Menschensohn, die Knechtsgestalt, wie sie in Phil 2, 7 besungen wird. Am dortigen „heauton ekenosen" entzündet sich inzwischen nicht nur die Erinnerung an das christliche Gottesverständnis als das Verständnis von einem dreifaltigen Gott, der in sich selbst

verstehende und liebende Communio ist, sondern auch eine entsprechende Anthropologie, die den Weg der Selbstfindung über den anderen wiederentdeckt und so das je Eigene an das Fremde bindet.

Selbstentäußerung bzw. die Haltung der Kenose wird aber dann auch zu einer Haltung, die die Religionen verbinden kann, weil in der Selbstentäußerung sich Christen und Nichtchristen begegnen können. Es sollte zu denken geben, daß gerade die Religion des Buddhismus, die in der Gottesfrage vom Christentum am weitesten entfernt erscheint, ihm in der Lehre von der Leere (Skt. sunyata) heute ungemein nahekommt[20]. Die Verankerung der Spannung von Ich-Du-Wir, Ich-Nicht-Ich, Identität als radikale Offenheit und Liebe im Wesen Gottes bildet dann aber auch die Grundlage dafür, die Frage nach dem Wesen von Dialog aus der „Theologie", das heißt, aus dem Feld, in dem „Gott zur Sprache kommt", heraus neu zu stellen. Letztlich macht es das trinitarische Gottesverständnis des Christentums verständlich, warum gerade das Christentum auf so einzigartige Weise nachhaltig zum Dialog einlädt und den Dialog zur Basis jeglichen Umgangs mit dem ihm Fremden erklärt.

Im Hinblick auf unsere früheren Überlegungen kommen wir hier zu folgendem Zwischenergebnis: Religion erreicht erst dort wieder ihre Vollgestalt, wo „Gott" nicht ausgeklammert wird und der Mensch sich als Gottes Abbild selbst in Selbstentäußerung verwirklicht. Die fremde Religion wird dort – im Sinn der Aussage von Papst Johannes Paul II. – voll respektiert, wo nicht nur respektvoll das Suchen der Menschen auf den vielen Wegen der Welt Beachtung findet, sondern umgekehrt das Handeln des Geistes im Menschen wahrgenommen wird. Damit ergibt sich für das Christentum, daß es aus dem Glauben an den sich selbst offenbarenden, sich selbst mitteilenden Gott die Spuren dieser göttlichen Selbstmitteilung auch über den Bereich der institutionalisierten Kirche hinaus suchen darf und muß.

Dialog im Feld der Religionen

1. *Das Erbe des Konzils*

Die Geschichte der Kirche kann seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nachhaltig am Leitfaden „Dialog" beschrieben werden. Dabei zeigt sich, daß eine Faktengeschichte leichter zu schreiben ist als eine Geschichte der Idee des Dialogs. Gerade in diesem Punkt erweisen sich die beiden letzten römischen Dokumente zur Frage, die Enzyklika Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990 „Redemptoris Missio" (RM) und das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker am 19. Mai 1991 veröffentlichte Dokument „Dialog und Verkündigung", als einschlägig.

Die *Enzyklika „Redemptoris Missio"* thematisiert den „Dialog mit den Brü-

dern aus anderen Religionen" in einem eigenen Abschnitt des Kapitels V, das den Wegen der Mission gewidmet ist[21]. Zweierlei läßt sich leider nicht verschweigen:

1. Bedauerlicherweise fehlt es in der Bestimmung des Dialogs an Konsistenz. So heißt es am Anfang vom RM 55:

„Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission ad gentes, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon."

Dem steht die andere Aussage gegenüber (RM 56):

„Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus tiefem Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat."

2. Die Unschärfe in der Bestimmung des Dialogs dürfte es damit zu tun haben, daß der Dialog in der Enzyklika weniger anthropologisch oder theologisch-ekklesiologisch begründet wird als pragmatisch im Hinblick auf die neue Situation menschlicher Kommunikation. Hier sind es vor allem die Großstädte, „in denen neue Gewohnheiten und Lebensstile, neue Formen der Kultur und der Kommunikation entstehen, die ihrerseits wieder die Bevölkerung beeinflussen" (RM 37b). Wo dann RM 37c von den modernen Areopagen spricht, wird als wichtigster Areopag „die *Welt der Kommunikation*" ausgesondert, „die die Menschheit immer mehr eint und ... zu einem ‚Weltdorf' macht".

Die mangelnde anthropologische Verankerung des Dialogischen rächt sich insofern, als der Dialog letztendlich nur im Bereich zwischen Kirche und Welt, nicht aber in der Kirche selbst angesiedelt und verankert erscheint. Es ist nicht die in der Kirche selbst verwirklichte Gemeinschaft in Geschwisterlichkeit, die dahin drängt, daß die Christen, Männer und Frauen, Kleriker und Laien, Menschen der verschiedenen Kontinente, in derselben Haltung erfahrener Christusgemeinschaft auch anderen Menschen, die sich nicht zur Kirche bekennen, entgegengehen und ihnen begegnen. Der Dialog ist vielmehr ein Erfordernis der Zeitumstände und heutiger Zivilisation, das es zu berücksichtigen gilt. Damit aber wird der Dialog eben doch eher zu einer taktisch-strategischen Variante einer Mission, die am Ende Einbahnstraße bleibt, als zu einer neuen Haltung der Menschen, die der Christusbegegnung entwächst.

Der Enzyklika gegenüber bedeutet das neue Dokument *„Dialog und Verkündigung"*, das über mehrere Jahre hin diskutiert wurde und die Erinnerung an die vor 25 Jahren verabschiedete Konzilserklärung „Nostra aetate" wachhalten will, eine Verdeutlichung. Was Dialog ist, wird unter drei Rücksichten bestimmt:

„Zunächst meint er auf rein menschlicher Ebene reziproke Kommunikation, die zu einem gemeinsamen Ziel oder, noch tiefer verstanden, zu zwischenmenschlicher Gemeinschaft führt. Zum zweiten kann Dialog als eine Haltung des Respekts und der Freundschaft aufgefaßt werden, eine Haltung also, die all jene Tätigkeiten durchdringt oder durchdringen sollte, welche den Evangelisierungsauftrag der Kirche wesentlich mittragen. Die Haltung kann zu Recht als ‚Geist des Dialogs' bezeichnet werden. Zum dritten meint Dialog, und dies nun besonders im Kontext eines religiösen Pluralismus,

alle „positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern" (Nr. 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen (Nr. 9).

Der interreligiöse Dialog, wie er hier gemeint ist, findet somit eine doppelte Verankerung: Anthropologisch hat er Anteil an der menschlichen Kommunikation, wobei im Miteinander eines gegenseitigen („reziproken") Austauschs gemeinsame Ziele, letztlich in der Verwirklichung menschlicher Gemeinschaft das Humanum verfolgt wird. Ekklesiologisch heißt es, wenn auch in einer gewissen Unschärfe, vom Evangelisierungsauftrag, daß er im „Geist des Dialogs" ausgeführt werden soll. Menschsein und Kirchesein fordern so auch im Raum eines religiösen Pluralismus die Bereitschaft zum Dialog im Sinn „positiver und konstruktiver interreligiöser Beziehungen". Dieser Dialog vollzieht sich nach dem Dokument auf vier Ebenen, die miteinander verknüpft sind (vgl. Nr. 43):

a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwernisse miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, zum Beispiel was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht (Nr. 42).

Damit ist der Gesamtrahmen dialogischen Denkens, wie er in den jüngsten Dokumenten gespannt ist, im wesentlichen gekennzeichnet. Ein streng theologisches, das heißt aus dem christlichen trinitarischen Gottesverständnis entwickeltes Dialogverständnis fehlt auch hier. Es hätte – zumindest für das christliche Selbstverständnis – der Dialoghaltung ein noch überzeugenderes Fundament abgegeben, das dann freilich für das Binnenverhalten in der Kirche unübersehbare Konsequenzen nach sich ziehen sollte. Die Tatsache, daß in den letzten Jahren immer wieder auf die Implikationen einer voll zu entfaltenden Communio-Ekklesiologie aufmerksam gemacht wird, braucht hier nur erwähnt zu werden.

Für das Gespräch nach außen kann man sich allerdings auf den Standpunkt stellen, daß die Gemeinsamkeit eines anthropologischen Ansatzes ausreicht, um die Dialoghaltung zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen zu beschreiben. Bei aller formalen Bestimmung der Elemente des Dialogs darf aber dann nicht außer Betracht bleiben, daß jeder Teilnehmer an einem Dialog sich selbst mit seinem Hintergrund, seinem Wissen und Wollen einbringt.

2. *Interreligiöser Dialog*

Wenn es mit den Neuen Religiösen Bewegungen einen interreligiösen Dialog geben soll, müssen aber dann die geforderten Grundmomente eines jeden Dialogs gewährleistet sein:

Dialogwilligkeit: Der Dialog muß von den verschiedenen Seiten gewollt sein. Nicht jede Begegnung führt notwendig zu einem Dialog. Auch nicht jede Begegnung von Vertretern verschiedener Religionen ist ohne weiteres ein Dialog. Begegnungen werden infolge der vielfältigen Interdependenzen in unserer Zeit immer unvermeidlicher. Dem Dialog aber kann man sehr wohl aus dem Weg gehen. Auch der verbreitete Austausch von monologisch vorgetragenen Erklärungen ist noch kein Dialog. Gerade im Fall sich bei uns ausbreitender religiöser Neuaufbrüche kann die erste Reaktion nicht sein: Wir wollen ihnen im Dialog begegnen. Es muß vielmehr heißen: Wir wollen prüfen, wie es um die Dialogwilligkeit bestellt ist.

Gleichberechtigte Partner: Jeder wahre Dialog erfordert eine wechselseitige Anerkennung des anderen als Gesprächspartner. Der Wille zum Dialog impliziert stets den Respekt vor der fremden Subjekthaftigkeit[22]. Die Ernsthaftigkeit des Dialogs zeigt sich dann in der gemeinsamen Offenheit für die Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit des anderen. Damit ist zugleich festgehalten, daß dem einzelnen Teilnehmer am Dialog kein Verzicht auf seinen Standpunkt abverlangt wird. Die Rede vom herrschaftsfreien Diskurs erhält ihren vollen Sinn da, wo es keine andere Verpflichtung gibt als die gegenüber der Wahrheit, die den Umgang miteinander in einen Umgang in Liebe wandelt.

Klarheit über die Ziele: Dialoge wollen, wie wir heute mehr und mehr erkennen, eingeübt sein. Das zeigen im innerkirchlichen Bereich die vielfältigen Einübungen kollegialen Handelns, von den konziliaren und synodalen Prozessen über die Kollegialerfahrungen der Bischöfe bis hin zu den neuen Umgangsformen in den Gemeinden, die letztlich in lebendigen kollegialen Strukturen überleben. Für den interreligiösen Dialog gilt aber dann, daß Klarheit bestehen muß über das, was man miteinander erreichen kann oder will. Die Grenzen des Dialogs ergeben sich von selbst, einmal aus dem Vermögen bzw. der Begrenztheit der konkret beteiligten Subjekte, sodann aus den Umständen, in denen sich ein Dialog abspielt, den möglichen Sprachbarrieren, den unterschiedlichen Denk- und Verhaltensmustern, der unterschiedlichen kulturellen Bindung u. a., schließlich aus den inhaltlichen Momenten des Dialogs. Was zielmäßig im Dialog der Religionen möglich ist, ergibt sich aus den zuvor genannten Ebenen des Dialogs. Sie sind auch auf die einzelne neureligiöse Bewegung übertragbar[23].

3. *Einspruch und Protest*

Dennoch ist der Gesamteindruck nicht zu verwischen, daß das Verhältnis der Kirche zu den Neuen Religiösen Bewegungen überwiegend von Zurückhaltung,

Vorsicht, Skepsis und Abwehr bestimmt ist. Die Reaktionen der Bevölkerung sind zwiespältig. Das zeigt sich inzwischen auch in den osteuropäischen Ländern, wo die Grenze zwischen „alten" nichtchristlichen Religionen und eigentlich „neuen" Religionen im übrigen nicht ganz klar markierbar ist. Für Einspruch und Protest lassen sich vor allem zwei Wurzeln nennen:

1. Sie richten sich einmal gegen Gruppen, die sich dem Dialog verweigern, sich somit von ihrem Ansatz her nicht zum Dialog, sondern ausschließlich zur Verbreitung ihres Weges berufen sehen. Wo in der Kirche umgekehrt Dialog gegen die Verkündigung, das Zeugnis und die Mission ausgespielt wird, finden nicht selten auch solche dialogunwilligen Gruppen auf der anderen Seite Sympathie. Eine doppelte, beidseitige Dialogunwilligkeit aber, wie sie vielfach auch aus der Haltung des Fundamentalismus innerhalb wie außerhalb des Christentums resultiert, blockiert in unserer Zeit den Willen zur Verständigung, zur Schaffung menschlicher Verhältnisse, zu Gerechtigkeit und Frieden. Gerade weil das Verhältnis der Religionen jahrhundertelang nur in geringem Maß von gegenseitigem Verständnis geprägt war, ist der Ruf nach Frieden zwischen den Religionen unüberhörbar[24].

2. Als andere Wurzel möglichen Einspruchs und Protests ist aber auch in Zukunft der jeweilige Wahrheitsanspruch der Religionen zu bedenken. Die Wahrheitsfrage läßt sich nicht ausklammern. Ansatzpunkte zur Religionskritik waren bei uns bislang bei genauerer Analyse sowohl der ursprüngliche Anspruch des Christentums wie das Gelingen bzw. Mißlingen, diesem Anspruch in der Geschichte gerecht zu werden. Dieses erste Raster ist auch auf andere Religionen übertragbar.

Ein zweiter Gesichtspunkt ergibt sich aus der – zuvor besprochenen – Analyse heutigen Religionsverständnisses, wonach sich die Religion im Kreuzungspunkt von menschlicher Selbstverwirklichung und Suche nach Gott befindet. Beide Gesichtspunkte je für sich und beide miteinander sind Ansätze zu kritischer Rückfrage, unter Umständen auch zum Einspruch. Klassisch gesprochen verbindet sich in der Religion die Verehrung Gottes mit der Vermittlung menschlichen Heils bzw. geschöpflicher Vollendung. Wo das menschliche Heil so sehr zur menschlichen Selbstverwirklichung wird, daß der Gottesbezug im Brei eines religiös aufgeheizten Psychokults untergeht, muß die Frage gestellt werden, ob in einer solchen Bewegung der Begriff „Religion" überhaupt berechtigterweise beansprucht wird. Hier stellt sich erneut die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Nützlichkeit.

Gerade wo aber das menschliche Verlangen und Wünschen im Vordergrund steht, stellt sich mit besonderer Eindringlichkeit die Frage nach dem Verständnis des *Humanum* und den Weisen seiner Verwirklichung. Die Herrschaftsstrukturen einer Gemeinschaft, ihre Begründung und Einsichtigkeit, die Weisen der Rekrutierung und Einbindung von Mitgliedern, der gewährte Freiheitsraum – alles

Momente, die in ihrer Konkretheit aus den Analysen neuerer Bewegungen bekannt sind – sind gerade, weil es um den Anspruch der Vermittlung von Heil und Heilung geht, auf ihren befreienden Charakter hin zu befragen.

Reicht es aber aus, wenn Bewegungen oder Gruppen mit dem Anspruch, Religion zu sein, sich damit begnügen, mit bestimmten Methoden der Psychologie und Pädagogik bestimmte Seiten des menschlichen Lebens zu vervollkommnen, oder muß nicht, wenn schon von Religion gesprochen wird, doch ein umfassender Horizont menschlicher Bestimmung sichtbar werden? Wer aber verfügt hier über wen? In gewissem Sinn ist, weil im Vollzug des Dialogs der jeweilige Respekt vor dem anderen Partner eine zentrale Rolle spielt, die Stellung des Dialogischen in einer Religion selbst noch einmal ein Prüfstein für die Einschätzung des Humanum in ihr. Im Dialog aber wird auch offenbar, wieweit die Offenheit für universales Heil gegeben ist.

Insofern es inhaltlich selbstverständlich zu einem wahren Dialog gehört, daß Menschen sich in ihm verständigen oder herausfinden, warum sie sich nicht verständigen können, sind *Einspruch* und *Protest* keineswegs einfachhin Momente außerhalb des Dialogs. Sie sind vielmehr selbst Bestandteil eines ernsthaften Dialogs, der sich vor dem Anspruch der Wahrheit in Liebe vollzieht. Erst da, wo der gewünschte Partner sich verweigert, wird der Protest zu einem Vollzug, der dem Dialog äußerlich ist.

Damit wird die Spannung von Dialog und Protest ihrerseits noch einmal relativiert. Es geht nicht zunächst um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Wo freilich der Dialog verweigert wird oder die Dialogfähigkeit fehlt, bleibt immer noch Raum für den Einspruch und Protest allein. Ihn hat es im Fall einzelner Neuer Religiöser Bewegungen privat und öffentlich, bis hin zu gerichtlichen Auseinandersetzungen, gegeben.

Ein Letztes ist aber dann zu wiederholen: Gerade weil der Dialog sich in Reziprozität vollzieht, muß sich das Christentum, konkret auch die Kirche, fragen lassen, ob es nicht auch in ihr bzw. von ihr aus Zeiten und Orte der Dialogverweigerung gibt. Die Kirche muß sich auch die Kritik gefallen lassen, daß in ihr nicht zu allen Zeiten die Bemühung um das Humanum obsiegt hat. Es sind hier nicht die geschichtlichen Perioden zu wiederholen, die aus der Geschichte und der Christentumskritik sattsam bekannt sind. Die Kirche wird jedenfalls in einer Zeit, in der die Verkündigung moralischer Vorschriften schwieriger wird, bemüht sein müssen, deren Zusammenhang mit dem konkreten Humanum, seiner Bedrohtheit und seiner Verwirklichungsmöglichkeit, aufzuzeigen. Die Verwirklichung und Entfaltung des Humanum in der Kirche wird auch für ihre Glaubwürdigkeit zu einem Prüfstein. Ob und wieweit wahrhaft vom Humanum die Rede sein kann, ohne daß dabei Gott zur Sprache kommt, ist dann eine zusätzliche Frage.

Die Klärung der Frage nach dem Humanum ist aber dann letztendlich nicht

Sache eines intellektuellen, in Worten gefaßten Glasperlenspiels, sondern findet ihre Bewährung in der Praxis des Lebens, wie es sich im Geist der jeweiligen Religion vollzieht. Der Dialog im Wort ist niemals das letzte; er kommt vielmehr zu Ende im oft stummen, zupackenden, mitleidenden Zugehen auf die vielen Menschen, die im Leben begegnen oder auch aus ihrer Not nach Hilfe rufen. Die Bewährung der Neuen Religiösen Bewegungen geschieht dabei genauso vorrangig in diesem Bereich wie die der großen Religionen, auch des Christentums. Weil sie diese Bewährung in nachchristlicher Zeit suchen, sieht sich das Christentum zugleich vor die Frage gestellt: Was bleibt das Christentum dem Menschen von heute schuldig?

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. in diesem Zusammenhang als Beispiel einer religionswissenschaftlichen Annäherung an das Christentum: P. Antes, Christentum – eine Einführung (Stuttgart 1985), sodann meine Hinweise zu christlicher Theologie und christlicher Religionswissenschaft in: H. Waldenfels, Begegnung der Religionen (Bonn 1990) 92–101.

[2] Vgl. G. Bardy, Menschen werden Christen (Freiburg 1988).

[3] Vgl. dazu meine deskriptiv-analytisch-apologetische Behandlung der in der alten BRD wirksamsten neureligiösen Gruppierungen in: Begegnung 250–265. Der Kontext meiner damaligen Beschäftigung mit dem Phänomen machte eine solche Annäherung sinnvoll, auch wenn er dem verbreiteten Geist des Dialogs auf den ersten Blick zu widerstreiten scheint.

[4] Darauf muß nicht zuletzt aufmerksam gemacht werden, weil dieser Aspekt der Dialoghaltung in den letzten großen Verlautbarungen des Hl. Stuhls ausgeblendet erscheint; vgl. sowohl die Enzyklika „Redemptoris Missio" (RM) wie auch das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker herausgegebene Dokument „Dialog und Verkündigung" (Verlautb. d. Ap. Stuhls 100 bzw. 102).

[5] Vgl. dazu die inzwischen begonnene Diskussion um die Konzeptionen einer pluralistischen Religionstheologie im Anschluß an P. Knitter, J. Hick u. a.: die Hauptbeiträge in MThZ 41 (1990) H. 1; Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hrsg. v. R. Bernhardt (Gütersloh 1990); Schubert M. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991) 81–100.

[6] Vgl. dazu die indische Diskussion, dokumentiert in: Sharing Worship. Communicatio in Sacris, hrsg. v. P. Puthanangady (Bangalore 1988).

[7] J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt, hrsg. v. J. B. Metz u. a., Bd. 2 (Freiburg 1964) 291.

[8] F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität (Tübingen 1989) 71–88, v. a. 82–88.

[9] W. Weier, Religion als Selbstfindung (Paderborn 1991).

[10] J. B. Metz, Was ist mit der Gottesrede geschehen?, in: HK 45 (1991) 420.

[11] F.-X. Kaufmann, a. a. O. 196 f.

[12] Vgl. dazu H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (KF) (Paderborn ^{2}1988) 419 f.; ders., Begegnung 336–351.

[13] Vgl. zu diesem Begriff (mit weiterer Lit.) F.-X. Kaufmann, a. a. O. 35–48 u. ö.; auch T. Rendtorff, Theologie in der Moderne (Gütersloh 1991) 13–25; 278–287 u. ö.

[14] An dieser Stelle wäre eine Relecture der einschlägigen Ausführungen von K. Rahner hilfreich: Schriften zur Theologie I 49–90; IV 11–50 (Dogmenentwicklung); VIII 88–110 (Geschichtlichkeit der Theologie), 426–444 (Dialog in der Kirche); X 241–261 (Wandelbares und Unwandelbares); XII 513–528 (Wandlungen); XIII 11–47 (Dogmen- und Theologiegeschichte); auch Mysterium Salutis I 727–782.

[15] Hier müßte die Igel-Kritik, die J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 143 ff., geübt hat, im Hinblick auf den laufenden Hasen noch einmal neu bedacht werden.

[16] „Katholischer" Fundamentalismus, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1991) 15–89, v. a. 26–37, 66–71.

[17] Zit. n.: Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion, hrsg. v. K. Kienzler (Düsseldorf 1990) 69f.

[18] Es ist nicht einzusehen, warum die Nr. 20, die wir in den für uns relevanten Passagen gekürzt aus der englischen Vorlage übersetzt haben, in der Dokumentation des Osservatore Romano 21 (26.4. 1991, Beilage XVI) auf folgende Aussagen reduziert ist: „Wichtig ist das klare Bewußtsein einmal des Unterschieds zwischen Sekten und neuen religiösen Bewegungen und dann des Unterschieds zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. – Die Unterscheidung zwischen den ökumenischen Beziehungen und den Beziehungen der Kirche zu den Sekten muß noch aufmerksam bedacht werden."

[19] Vgl. H. Waldenfels, KF 286–288.

[20] Vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts (Freiburg [3]1980); ders., Faszination des Buddhismus (Mainz 1982); ders., An der Grenze des Denkbaren (München 1988); sodann die neuere Diskussion in den USA: J. B. Cobb Jr., C. Ives, The Emptying God (Marryknoll 1990); R. Corless, P. F. Knitter, Buddhist Emptiness and Christian Trinity (New York 1990).

[21] Im folgenden greife ich stellenweise auf meinen Aufsatz zurück: Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio", in: ZMR 75 (1991) 176–190, v. a. 185f.

[22] Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 397f.

[23] Vgl. als Fallbeispiele meine Anwendung der vier Ebenen auf das Verhältnis von Christentum und Buddhismus: Begegnung 156–166, und auf das Verhältnis von Christentum und Islam: Dialog und Selbstbehauptung, in: CIBEDO (Frankfurt) 5 (1991) 97–109.

[24] Vgl. R. Friedl, Frieden wagen (Freiburg/S. 1981); H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990); H. Waldenfels, Begegnung 352–359.

Rainulf A. Stelzmann

Die Feuerprobe des Glaubens

Mark Helprins „A Soldier of the Great War"

Mark Helprin, dessen Roman „Winter's Tale" Anfang der achtziger Jahre zur Lieblingslektüre der akademischen Jugend Amerikas gehörte[1], hat im Frühjahr 1991 ein weiteres Werk veröffentlicht[2], das nach der New York Times, auf deren Liste der meistgelesenen Bücher es fast zwei Monate erschien, ebenfalls viele Leser gefunden hat.

Wieder beschäftigt sich der Dichter mit den für ihn wichtigsten Anliegen der Menschheit: unsere Welt, der Tod, Gott und Ewigkeit. Diesmal ist es jedoch nicht der weite Rahmen aller Zeiten, Länder und Völker, in dem er das Allgemeine und Wesentliche unserer Bestimmung auf Erden und in der Ewigkeit am Beispiel mehrerer Protagonisten zu umreißen versucht, sondern das Wirken und Leiden eines Einzelmenschen entsteht vor dem Leser als Vorbild und Muster für uns alle.

Umwelt und Leben des Helden

Während das „Wintermärchen" uns in eine phantastische, fremde, vielleicht sogar befremdende Welt versetzt, in der Zeichen und Wunder aus einer anderen Sphäre, die Überwindung von Raum und Zeit, Totenerweckung und schließlich die durch eine numinose Wolkenwand angedeutete physische Gegenwart Gottes dem Titel des Buchs gerecht zu werden scheinen, kommt uns die Welt des neuen Romans allzu vertraut vor. Mit wenigen Ausnahmen beschränkt sich alles Erleben auf die nüchternen, grausamen und oft grauenhaften Ereignisse der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, das vielleicht grundlegend durch den Ersten Weltkrieg geprägt wurde.

Am 9. August 1964 unternimmt der vierundsiebzigjährige Alessandro Giuliani, Professor der Ästhetik in Rom, eine Reise mit der Straßenbahn nach Monte Prato, um dort seine Enkelin und deren Familie zu besuchen. Auf seinem Weg begegnet der hochgebildete und feinsinnige Gelehrte einem jungen Analphabeten namens Nicolò, seines Zeichens Lehrling in einer Propellerfabrik, der verzweifelt hinter der verpaßten Bahn herläuft. Obwohl Nicolò den Wagen, der auf Bitten Alessandros langsamer fährt, endlich erreicht, weigert sich der Fahrer, den Jun-

gen einsteigen zu lassen. Unter Protest steigt daraufhin Alessandro selbst aus, um mit ihm den langen Weg nach Monte Prato zu Fuß zu machen.

Auf diesem Marsch, wohl seinem letzten, erzählt Alessandro dem unerfahrenen, aber wissenshungrigen Nicolò die Geschichte seines Lebens, um ihn an diesem besonderen Beispiel, so scheint er zu hoffen, über die Welt im allgemeinen zu unterrichten. Alessandro stammt aus einer vornehmen römischen Familie. Sein Vater war Rechtsanwalt und in seiner Freizeit Alpinist. In seiner Praxis beschäftigte er einen exzentrischen Zwerg, der eine wichtige Rolle im Ersten Weltkrieg, dem entscheidendsten Abschnitt im Leben Alessandros, spielen soll.

In diesem Krieg finden wir den Helden zunächst am Isonzo, dem am weitesten vorgeschobenen Posten der italienischen Front, wo er als einer der wenigen einen österreichischen Massenangriff überlebt. Sein zweites Kriegserlebnis ist ein Einsatz gegen Fahnenflüchtige in Sizilien, der dazu führt, daß er und seine Kameraden selbst ihre Einheit verlassen. Aber einer nach dem anderen werden sie verhaftet und auf der Festung Stella Maris in Gruppen von zehn Mann erschossen. Nur Alessandro entgeht im letzten Augenblick diesem Tod, da Orfeo als allmächtiger Sekretär im Kriegsministerium sein Todesurteil abändert. Alle seine Freunde jedoch kommen um. Er selbst überlebt als österreichischer Gefangener den Krieg. Aber die Erlebnisse dieser Zeit haben ihn so sehr mitgenommen, daß der Sinn der Welt zweifelhaft und sein Leben kaum noch lebenswert erscheinen. Trotzdem hält er an einer Art intellektuellem Glauben fest, den er leicht gegen alle Angriffe des modernen Materialismus und Rationalismus verteidigen kann.

Die Fundamentaltheologie

Der Materialismus wird in der Form des Marxismus von Alessandros Kameraden Ludovico vertreten, der am Abend vor seiner Erschießung versucht, „es sich durch ein aufgeklärtes Verständnis des Wirtschaftssystems mit dem Begriff der Ewigkeit bequem zu machen, aber wegen des kaum vorhandenen Bezugs zwischen Wirtschaft und Ewigkeit gezwungen ist, immer schneller zu rechnen – und ohne Erfolg".

Alessandro, der den Versuch Ludovicos für eine Verschwendung der besten Kräfte an ein „beschreibendes und außerdem unvollkommenes System" hält, vertraut in den letzten Fragen nicht einmal der in sich vollkommenen Theorie der Mathematik. Den modernen Rationalismus, der sich darauf stützt und sich auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften verläßt, widerlegt er auf ähnliche Weise, wenn er einem Offizier, der ihm vorwirft, daß seine Hoffnung auf die Erweckung der Toten „unvernünftig" sei, antwortet: „Die Vernunft ist genauso unvernünftig, und die Vernünftigen sind genauso unvernünftig wie alle anderen." Das beste Beispiel dafür sei der innere Widerspruch zwischen den Begrif-

fen der Entropie und der Evolution, die beide von der modernen Naturwissenschaft vertreten würden: „Entropie ... postuliert, daß alle Phänomene dahin streben, auf geringere Entwicklungs- und Energiestufen herabzusinken, und Evolution postuliert ..., daß die Naturgeschichte, gerade in umgekehrter Richtung verläuft." An beiden Theorien halte man „de rigeur" fest und somit sei die Vernunft selbst unvernünftig.

Ja, Alessandro geht in seinem Mißtrauen gegen den Rationalismus noch einen Schritt weiter, wenn er ihn für eine fragwürdige Methode in der Theologie hält und in einer Abwandlung der Kantschen Kritik erklärt: „Die Vernunft schließt den Glauben aus, sie ist absichtlich begrenzt. Sie ist unwirksam in religiösen Belangen. Man kann einem Gottesbeweis mit der Vernunft nahekommen, aber nie unbedingt. Eben deshalb, weil man nichts unbedingt mit der Vernunft erreichen kann. Der Grund liegt darin, daß die Vernunft von Postulaten abhängt. Postulate können nicht bewiesen werden und sind doch für die Vernunft wesentlich. Gott ist ein Postulat. Ich glaube nicht, daß Gott an der Bestätigung seiner Existenz interessiert ist." Solange die Kirche versuche, Gott durch Vernunft zu beweisen, rede sie „in der Sprache seiner Feinde" und gleiche Menschen in einem Sturm am Meer, die „die Existenz des Windes und des Meeres zu beweisen versuchen".

Die Gegenwart Gottes ist für Alessandro ein unmittelbares Erlebnis, dem er sich nicht entziehen kann: „Die Natur und die Kunst kreisen getreu um Gott." Ihre Schönheit, so glaubt Alessandro, offenbaren sein Dasein und sein Wesen. „Die Anmut einer Katze, ... die Schneegipfel, gepeitscht von blauen Winden, das vertrauende Lächeln eines Kindes" bilden die Grundlagen der anfangs noch „zusammenhanglosen ästhetischen Prinzipien" des Professors. Selbst das Häßliche, Grausame und Chaotische, das sich in der Natur zu offenbaren scheint, stören ihn nicht. Denn er entdeckt die zu Gott führende Schönheit auch in dem „schleimigen Tintenfisch", den manche als Beweis anführen, daß Gott das All nicht geschaffen hat. Wenn dieser Fisch schwimmt, ist er so „anmutig wie eine Primaballerina". Immer wieder „spricht Gott in der Sprache all dessen, was schön ist". „Die Anmut und Gnade" dieser „unerklärlichen Schönheit" sind „die Quelle aller Lebenskraft". In der Musik überrascht uns ihre Macht, die weit über den Bereich der Töne hinausgeht und „Hoffnung, Erinnerung und Liebe" verbindet. Ihre Größe offenbart sich selbst im Vergänglichen, das, wie die Meteore, nach kurzem Aufblitzen auf ewig verloren zu sein scheint. Sie „kann weder durch eine Theorie noch eine Idee ausgedrückt werden", sondern „bewegt sich nach eigenem Gesetz und ist Gottes Weise, seine gebrochenen Kinder zu trösten".

Aber nicht nur die unerklärliche Erscheinung der Schönheit in Kunst und Natur führt Alessandro zu Gott. Es ist darüber hinaus „die überwältigende Verbindung all dessen, was er gesehen hat, gefühlt hat und nicht erklären kann", das sich nicht abschütteln läßt, das ihn zu einem „Glauben treibt", dessen er zwar

nicht sicher ist, der ihn aber gerade deshalb, weil er „sich nicht erniedrigt, von einem so begrenzten Geschöpf, wie es der Mensch ist, definiert zu werden", anzieht und festhält. Die Elemente seines Erlebens „gibt es überall. Sie sind so einfach wie eine Mutter, die ihr Kind umarmt, wie Musik oder der Wind. Man muß sie nur auf die rechte Weise sehen." Aber Ludovico, dem er diese Gedanken vorträgt, versteht immer noch nicht, worum es sich handelt, und selbst als Alessandro ihm als letzte Weisheit anvertraut: „Ich rede über die Liebe", bleibt er unbewegt und ist nicht zu überzeugen.

Durch die Ereignisse des Krieges verliert jedoch auch Alessandro sein freudiges und fast kindliches Gottvertrauen. Am Ende glaubt er zwar noch an Gottes Dasein und Macht, doch obwohl er immer noch von der Liebe redet, scheint jedes persönliche Verhältnis zum himmlischen Vater abgestorben zu sein: „Ich will nicht mehr als was ich habe, denn was ich habe ist genug. Ich bin dankbar dafür. Ich sehe in der Zukunft keine Belohnung, kein ewiges Leben. Ich erwarte nur, weitere Teile meines Herzens hier oder dort zu lassen, aber trotzdem liebe ich Gott mit jeder Faser meines Seins und ich werde ihn lieben, bis ich in schwarzer Vergessenheit versinke."

Das Töten und der Tod

Dieses schwarze Vergessen ist der Tod ohne Hoffnung. Alessandro scheint durch das Erlebnis des Todes die Hoffnung auf das ewige Leben verloren zu haben. Die Tatsache, daß er selbst mehreren Menschen das Leben nimmt, stößt ihn noch tiefer in dieses glaubensvernichtende Dunkel und bleibt eine verwirrende Erinnerung, obwohl er die Verantwortung dafür auf den Krieg schieben könnte. Für immer steht ihm jede Einzelheit vor Augen: Die „zarten Gesichtszüge" des jungen Soldaten, den er bei einem österreichischen Angriff mit dem Bajonett durchbohrt und dessen Kameraden er erschießt, die drei Männer, die er in einem Handgemenge ersticht, in dem er fast selbst umkommt, und schließlich die vier Österreicher, die er mit Pistolenschüssen tötet, als sie ihn auf vorgeschobenem Posten hoch in den Alpen angreifen. Obwohl sich diese Gewalttaten als Selbstverteidigung wesentlich von der brutalen Ermordung einer Bauernfamilie durch bulgarische Soldaten unterscheiden, die Alessandro nicht verhindern kann, lasten sie auf seiner Seele. Er scheint sich nicht damit abfinden zu können, daß der Krieg wie das Wetter eine Gegebenheit ist, auf die das Individuum keinen Einfluß hat.

Darüber hinaus verstrickt er sich durch den von ihm verursachten Tod Orfeos noch unlösbarer in die Schuld des Tötens. Er hoffte, durch die Ermordung dieses herz- und gewissenlosen Beamten die Ursache und treibende Kraft des sinnlosen Krieges ein für allemal zu beseitigen und so seinen eigenen Sohn „und andere

Söhne und andere kleine Kinder zu beschützen". Orfeo wird von einer Handgranate zerrissen, mit der er sich zu verteidigen versucht. Erst viele Jahre später erkennt Alessandro, daß dieser indirekte Mord einer Illusion entsprang und bedauert den Tod des Sekretärs; aber selbst dann ist es nicht schwer für ihn, seine „Reue abzulenken", indem er sich an seine „Freunde und Kameraden erinnert, die vor ihm in den Tod gingen".

Obwohl Alessandro in seiner Unterhaltung mit Nicolò versucht, dem Jungen zu helfen, die Todesfurcht zu überwinden, kann er selbst die tiefe Schlucht, die das Erlebnis des Tötens und des Sterbens in sein Glauben und Hoffen gegraben hat, nicht überbrücken. Die vielen Toten des Krieges, „Deutsche, Österreicher, Ungarn und Italiener", die nicht zu ruhen scheinen, sondern in „unnatürlichen Stellungen ... mit gebeugten Schultern und in den Schnee gestoßenen Köpfen" auf den Schlachtfeldern verstreut sind, erschüttern ihn. Er kann ihren Tod nicht annehmen und ist „zutiefst entrüstet über all dieses Sterben". Wie sehr es seine Hoffnung untergräbt, ist wohl symbolisch in dem Namen der Festung „Stella Maris" angedeutet, in der er und seine Kameraden auf ihre Hinrichtung warten. Tod und Grausamkeit machen diese Stätte, die Maria, dem zum sicheren Hafen leitenden „Meerstern, der hehren Gottesmutter und glücklichen Himmelspforte" gewidmet ist, zum Ort der Ratlosigkeit und Verzweiflung.

Wie Sokrates, der am Ende seiner Apologie diese Alternative erwähnt, könnte sich Alessandro vielleicht noch mit dem Tod als einem Versinken ins Vergessen und ins schwarze Nichts abfinden, aber nur dann, wenn er ganz allein wäre auf der Welt. Denn den Verlust der Menschen, die er liebte, die er kannte, die in seinem Leben etwas bedeuteten, ja schließlich aller Menschen, kann er nicht überwinden: „Wir sind zu schwach, die volle Tragweite eines solchen Verlusts zu empfinden und gehen einfach darüber hinweg oder reduzieren ihn zu einer Abstraktion, einem Prinzip", weil uns „die Kraft und das Mitleid" fehlen, das Leben auch nur eines einzigen Mitmenschen zu verstehen, das „in einem solchen Tod endet".

Wie können wir darum darauf hoffen, „die Liebe, das Bedauern, die freudige Erregung und Trauer" der unzähligen Leben, die „schnell aufblitzen", um dann auf immer zu verlöschen, festzuhalten und auf ewig zu bewahren? Wir fühlen den Verlust und retten uns in künstliche Vorstellungen, die dann unser Leben verarmen und verdorren lassen. Vielleicht könnten wir in einem voll ausgelebten und erfüllten Leben Sinn und Trost finden. Aber der Krieg vernichtet selbst diese Möglichkeit: „Kleine Kinder verlieren Vater und Mutter. Väter und Mütter sterben mit dem unerträglichen Wissen, daß ihre Kinder allein in der Welt stehen. Die Liebe zwischen Mann und Frau bleibt unvollendet ... Generationen verschwinden, Familien hören auf zu bestehen."

Keiner dieser Verluste bleibt Allessandro erspart. Er verliert Vater und Mutter, seinen treuen Kameraden und Freund Guariglia, seine geliebte Frau Ariane

und schließlich seinen einzigen Sohn Paolo. Obwohl er sich dagegen wehrt, vermindert jeder Tod seinen Glauben. Seinen Vater, der sich danach sehnt, in der Ewigkeit mit seiner Familie vereint zu sein, stärkt er in dieser Hoffnung, denn „Gott, der Eltern und Kinder so innig verbindet, kann sie nicht so grausam trennen wollen" durch den Tod. Doch gibt er zu, daß er selbst an diesem Glauben nur „gegen alle Wahrscheinlichkeit" festhalten kann.

Im Augenblick seiner Erschießung auf „Stella Maris" fleht Guariglia Gott an, seine Kinder zu behüten. Alessandro übernimmt diese Rolle und unterstützt sie, bis sie erwachsen sind. Bei jeder Begegnung erzählt er ihnen von ihrem Vater, damit er nicht vergessen wird. Die Erinnerung an diesen „guten Mann", einen einfachen Handwerker und Familienvater, der nun nicht mehr ist, „bricht Alessandro das Herz".

Ein hinterlassener Brief scheint ihn beim Tod Arianes zu trösten. Doch als sein Sohn im Zweiten Weltkrieg fällt, verzweifelt Alessandro. Selbst im Alter macht ihn dieser Tod „bitter, in sich verkrümmt und zornig". Er kann dem zuhörenden Nicolò nicht mehr verbergen, daß „das Leiden und der Tod ... Gott unzugänglich gemacht haben und es so scheint, als ob er nicht existiert".

Glaube, Hoffnung, Liebe

Ariane, so scheint es, hat diesen Zweifel „eines gebrochenen Herzens" vorausgesehen, wenn sie Alessandro in ihrem Brief ermutigt: „So lange Du lebst und atmest, glaube. Glaube für diejenigen, die es nicht können. Glaube selbst, wenn Du nicht mehr glaubst. Glaube um der Toten willen, für die Liebe, um Dein Herz weiter schlagen zu lassen, glaube. Gib es nie auf, verzweifle nie, laß kein Geheimnis Dich so verwirren, daß Du den Glauben an das Geheimnis verlierst." Um diesen Glauben „für die Liebe" ringt Alessandro in „Hoffnung wider die Hoffnung" bis an sein Lebensende. Er verharrt in ihm trotz aller Zweifel und scheint von ihm wie der Apostel Paulus den Beweis des Heils und erneute Hoffnung zu erwarten.

Das beste Beispiel für einen solchen Glauben gibt ihm P. Michele, ein junger Geistlicher an der Front, den viele Soldaten wegen seiner vorsichtigen und zögernden Sprache für schwach halten. Als ein siebzehnjähriger Rekrut, der noch sehr kindlich an seinen Eltern hängt, von einer Granate zerrissen wird und verblutet, hilft ihm der Priester, die „schreckliche Todesfurcht" zu überwinden und in Frieden zu sterben. Er weicht dabei von den üblichen Riten ab und „nimmt den Jungen ... wie ein kleines Kind ... in seine Arme ... Von seinem Blut gebadet ... weint er und redet mit ihm, bis er stirbt", immer wieder die Worte wiederholend: „Wo du hingehst, gibt es keine Furcht und kein Sterben. Deine Mutter und dein Vater sind dort. Sie werden dich halten wie ein kleines Kind. Sie

werden dich streicheln und du wirst selig in ihren Armen schlafen." Später erfährt Alessandro, daß der Geistliche selbst nicht an diesen Trost glaubt, aber trotzdem „zu Gott darum betete". Denn „das überwältigende Licht", das die Gläubigen von der Ewigkeit erwarteten, sei eine „Fehlkonstruktion Gottes". Der sterbende Junge brauchte nicht diesen „Glanz", sondern die Liebe seiner Eltern.

Ein unendlich weit von seiner Schöpfung entfernter Gott kann die letzte Sehnsucht des Menschen nicht erfüllen. Vielleicht, so fragt sich Alessandro, sind „die Herrlichkeit, das strahlende Licht und all das" genug für den ohne Frau und Kinder lebenden geistlichen Stand, obwohl erstaunlicherweise selbst der Papst zu wissen scheine, daß Liebe und Leben, wie sie sich in der ehelichen Verbindung offenbaren, untrennbar sind und Ewigkeit verlangen.

Aber den letzten Schlüssel zu Alessandros Glauben am Ende seines Lebens geben uns seine beiden Deutungen des Gemäldes La Tempesta von Giorgione. In der ersten erklärt er Ariane, das Bild, das eine Frau mit einem Kind auf den Armen und im Abstand davon einen Soldaten zeigt, symbolisierte „Liebe" und „Heimkehr". Es erfüllt ihn mit Hoffnung auf eine friedliche Zeit nach dem „Ungewitter" des Krieges, wenn er und Ariane in Rom heiraten und Kinder haben wollen.

Unmittelbar vor seinem Tod jedoch sieht Alessandro das Gemälde viel kritischer. Nur „durch die Gnade", die aber das Bild selbst nicht ausdrückt, kann der Soldat seinen Abstand überwinden, „das Kind in den Armen der Frau" als sein eigenes anerkennen und so der Sturm seine Macht verlieren. Denn Grün und Gold, die vorherrschenden Farben, verbürgen in sich selbst keine Hoffnung auf Leben. Grün, „die Farbe der Natur", deutet nicht über sich selbst hinaus, und Gold, „die göttliche und stille Farbe" der Vollkommenheit, die so selten ist, verkündet nur die Herrlichkeit Gottes. Rot hingegen, die Farbe der Sterblichkeit, des Lebens und der Liebe, kann man auf dem Bild kaum finden. Nach dieser Farbsymbolik, so müssen wir schließen, kann die Seele nach dem Tod aus dem Grün der Natur nur in „immer hellere Töne von Blau, Silber und Gold" aufsteigen, bis sie „in der Gegenwart Gottes in lautloser Vollkommenheit" ruht. Diese Aussicht aber ist Alessandro unerträglich, weil ihm eine Existenz ohne Liebe und Gemeinschaft verarmt und „unzureichend" zu sein scheint und er sich trotz allen Leids immer bemüht hat, „seine Liebe lebendig zu erhalten".

Diese Liebe prägt den Glauben seines letzten Gebets: „Lieber Gott, ich bitte dich nur um eins. Laß mich mit denen vereint werden, die ich liebe. Trage mich zu ihnen, verbinde mich mit ihnen, laß mich sie sehen, laß mich sie berühren." Ohne es in Worte zu fassen, hofft Alessandro auf „die Auferstehung des Fleisches", die als Inbegriff des Lebens in „hochroter Farbe" von einer nie ausgeführten „Folge" zu dem Gemälde von Giorgione „zurückstrahlen" müßte. Er sehnt sich nach der Erlösung aus aller Einsamkeit in der Fülle der Liebe und des ewigen Lebens.

Es ist erstaunlich, daß Mark Helprin, der nach eigener Aussage als einfacher Infanterist in der Armee Israels 1970 einige Erfahrungen „im Grabenkampf" gesammelt hat[3], die aber begrenzt und kurz gewesen sein müssen, uns diese Einsicht in das Fühlen und Denken, die Hoffnungen, die Zweifel und den Glauben der vielen Kriegsgenerationen Europas und der Vereinigten Staaten geben kann. Wie in dem phantastischen Geschehen des „Wintermärchens" zeigt er uns auch in seinem letzten Roman die innige Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe. Nur durch diese Tugenden kann der Held den Tod, das Elend und das Grauen in der modernen Welt überwinden.

ANMERKUNGEN

[1] Dt.: Wintermärchen (1984 u. ö.); vgl. dazu R. Stelzmann, Was dürfen wir hoffen? Mark Helprins „Winter's Tale", in dieser Zschr. 204 (1986) 625–636.

[2] Zit. n. d. Erstausgabe bei Harcourt Brace Jovanivich (New York 1991).

[3] Judith Shulevitz, Research Kills a Book, in: New York Times Book Review (5. 5. 1991) 26.

UMSCHAU

Totenkult in der ehemaligen Sowjetunion

„Warum fürchten wir den Tod?" hat das sowjetische Journal für Rundfunk und Fernsehen „Efir" (2, 1991, 56) einen Bericht über den Regisseur Pjotr Fomenko überschrieben. Fomenko hatte 1982 vorgeschlagen, Puschkins Erzählung „Der Sargmacher" für das Fernsehen zu gestalten. Die literarisch-dramaturgische Redaktion des Fernsehens lehnte dies ab, mit dem Finger nach oben weisend (unter „oben" verstand man in der Sowjetunion die politische Führung): „Dort sind Leute in fortgeschrittenem Alter, wozu sollen wir überflüssigerweise an Särge erinnern?" Viele Jahre später, zu Beginn des Jahres 1991, konnten die sowjetischen Fernsehzuschauer endlich Puschkins „Sargmacher" sehen. Regisseur Fomenko kommentierte diese Wandlung mit den Worten: „Mit dem Tod muß man gut umgehen."

Wie geht man gut mit dem Tod und den Toten um? Im Jahr 1991 überkreuzten sich in der Sowjetunion zwei heftig geführte und noch nicht beendete Diskussionen über die Ruhestätte von Toten. Im Frühjahr kam aus Swerdlowsk (jetzt wieder Jekaterinburg) die Meldung, man habe in der Umgegend sterbliche Überreste der Zarenfamilie gefunden, die im Juli 1918 in Jekaterinburg ermordet worden war. Noch sind sich die Wissenschaftler nicht klar darüber, ob es sich wirklich um die Zarenfamilie handelt. Doch ist bereits von Gläubigen vorgeschlagen worden, an der Stelle des Mordhauses, das nicht mehr existiert, eine Kapelle als letzte Ruhestätte zu errichten und die Toten heiligzusprechen. Vorerst steht an der Stelle ein einfaches Kreuz. Jungvermählte kommen in Autokarawanen, um dort Blumen niederzulegen, wie es bisher üblich war, nach der Registrierung der Ehe an einem Lenindenkmal oder dem Grab eines unbekannten Soldaten Blumen niederzulegen. Inzwischen mehren sich die Stimmen, die eine Überführung nach St. Petersburg befürworten.

Nach dem Ende des Staatsstreichs im August 1991 wurde die Forderung erhoben, Lenins Mumie aus dem Mausoleum zu entfernen und ihm in Leningrad (jetzt wieder St. Petersburg) neben seiner Mutter die letzte Ruhestätte zu gewähren. Der Vorschlag war bereits im April 1989 von einem Moskauer Theaterdirektor in einer Fernseh-Live-Sendung gemacht worden. Doch damals war die einzige Folge, daß der Chef des sowjetischen Staatsrundfunks „aus Gesundheitsgründen" in den Ruhestand trat. Jetzt ist das Problem nicht mehr so einfach zu lösen. Verständlicherweise tritt die „Prawda" – auch wenn sie sich nicht mehr als Organ des ZK der KPdSU bezeichnet – mit erbittertem Eifer daür ein, daß Lenins Leichnam an Ort und Stelle bleibt. Die Befürworter der Umbettung nennen die Aufbahrung und Besichtigung der Mumie einen archaisch-heidnischen Brauch. Sie können darauf verweisen, daß in mehreren einstigen Bruderländern Mausoleen geräumt worden sind. Zuletzt wurde im Oktober 1991 der Leichnam Gheorgiu-Dejs, der bis 1965 Rumänien beherrschte, auf einen gewöhnlichen Friedhof umgebettet.

Ein Begräbnisritual der Bolschewiki wurde erstmals im November 1917 vor der Kremlmauer in Moskau begangen. 240 Tote, die im Kampf für die Revolution gefallen waren, wurden ohne Priester in Massengräbern beigesetzt. Der amerikanische Augenzeuge John Reed schrieb in seinem Bericht: „Plötzlich wurde mir klar, daß das fromme russische Volk keine Priester mehr braucht, um sich das Himmelreich zu erflehen."

Die Revolutionäre hatten eine Stelle ausgesucht, die die Gläubigen empören mußte. Denn dort zogen bisher die kirchlichen Prozessionen an Festtagen entlang. Am Tag nach der Beisetzung wurde dies auf der Synode der russisch-orthodoxen Kirche als Lästerung bezeichnet. Teilnehmer der Synode forderten, die sterblichen Überreste auf einen Friedhof zu überführen. Die Zeiten, da die orthodoxe Kirche ihren Willen

durchsetzen konnte, waren jedoch vorbei. Der Moskauer Stadtsowjet ordnete für die Maifeier 1918 an, daß bei Betreten des Roten Platzes der Gesang zu verstummen habe; die weltlichen Prozessionen neigten ihre Banner vor den Gräbern.

Seit 1920 wurden vor der Kremlmauer etwa 150 verdiente Kommunisten beigesetzt. Doch erst die Aufbahrung Lenins im Mausoleum machte diese Stätte zu *dem* „Heiligtum" der Sowjetunion. Als nach dem Tod Lenins unter Berufung auf angebliche Wünsche der Bevölkerung gefordert wurde, Lenin einzubalsamieren und zur Schau zu stellen, wehrte sich die Witwe des Verstorbenen, Nadeschda Krupskaja, erbittert. Sie hat das Mausoleum auch nie betreten, nicht einmal die Tribüne.

1922 war die Mumie Tutenchamuns aufgefunden worden; für die gesamte Weltöffentlichkeit wurde der Tote zum berühmtesten Pharao. Die Entscheidung für die Einbalsamierung Lenins wird Stalin zugeschrieben. Als einstiger Zögling eines orthodoxen Priesterseminars wollte er vielleicht dem „religiösen Aberglauben" eine wissenschaftliche Variante entgegensetzen. Wahrscheinlich hat Leonid Krasin, Volkskommissar für den Außenhandel, einen wesentlichen Einfluß auf die Entscheidung gehabt. Er war Mitglied der staatlichen Kommission für die Beisetzung Lenins. Zu Beginn des Jahrhunderts hatte er zu den „Gottbildnern" gehört, jenen russischen Sozialdemokraten, die ihrer Lehre einen pseudoreligiösen Charakter geben wollten. (Lenin hat dies übrigens empört abgelehnt.) 1921 hatte Krasin geäußert, es werde einmal die Zeit kommen, da man mit Hilfe von Wissenschaft und Technik den Organismus eines Verstorbenen wiederbeleben könne.

Das Lenin-Mausoleum wurde zum roten Mekka, zum roten Jerusalem. Im Jahr 1927 besuchte der deutsche Schriftsteller Armin Wegner, ein überzeugter Atheist, Moskau und erlebte die Revolutionsparade vor dem Mausoleum. Er berichtete: „Ich habe die großen Umzüge der Gläubigen in Rom, der Türkei, in Arabien gesehen, ich bin Zeuge der nationalen und revolutionären Kundgebungen in Berlin und London gewesen, aber nichts kann sich mit dem gewaltigen Eindruck dieses Festes der roten Pilger messen, die in unabsehbarer Prozession vorüberziehen, auf der Wallfahrt nach dem roten Jersusalem, dort, wo unter den Mauern des Kreml, zehn Stufen unter der Erde in seinem gläsernen Sarg Lenin ruht, der tote Christus der Revolution."

Eine solch heilige Stätte mußte verständlicherweise von den Symbolen der Religion befreit werden. Die Kapelle der Iberischen Gottesmutter, eine der beliebtesten Verehrungsstätten, mußte ebenso verschwinden wie die Kasansche Kathedrale, die 1625 vom Fürsten Poscharskij zum Dank für die Befreiung Rußlands von polnischer Herrschaft erbaut worden war. Jetzt soll diese Kathedrale wiederaufgebaut werden.

Stalin wollte auch die Basiliuskathedrale (eigentlich: Mariä-Schutz-Kirche am Graben) sprengen lassen. Der Architekt Baranowski wurde damit beauftragt, weigerte sich jedoch. Er kam dann ins Gefängnis, hat aber die Stalinzeit überlebt. Warum die Basiliuskathedrale erhalten blieb, ist unbekannt. In Moskau kursierte das Gerücht, die Amerikaner hätten sie für Millionen kaufen wollen.

Während die Nekropole vor dem Kreml immer mehr in eine Kulisse für Demonstrationen verwandelt wurde, raffte die Stalinsche Säuberung Millionen von Menschen hinweg. Der Diakon der russisch-orthodoxen Kirche, Wladimir Rusak, wagte es, am 28. März 1982 in einer Predigt in der Kasanschen Kirche in Witebsk zu sagen: „Unsere Kirche wurde durch Zehntausende von Märtyrern geschmückt und gefestigt. Für sie gibt es keine Denkmäler, an deren Fuß wir Blumen niederlegen könnten, zusammen mit unserem Mitleid. Für viele gibt es nicht einmal ein Grab: Der eine liegt auf dem Boden eines Flusses, der andere in einem Bergwerkschacht, wieder andere wurden verbrannt."

Wie viele Opfer diesen Säuberungen zum Opfer fielen, ist unbekannt. Einige sowjetische Fachleute meinen, von 1917 bis 1941 seien mehr Sowjetbürger durch ihre Obrigkeit umgebracht worden, als im „Großen Vaterländischen Krieg" ums Leben kamen. Unbekannt war auch, wo ihre Überreste ruhen. Nicht einmal die Überreste jener, die jüngst rehabilitiert worden sind, konnten gefunden werden. Eine gewaltige Erschütterung ging durch die Sowjetunion, als vor einigen Jahren Massengräber aus der Stalinzeit

gefunden und geöffnet wurden. Man errichtete Denkmäler an den Massengräbern. Ein Künstler entwarf ein Denkmal, das aus zwei Schädelpyramiden bestehen sollte. Auf der einen sollte Stalin sitzen, auf der anderen Hitler. Stalins Pyramide sollte höher sein.

Ab und zu drucken sowjetische Periodika Berichte von Bürgern ab, die auf der Suche nach den Gräbern von Angehörigen sind, die zur Stalinzeit umgebracht wurden. So schildert Georgi Kusmin, wie er Tausende von Kilometern ins Gebiet von Perm gereist ist, um das Grab des Vaters zu besuchen, der dort im Jahr 1943 umgekommen ist. Das Lagerlazarett, in dem sein Vater gestorben ist, findet er noch hinter Stacheldraht. Ein Friedhof existiert nicht, nur ein Wäldchen, dessen gewellter Boden eingesunkene Grabstellen andeutet. Von einem Hügelchen nimmt er zwei Hände voll Erde mit, um sie aufs Grab der Mutter zu streuen.

Überall in der Sowjetunion wurden den im Zweiten Weltkrieg gefallenen Soldaten Gedenkstätten, ewige Feuer usw. geweiht. Aber immer noch ruhen viele dort, wo sie im Krieg verscharrt worden sind. Bei Nowgorod, im „Tal des Todes", sollen es eine Viertelmillion sein. Vor wenigen Jahren hat man sich darangemacht, Gefallene zu finden und würdig zu bestatten. Ein Grund hierfür ist auch, daß die Angehörigen von vermißten Sowjetsoldaten mit dem Makel behaftet waren, der Vater, Mann oder Bruder sei als „Vaterlandsverräter" in deutsche Gefangenschaft gegangen. Die Feststellung der Namen der Gefallenen befreit die Angehörigen von diesem Verdacht.

Die Marschälle und Generäle des Krieges hingegen erhielten ihre Grabstätte entweder vor der Kremlmauer oder auf dem Friedhof des Neuen Jungfrauenklosters. Es lohnt sich, diesen Friedhof zu besuchen und dort die seltsam-groteske Ansammlung von Gedenksteinen der Militärs anzuschauen; einer hält noch als lebensgroße Grabfigur den Telefonhörer ans Ohr. Die höchste Ehre für die einfachen Soldaten sind die Gräber für den „unbekannten Soldaten". Natürlich gibt es solch ein Grab auch in Moskau, einige hundert Meter von der Nekropole der Funktionäre entfernt.

Aber auch bei den Opfern deutscher Ausrottungspolitik und Vergeltungsmaßnahmen galten unterschiedliche Maßstäbe. In der Schlucht Babi Jar bei Kiew wurden von deutschen Sondereinheiten Zehntausende Juden (vielleicht sogar mehr als 100 000) umgebracht und durch Herabsprengen von Erde verschüttet. Weil es sich um Juden handelte, hat die politische Führung sich Jahrzehnte dagegen gewehrt, dort einen Gedenkstein zu errichten. Zur Zeit der Entstalinisierung unter Chruschtschow konnte Jewgeni Jewtuschenko sein Gedicht „Babi Jar" vortragen und drucken, dann wurde es verboten. Und als man endlich ein großes Denkmal errichtete, war auf diesem nur die Rede von „Sowjetbürgern", aber nicht von Juden.

Bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren war versucht worden, die religiösen Bestattungsriten allgemein durch weltliche zu ersetzen. Der Erfolg war gering. Chruschtschow, der 1958 eine neue Kirchenverfolgung begonnen hatte, setzte sich energisch dafür ein, nun ein ganzes System von Ersatzriten zu entwickeln. Sektionen zur Durchführung von Ritualen wurden gebildet; für die „Organisatoren" von Trauerzeremonien wurden eigene Kurse durchgeführt. Das Szenario für die Beerdigung mußte von einer republikanischen Ritenkommission gebilligt werden.

Die Wirklichkeit sah jedoch kläglich aus, wie man auch aus sowjetischen Quellen entnehmen kann. Die Begräbnisse ähnelten eher einem gefühllosen Abtransport, die Dorffriedhöfe waren von Unkraut überwuchert, ungepflegt und unendlich verkommen. Die städtischen Friedhöfe sehen besser aus. Seit langer Zeit hören jedoch die Klagen nicht auf, daß man Schmiergelder zahlen müsse für eine Grabstelle, für den Aufbahrungsraum, für die Totengräber. Und bis jetzt kommt es vor, daß die Totengräber ihre Arbeit am offenen Grab erst dann verrichten, wenn man ihnen eine Wodkaflasche spendiert. In Moskau wird etwa ein Drittel der Verstorbenen eingeäschert. Als 1927 das erste Krematorium in Moskau errichtet wurde, gab man als Begründung an, Urnengräber bräuchten weniger Platz. In Wirklichkeit war dies eine Gegenmaßnahme gegen die kirchliche Bestattung, denn damals gab es noch genügend Friedhofsplätze.

Als Stalin 1953 starb, balsamierte man ihn ein

und legte ihn ins Mausoleum neben Lenin. 1961 wurde Stalin dann wieder entfernt, nachdem der XXI. Parteitag festgestellt hatte, er sei dieses Platzes nicht würdig. Daraufhin bettete man ihn neben das Mausoleum und bedeckte die Grabstelle mit einer Platte. Als die Entstalinisierung unter Breschnew beendet wurde, erhielt das Grab eine eigene Stele.

Für den Sowjetbürger war die Hierarchie der Toten leicht zu deuten. Im Mausoleum ruht Lenin, die Tür zum Mausoleum steht auch nachts ein klein wenig offen, aus symbolischen Gründen. An zweiter Stelle kommen dann die Gräber mit Stelen, dann die Gräber mit Deckplatten; es sind nicht sehr viele neben dem Mausoleum. An vierter Stelle folgen die Urnen in der Kremlmauer. Und dann erst kommen Friedhöfe wie zum Beispiel der des Neuen Jungfrauenklosters. Dort ist Chruschtschow beigesetzt; dem Entstalinisierer wurde der Platz vor der Kremlmauer nicht zugebilligt.

Bis zum Jahr 1987 gelang es Gorbatschow, Glasnost von der Vergangenheit der Sowjetunion fernzuhalten. Dann entglitt Glasnost seinen Händen, und nun begannen Historiker und Publizisten, die Vergangenheit auszugraben. Die Leichen kamen zum Vorschein. Was sollte man mit ihnen anfangen? Man begann mit der Ehrung der Opfer der Säuberung; auf einmal tauchten Priester bei den Gedenkfeiern auf. Die Nekropole im Herzen Moskaus blieb jedoch unangetastet. Da ruht nicht nur der erste Chef der Tscheka, Dserschinski, der unter Lenin den roten Terror leitete. Da ruht auch Wyschinsky, der in Stalins Schauprozessen die Anklage vertrat, da ruht Stalins treuer Vasall Schdanow usw.

Der Anstoß für die Weiterentwicklung mag aus dem Ausland gekommen sein. Am 16. Juni 1989 – genau 31 Jahre nach seiner Hinrichtung als „Hochverräter" – wurde Imre Nagy in Budapest mit allen Ehren erneut beigesetzt. Man hatte seine Überreste in der Ecke eines Friedhofs gefunden.

In der Zwischenzeit war die sowjetische Bevölkerung durch andere Todesfälle beunruhigt worden. Gorbatschow hatte den von Breschnew begonnenen Truppeneinsatz in Afghanistan noch einige Zeit fortgesetzt. Die Gerüchte über die Zinksärge mit den Überresten der Gefallenen wanderten durch die Sowjetunion. Den Angehörigen wurde verboten, die Särge zu öffnen.

Dann schloß sich eine weitere Welle der Beunruhigung an. Zahlen von Soldaten der Sowjetarmee, die in Friedenszeiten umgekommen waren, erschienen in der Sowjetpresse. Erschreckend war, daß sie teilweise Mißhandlungen zum Opfer gefallen waren, teilweise Selbstmord begangen hatten. Eine Umfrage hat ergeben, daß 92 Prozent der Angehörigen mit den Auskünften über den Tod der Soldaten nicht zufrieden waren.

Schließlich darf man die Toten nicht vergessen, die durch Militäreinsatz innerhalb der Sowjetunion, zum Beispiel in Tiflis und in den baltischen Republiken, ums Leben gekommen waren. Die Bevölkerung setzte sie als Helden bei. So war 1989 der gesamte sowjetische Totenkult in Unordnung geraten. Aber erst 1991 zeigten sich die Konsequenzen.

1990 hatte man in einem Raum des atheistischen Museums in Leningrad die Überreste des heiligen Seraphim gefunden, der 1903 von der russisch-orthodoxen Kirche kanonisiert worden war. Seine Gebeine waren nach der Revolution beschlagnahmt worden. (Das atheistische Museum befand sich in der einstigen Kathedrale der Muttergottes von Kasan.) Patriarch Alexej II. geleitete die Überreste des Heiligen von Leningrad nach Diwejewo, wo der Heilige gewünscht hatte, seine letzte Ruhestätte zu finden. Ende Juli 1991 fand dort die Beisetzung statt. 15000 Gläubige waren gekommen. Die „Iswestija" überschrieb ihren Bericht: „Die Wallfahrt zum Wunder". Endlich ermannte sich auch das Moskauer Patriarchat, der Opfer der Verfolgungen zu gedenken und ihre Rehabilitierung zu fordern. So ist daran gedacht, den Metropoliten Wenjamin, der 1922 – in der Leninzeit – umgebracht worden war, zu kanonisieren.

Als beim Staatsstreich im August 1991 drei junge Männer ums Leben kamen, feierte den beiden Russen unter ihnen die orthodoxe Kirche das Totenritual. Niemand weiß jedoch, ob sie praktizierende Christen gewesen sind. So entsteht der Verdacht, daß das Totenritual in diesem Fall als Anspruch der orthodoxen Kirche zu deuten ist. Jelena Bonner, die Witwe Sacharows, hat diese Vereinnahmung scharf gerügt.

Einige der Verantwortlichen für den Staatsstreich haben sich das Leben genommen. Selbstmord beging auch Marschall Sergej Achromejew, der Militärberater Gorbatschows. Er war nicht in den Staatsstreich verwickelt gewesen, hinterließ jedoch eine Notiz, es wäre alles zerstört, wofür er gelebt hätte. Er wurde in aller Stille beigesetzt. In der Nacht wurde das Grab geschändet, der Leichnam herausgezerrt und der Uniformjacke beraubt.

Knapp zwei Monate später entrüstete sich die „Iswestija" darüber, daß die Gebeine von vier russischen Helden-Admirälen verschwunden waren. Es handelte sich um Admiräle der Zarenzeit, darunter Admiral Nachimow, auf dessen Namen es im „Großen Vaterländischen Krieg" einen Orden gab; seinen Namen trägt auch eine sowjetische Kadettenanstalt. Die Gebeine waren in der Wladimirkathedrale in Sewastopol beigesetzt worden.

Als die Kathedrale 1927 in eine Werkstatt verwandelt wurde, brach man die Grabstätten auf und warf einen Teil der Gebeine fort; den Rest mauerte man mit Bauschutt in der Gruft ein. Im Sommer 1991 kamen Fachleute aus Leningrad, öffneten die Gruft und suchten die noch verbliebenen Gebeine zusammen, um sie nach Leningrad zu bringen. Dort verschwanden sie und wurden schließlich in der Wohnung eines Archäologiestudenten in einer Pappschachtel unter Früchten gefunden. Die „Iswestija" überschrieb ihren Artikel (15. 10. 1991) „Lästerung". Es ist das gleiche Wort, das 1917 auf der Synode der russisch-orthodoxen Kirche in Moskau verwendet worden war.

Das alles sind Beweise dafür, wie intensiv heute in der ehemaligen Sowjetunion die Frage diskutiert wird: Was machen wir mit unseren Toten? Die Antwort hing immer auch von der jeweiligen politischen Situation ab. Die hier genannten Vorgänge zeigen, daß diese Auseinandersetzung nach dem Zusammenbruch der totalitären Parteiherrschaft eine ganz neue Dimension erhielt, die unweigerlich auch zur Frage nach dem Sinn des Lebens und dem Fortleben nach dem Tod führt. *Paul Roth*

Ludwig Fulda und Victor Klemperer

Wer unter den deutschen Juden war assimilationswilliger, die wirtschaftlich Tätigen als Unternehmer, Bankiers oder die Akademiker, Literaten, Dozenten? Im 19. Jahrhundert hatten sie alle gleiche Bürgerrechte bekommen; viele von ihnen hatten mit wachsendem Wohlstand die Bindung an Talmud und Thora aufgegeben. Jüdische Selbstaufgabe ließen aber Neid, Mißgunst und Aggressionstrieb bei der deutschen Majorität nicht schwinden, je endeten in unserem Jahrhundert im Holocaust.

Aus zwei gewichtigen Erinnerungsbänden läßt sich analysieren, wie alle Anpassung nicht die Katastrophe verhindern konnte. Da schrieb aus München der Nobelpreisträger Paul Heyse nach Berlin seinem jungen Freund Ludwig Fulda[1] (1862–1939): „Uns beide kennt man noch nicht. Bald stehen wir zusammen an der Ehren-Estrade, bald an der Schandsäule." Das noch 1912, zwei Jahre nach der Verleihung des Literaturnobelpreises: Beweis für innere deutsche Abwehr? Nun, Fulda arrivierte ebenfalls rasch, bekam vor dem einheimischen Arthur Schnitzler einen festen Vertrag an der Wiener „Burg", wurde dann für Thomas Mann in der Weimarer Republik „der mächtigste Mann" im Berliner Kulturbetrieb, erster deutscher PEN-Club-Präsident, Ehrengast zweier Reichspräsidenten. Drei Universitätsgermanisten lobten ihn hoch; selbst für Nietzsche war er „das eigentliche Theatertalent der deutschen Literatur". Andere wie Hermann Bahr wurden zu harten Kritikern Fuldas; Alfred Polgar ließ ihn nur als „Überreder", nicht als „Eroberer" gelten. Für Fulda selbst, leid des „unseligen Theaterberufs", kamen dabei 38 Dramen heraus, zwölf Einakter, sechs Filmmanuskripte; noch 1932 gab es 428 Bühnenaufführungen. Vom Übersetzer aus sieben Sprachen, vornehmlich aus Frankreich (Molière) und Spanien, darunter auch die Sonette Shakespeares, weiß nur der Theaterfreund der Jahre vor 1933.

Der Sohn Frankfurter Großhändler gehörte

bereits zur dritten Generation emanzipierter Juden im Kaiserreich. Er hatte schon vor dem Ersten Weltkrieg Fehden auszutragen ob des „Rechts der Juden auf deutsche Kultur". Er nannte sich „Deutscher jüdischer Abstammung, jeder Kirche fern und doch mosaischer Konfession, weil man aus einer belagerten Festung nicht ausbricht... Goethe, Schiller und Lessing, so heißen meine Propheten, Kant und Schopenhauer, so heißen meine Evangelisten". Als Dichter ließ sich Fulda eher anzweifeln denn als Deutscher (Februar 1913). Als er dennoch unter Hitler aus der Berliner Akademie ausgestoßen worden war, traf Thomas Mann in der Schweiz einen „kummervoll Gekränkten", ohne Verständnis für den Affront. Es folgten sechs Jahre „Seelenqual und Höllenfolter" in Berlin; die Ausreise zu seinem Sohn in die USA war ohne Paß unmöglich. So kam, vor der Einlieferung ins KZ, am 29. März 1939 der Suizid eines gelassen Verzweifelnden, dessen immense Korrespondenz ein Denkmal bleibt.

Das „Curriculum vitae" des 20 Jahre jüngeren Victor Klemperer (1881–1960)[2] liest sich fesselnder, gekonnter als Fuldas Briefwechsel. Klemperer fesselt durch gelungene Personenskizzen, treffliche Städtebilder; schon 1914 nennt er Wien eine „jüdische Stadt". Sein Wanderdasein treibt ihn durch halb Europa, durch mehrere Berufe. Er holte als Kaufmann das Abitur nach, wurde Kulturjournalist, wechselte an der Universität vom Germanisten (Dr. phil. in München summa cum laude) zum Romanisten, spezialisierte sich auf die Aufklärung Frankreichs. Dabei war er Patriot im wilhelminischen Geist, im Ausland bestrebt zu zeigen, daß „wir Deutsche in Wahrheit das auserwählte Volk" der Neuzeit seien. Er zog als Freiwilliger in den Krieg von 1914, durfte aber nicht Offizier werden. Die degoutante Talmudschule im besetzten Wilna bewog ihn, „seinem Schöpfer zu danken, ein Deutscher zu sein". Doch wurde aus dem propreußischen Patrioten ein revolutionärer Pazifist, abgestoßen besonders von der Korruption in der Etappe. Zweimal hatte sich der Vetter des berühmten Breslauer Dirigenten taufen lassen, wie bei Heine als „Eintrittsbillett in die bürgerliche Gesellschaft".

Die Leidensjahre im Dritten Reich referiert der Herausgeber, nicht mehr Klemperer selbst, der 1934 von seiner Dresdener Professur gejagt und ohne Bücher oder Schreibmaschine ins Judenhaus verwiesen wurde. Drei Tage vor dem angekündigten Abtransport ins KZ am 13. Februar 1945 kam der Bombenangriff auf die Stadt. Es gelang ihm die Flucht in ein Versteck, und dann kamen bald die Befreier. Klemperer, dem „Hitler sein Deutschtum fortgelogen" (sic) hatte, wurde Marxist, dozierte an drei Universitäten der DDR, wo man sein pädagogisches Talent und sein großes Wissen schätzte.

Zwei bewegende Schiksale aus dem deutschen Judentum, das so lange „Stachel im Fleische" (Walter Jens) der Deutschen war, sind als kostbare Dokumentation überliefert. Das Marbacher Literaturarchiv ehrte Kurt Tucholsky 1990 als „entlaufener Bürger". Würde nicht besser für ihn, Fulda und Klemperer passen: enterbte Bürger, betrogene Patrioten? Aber sie alle hatten, wie auch die spanischen Maranen noch 1492, in der Regel die überlieferte Glaubensbasis verloren, waren als entwurzelte Karrieristen tragisch gescheitert. *Franz Niedermayer*

[1] Briefe um Ludwig Fulda (1882–1937). 2 Bde. Hrsg. v. Bernhard Gajek und Wolfgang v. Ungern-Sternberg. Frankfurt: Lang 1988. Zus. 1168 S. (Regensb. Beitr. z. dt. Sprach- u. Lit. Wiss. A. 4.) Kart. 130,–.

[2] Klemperer, Victor: Curriculum vitae. Jugend um 1900. Hrsg. v. Walter Nowojski. 2 Bde. Berlin: Siedler 1989. Zus. 1376 S. Lw. 88,–.

BESPRECHUNGEN

Religion und Gesellschaft

Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. Hrsg. v. Hermann Bausinger, Klaus Beyer, Gottfried Korff. München: Beck 1991. 409 S., Abb. Lw. 68,–.

Die durchschnittliche Gedankenlosigkeit geht davon aus, daß das, was heute ist und heute möglich ist, schon immer so war. Dieses Vorurteil mag gerade auch zwei Errungenschaften der Moderne gegenüber bestehen: der Freizeit und dem Tourismus. Je selbstverständlicher man sie nimmt, um so weniger kann es gelingen, den Wert der Freizeit und den Reiz der Reise zu entdecken. Bevor die Zivilisation in diese neuen Lebensbereiche einbrach, entwickelte sich Schritt für Schritt eine Reisekultur. Dabei spielten technische Entwicklungen den philosophischen Standpunkten zu; Notwendigkeiten setzten Ideen frei und förderten jene Ansätze, die schon lange der Verwirklichung harrten.

Der verschlungenen Geschichte des Reisens gehen die knapp 50 Essays nach, die anschaulich und sachkundig formuliert jeweils ein präzis umschriebenes Thema verfolgen, etwa: „Unterwegs zu heiligen Stätten – Pilgerfahrten". Auf die Darstellung der allmählichen Entwicklung der „Wege" zu „Kunststraßen" folgen Berichte über „Neue Welten", in die Entdeckungsreisende und Auswanderer aufbrechen. Die Enzyklopädisten und die Philantropen wandern in die Welt, als Gelehrte, als Fußgänger, und es stellte sich schon damals die Frage, ob Frauen anders reisen (174ff.). Die Pilgerreisen werden durch säkularisierte „Wallfahrten" zu Weltausstellungen, Ausgrabungsstätten und Badeorten abgelöst. Länder wie Italien, Frankreich, die Schweiz und Hauptstädte, auch im Osten und Norden Europas, bieten sich als Reiseziele an. Ausgedachte Reisen kommen beim seßhaften Bürger und beim phantasievollen Jugendlichen als Robinsonade, als empfindsame Reise, als Reisespiele an. Und allmählich führt die Demokratisierung des einstigen Privilegs, verreisen zu können, dazu, daß der moderne Tourismus grenzenlos wird. Die Bedingungen von Schnellpost über Eisenbahn bis zum Flugzeug bringt die Technik auf. Statt des Individuums reist die Masse, teilweise im spottenden Blick der Kulturkritik.

Es läßt sich nicht wiedergeben, wie bunt, verwickelt und interessant diese Sozial- und Kulturgeschichte des Reisens ist, wobei angenehm auffällt, daß sie nicht sofort wieder in die Schlagschatten einer ideologischen Wahrnehmung gerät. Es geht erst einmal um die aufregenden Tatsachen. Die eingestreuten Bilder veranschaulichen die Aussagen in den kenntnisreichen Beiträgen der Fachleute. Das Buch schließt mit Hermann Bausingers Reflexion über den moderen Tourismus (343ff.). Dessen Wesen erkennt er in seiner Grenzenlosigkeit. Er fragt: „‚Grenzenlos'? Ein wenig von dieser Illusion muß und kann bestehen bleiben, aber nur, wenn ein paar sinnvolle Grenzen respektiert werden" (353). Die Frage, welche Grenzen dies seien, beantwortet er, indem er die Natur geschützt und die jeweilige Kultur der „Bereisten" geachtet sehen will. Daß die Grenzenlosigkeit selbst eine Selbsttäuschung ist, scheint nicht aufzufallen. Die größte Ernüchterung des Reisenden liegt schon im Kauf einer Rückfahrkarte. Alle Grenzenlosigkeiten führen wieder in den grauen Alltag zurück. Gerade deshalb sind die Sehnsüchte nach dem Unbegrenzten so wertvoll und so verräterisch. Das kurzweilige Buch legt am Ende auch die verschlungenen Wege im Menschen selbst offen und weckt eine weithin heitere Betroffenheit im gelehrigen Leser. *R. Bleistein SJ*

Mischo, Johannes: *Okkultismus bei Jugendlichen.* Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. Mainz: Matthias-Grünewald 1991. 241 S. Kart. 32,–.

Endlich ein Buch, das das Thema Jugendokkultismus, das von manchen Medien und evangelikalen Gruppen aufgebauscht wurde, empi-

risch untersucht. J. Mischo, Professor für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie an der Universität Freiburg, gibt in diesem Werk zuerst einen Überblick über die wichtigsten Okkultpraktiken und berichtet die Beobachtungen und Einschätzungen, die zwei (bereits veröffentlichte) Umfragen bei Lehrern und psychosozialen Beratungsstellen zu diesem Phänomen ergaben. Dann dokumentiert er auswahlweise Gespräche mit Jugendlichen, die Okkultpraktiken – mit oder ohne psychische Auffälligkeiten – praktizierten oder die sie bewußt gemieden haben – ein Kapitel, das anschauliche und beeindruckende Äußerungen enthält.

Wissenschaftlich am aufschlußreichsten sind die im vierten Kapitel zusammengefaßten Ergebnisse einer Fragebogenuntersuchung, die Mischo schon im Jahr 1989 bei 1716 Haupt-, Real-, Berufs- und Gymnasialschülern zwischen 12 und 20 Jahren an 14 Schulen in Rheinland-Pfalz durchgeführt hat. Sie zeigen u.a., daß zwar 61 Prozent der Befragten mindestens eine Okkultpraktik kennen, ohne sie auszuprobieren, daß aber eine nicht zu übersehende Gruppe von 10 Prozent sie praktiziert und dabei bzw. danach „Angst" empfindet. Mischos Studie hat das Verdienst, auch Persönlichkeitsmerkmale wie Kontrollüberzeugung, Lebenszufriedenheit, Neurotizismus u.a. erhoben zu haben. Dabei mögen einzelne Items und ihre Auswertung problematisch sein, doch gibt die Frage nach persönlichkeitspsychologischen Eigenschaften und nach dem Angsterleben der Untersuchung – alles in allem – eine Aussagekraft, die praktisch bedeutsam ist und etwa der Umfrage von Ulrich Müller (Ergebnisse einer Umfrage unter bayerischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus, Regensburg 1989) fehlt. So kann Mischo belegen, daß bei den Schülern mit angstgetönter Okkultpraxis ein magisch irrationales Denken vorherrscht, verbunden mit psychischer Labilität (Neurotizismus), Langeweile, Ausbruchsversuchen und Lebensunzufriedenheit.

Mischo rät, Schülern dieser Problemgruppe möglichst in vertrauensvollen Einzelgesprächen Hilfe anzubieten und im Klassenverband Schwerpunkt und Umfang der Informationen je nach dem Bedürfnis der Schüler zu bestimmen. Sein Eindruck, „daß bislang von kirchlich Beauftragten die weltanschauliche und religiöse Problematik überbetont wurde, und der Anteil der psychologischen Prozesse nur sehr defizient ausgeleuchtet wurde" (135), trifft sicher nicht auf die (ihm unbekannten) Ausführungen in dieser Zeitschrift (206, 1988, 14–26; 85–91) zu, die genau dieser Gefahr entgegenwirken. In den weiteren Kapiteln informiert Mischo detailliert und in der Art einer Entdeckungs- und Wissenschaftsgeschichte über die spiritistische Bewegung seit 1850, über die Aufhellung der psychischen Automatismen und über die Annahmen der Parapsychologie. Damit geraten der Jugendokkultismus und seine Motive zwar etwas aus dem Blick, doch werden die Grundlagen für eine Entmythologisierung seiner Verfahren gelegt.

B. Grom SJ

Capra, Fritjof – Steindl-Rast, David: *Wendezeit im Christentum.* Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie. Mit Beitr. v. Thomas Matus. München: Scherz 1991. 286 S. Lw. 38,–.

F. Capra, der prominente Vertreter eines „neuen Denkens" in systemisch-ökologischen Zusammenhängen, hat sich in zahlreichen Gesprächen mit dem in christlicher und zenbuddhistischer Meditation erfahrenen Benediktiner D. Steindl-Rast und dem Kamaldulensermönch T. Matus darüber unterhalten, ob sich in der christlichen Theologie ein Paradigmenwechsel vollzieht, wie ihn Capra über die Naturwissenschaften hinaus auch für die Geistes- und Sozialwissenschaften gefordert hat. Das Buch protokolliert diesen Gedankenaustausch. Capra faßt jeweils eines seiner bekannten Postulate zusammen und fragt dann seine Gesprächspartner, welche Entsprechungen es dazu in der Theologie gibt.

Die beiden ersten Teile behandeln allgemeine Fragen, etwa: Sucht die christliche Theologie und Spiritualität – ähnlich einer Naturwissenschaft, die sich vom mechanistischen Zerstükkeln und patriarchalischen Beherrschen der Wirklichkeit abwendet – eine ganzheitliche Verbundenheit mit dem ganzen Kosmos? Welche Methoden verwendet die christliche Theologie, und wie steht sie zu den Auffassungen östlicher Religionen? Darauf antworten Capras Gesprächspartner unkonventionell, harmonisierend

und vieldeutig, der Kern des Religiösen bestehe aus „Gipfelerfahrungen", die Sinn und Ruhe vermitteln. In ihnen erfahren wir die Selbstoffenbarung Gottes und die rettende Kraft der Erlösung, die der Mystiker Jesus in seiner „noch nie dagewesenen vorbehaltlosen innigen Beziehung zu Gott" erlebt und – ohne den autoritären Lehranspruch des alten theologischen Paradigmas – weitergegeben habe. Dies sowie die Gottessohnschaft Jesu besage eine ähnliche Teilhabe an der göttlichen Natur wie die hinduistische Identität von Atman und Brahman. In der Betonung des Erzählerischen, in einem dialogischen Missionsverständnis u.a. zeige sich eine Verschiebung vom Rational-Diskursiven scholastisch und apologetisch geprägter Theologie zum Intuitiv-Integrativen neuen Denkens. Wobei der Theologiegeschichtler Matus einschränkt, daß es sich hier eher um eine Wiederentdeckung alter christlicher Intuitionen als um einen Paradigmenwechsel aufgrund naturwissenschaftlicher Falsifizierung handle.

Trotzdem bemühen sich Capras Partner in einem dritten Teil um den Aufweis von möglichen und längst gebotenen Beispielen theologischen Paradigmenwechsels, indem sie seine fünf Kriterien systemischen Denkens auf die Theologie anwenden. Ausgehend von den Postulaten einer Hinwendung von den Teilen zum Ganzen, einer Verschiebung von der Struktur zum Prozeß, einer Wende von der objektiven zur „epistemischen" Naturwissenschaft, des Übergangs von der Erkenntnismetapher des Bauwerks zu der des Netzwerks und des Übergangs vom Begriff der „Wahrheit" zu dem der „Annäherung" erörtern sie einerseits grundlegende Fragen wie den Sinn von Dogmen, den Anthropozentrismus-Verdacht gegenüber der herkömmlichen Theologie, die Transzendenz und Personalität Gottes sowie eine ökologische Deutung des Schöpfungsglaubens, bemühen sich andererseits aber auch um gesuchte Parallelen. Ein letzter, vierter Teil deutet soziale Implikationen des neuen Denkens in Naturwissenschaften und Theologie an und spricht sowohl vom Säubern eines Universitäts-Campus als auch vom interreligiösen Dialog, von Befreiungstheologie und von Gorbatschows Perestroika.

Capra zeigt sich in diesen Gesprächen als Fragesteller von beeindruckender ökologischer und religiöser Sensibilität, der nach langer Entfremdung von seiner katholischen Herkunft und der Annäherung an östliche Pantheismen einer Neuinterpretation des christlichen Glaubens aufgeschlossen gegenübersteht. Der Dialog kann viele seiner Mißverständnisse bezüglich des Christentums klären. Seine Gesprächspartner sind ihm gegenüber einfühlsam bis zur Kritiklosigkeit: Sie stellen die Berechtigung seiner Postulate nie in Frage. Mancher Brückenschlag zu ihm und zu östlichen Anschauungen ist bedenkenswert. Leider lassen ihre Auskünfte eine Reflexion im Sinn einer Naturphilosophie und einer philosophischen Gotteslehre vermissen und rekurrieren zu rasch auf die Unaussprechlichkeit des Mysteriums und auf trinitätstheologische Spekulationen. Sie setzen religiöse Erfahrung fälschlich mit Gipfelerfahrungen gleich, verwenden einen völlig subjektiven Offenbarungsbegriff und bestimmen die Beziehung Mensch–Gott mal theistisch, mal pantheistisch. Capras Fragen hätten kompetentere Antworten verdient. Wird sich die Schultheologie so eingehend mit ihnen befassen, daß sie sie geben kann? *B. Grom SJ*

Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Hrsg. v. Jan Assmann in Zusammenarbeit mit Theo Sundermeier. Gütersloh: Verlagshaus G. Mohn 1991. 253 S. Kart. 78,–.

Im ersten Band der geplanten, sehr zu begrüßenden „Studien zum Verstehen fremder Religionen" wird „Das Fest und das Heilige", wie es in Stammesgesellschaften, altorientalischen Hochkulturen, der griechisch-römischen Antike, in Israel und im frühen Christentum gefeiert wird, hauptsächlich von Gelehrten der Universität Heidelberg sachkundig dargestellt. Der engagiert an religionswissenschaftlichen Fragen interessierte Ägyptologe Jan Assmann, Mitherausgeber der Reihe, ist verantwortlich auch für diesen ersten Band. In seiner „Einführung" (13–30) weist er, sich der zwischenkulturellen Differenzen durchaus bewußt, einen „metahistorischen" Aspekt des Festes in dessen Unterscheidung vom Alltag auf. Auch bei nur andeutender Aktualisierung des Themas wird erkennbar, was die Einebnung dieser Differenz bewirken kann im

Verlust des kulturellen Gedächtnisses der Gesellschaft. Im Fest wird die „Zweidimensionalität" des Menschen manifest, wird „das Andere" beschworen – der eindimensionale Mensch aber ist „das Spätprodukt totalisierender Systeme" (dies im weiten Sinn verstanden). Wo die „Zweideutigkeit der Welt", die immer wieder „Akte der Vereindeutigung" herausfordert, verfestigt wird zur „untranszendierbaren Eindeutigkeit", da verblassen die Feste. Im anschließenden Beitrag „Zur Diskussion" (R. Löffler) wird die Unterscheidung von Fest und Alltag auf den „anthropozentrischen" und den „theozentrischen" Religionstypus hin differenziert. Daß das Christentum in dieser Alternative gerade nicht aufgeht, wird nicht erörtert, wie auch der Abschnitt „Theologie des Festes" (195–246) – trotz interessanter Beiträge über die Geschichte des altarabischen Festkalenders (R. Rendtorff) und über Sabbat und Sonntag (M. Klinghardt) – etwas hinter der Aggressivität des Themas zurückbleibt. Die Bemerkung von C. H. Ratschow (Marburg), es gebe noch immer Familienfeste und auch das „in breiten Kreisen lebendige Kirchenjahr" (245), will einen Kulturpessimismus dämpfen, wenn auch eingeräumt wird, daß der „Agon" des Festes dem banalen „Rekord" weicht. Der Verfasser hofft auf eine „neue Festkultur", die aus heutigen „religiösen Unausgefülltheiten" hervorgehen könne. Bleibt zu fragen: Wie festlich ist noch der „christliche Sonntag", selbst in der Versammlung der Gemeinde?

O. Köhler

ZU DIESEM HEFT

Karl-Josef Kuschel, Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen, zieht eine ökumenische Zwischenbilanz des jüdisch-christlichen Gesprächs der letzten 25 Jahre. Er nennt dabei auch die theologischen Differenzen zwischen Juden und Christen sowie zwischen den christlichen Kirchen.

Angesichts der erzieherischen Hilflosigkeit von Eltern und Erziehern bietet die Erziehungswissenschaft immer wieder neue Theorien und Modelle an. Roman Bleistein stellt die neuesten Entwürfe der Antipädagogik bzw. der postmodernen Pädagogik vor und diskutiert ihren Wert.

Im Gegensatz zu einer noch in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts weitverbreiteten Meinung herrscht heute Übereinstimmung, daß auch für die Wirtschaft ethische Normen gelten. Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, entwickelt Grundsätze einer menschen- und umweltgerechten Wirtschaftsethik.

Aufgrund der Pluralität von religiösen Ansprüchen und Bewegungen geraten die christlichen Kirchen immer stärker in eine Konkurrenzsituation. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, analysiert diese Situation und macht deutlich, daß in der Auseinandersetzung mit den neuen Bewegungen die Spannung von Dialog und Protest eine fundamentale Rolle spielt.

Der amerikanische Schriftsteller Mark Helprin, bekannt geworden durch den großen Erfolg seines Romans „Wintermärchen" Anfang der achtziger Jahre, stand auch mit seinem neuesten Werk lange Zeit auf der Liste der meistgelesenen Bücher der New York Times. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der Universität von South Florida, stellt dieses Buch vor.

Wer verwirrt die Gläubigen?

Wie in der Auseinandersetzung um Eugen Drewermann wieder deutlich wurde, sieht das kirchliche Lehramt eine Hauptaufgabe darin, die Gläubigen vor Verwirrung zu bewahren. Diese Absicht ist aber alles andere als klar. Denn wer sind die „Gläubigen", und was heißt „verwirren"?

Diejenigen, die vor Verwirrung warnen, haben meist das sogenannte „Kirchenvolk" im Blick. Aber der Begriff „Gläubige" umfaßt alle Glieder der Kirche, das gesamte Volk Gottes, „von den Bischöfen bis hin zu den letzten gläubigen Laien", wie das Zweite Vatikanische Konzil mit einem Augustinus-Wort sagt. Wenn also die römische Glaubenskongregation darauf hinweist, daß die „im Volk Gottes umlaufenden Meinungen" nicht immer alle mit dem Glauben übereinstimmen, dann gilt dies nach der Definition des Konzils auch für die Meinungen der Bischöfe. „Verwirren" bedeutet nach dem Duden-Wörterbuch, „jemanden in seinem klaren Denken beeinträchtigen und dadurch unsicher machen". Wenn das Denken aber nur scheinbar klar ist, weil in falschen Vorstellungen befangen, dann ist die Verunsicherung notwendiger Weg zur Wahrheit.

Ein klassisches Beispiel der „Verwirrung" von „Gläubigen" ist das Zweite Vatikanische Konzil. Als dort von der Kollegialität des Bischofsamts, von der Liturgiereform, besonders der Einführung der Landessprache, oder von der Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht gesprochen wurde, waren zahlreiche Konzilsteilnehmer aufs tiefste verunsichert und verwirrt. Diese Bischöfe hatten ja etwas ganz anderes gelernt, daß es nämlich in der Kirche nur den Primat des Papstes und keine kollegiale Mitverantwortung der Bischöfe gebe, daß die lateinische Gottesdienstsprache für die Einheit der Kirche unerläßlich sei und daß ein Recht auf Religionsfreiheit dem in Gott selbst gründenden Recht der Wahrheit widerspreche. Die theologischen Diskussionen über diese Fragen hatten sie entweder nicht wahrgenommen oder als Infragestellung des Glaubens verworfen. Eine nicht geringe Rolle spielte auch der Druck römischer Behörden, der manchem Bischof den Mut nahm, sich offen zu äußern. Im Lauf des Konzils wandelte sich jedoch die anfängliche „Verwirrung" in eine breite Übereinstimmung, die zur Revision von Lehren führte, die vorher als unantastbar galten. Wer verursachte jedoch die anfängliche Verwirrung? Doch wohl diejenigen, die die „Gläubigen" in der Meinung bestärkten, die Kirche sei eine unveränderliche Größe und ihre Lehre sei keinen historischen Bedingungen und damit auch keinem Wandel unterworfen.

Was zum Thema „Verwirrung" während des Konzils deutlich wurde, gilt auch heute. Dazu nur einige Beispiele. Selbstverständlich ist die Glaubensüberzeu-

gung der Gesamtkirche der Maßstab, an dem sich alle Lehren messen müssen. Doch diese Glaubensüberzeugung ist nicht so einfach festzustellen. Hätte man etwa vor dem Konzil nach der verbindlichen kirchlichen Lehre über die Religionsfreiheit gefragt, hätte man von der römischen Glaubenskongregation (die damals Hl. Offizium hieß) und wohl von den meisten Bischöfen mit Sicherheit nicht die Anwort erhalten, die dann das Konzil als die wahre Glaubensüberzeugung der Gesamtkirche formulierte.

Schon das vierte Laterankonzil von 1215 betont, daß alle Glaubensaussagen analog zu verstehen sind, das heißt, daß zwar eine Ähnlichkeit mit der Bedeutung im normalen Sprachgebrauch besteht, daß aber diese von einer noch größeren Unähnlichkeit umfaßt ist. So würde man den Sinn des Dogmas von der Gottessohnschaft Jesu verfehlen, wenn man das Wort „Sohn" in derselben Weise verstünde, wie man sonst von einem Sohn spricht, nämlich als Kind eines Vaters und einer Mutter. Warum soll dann für den Begriff „Jungfrau" in der Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens nicht Ähnliches gelten?

Die Verfasser der Heiligen Schrift gebrauchen eine dem Verstehenshorizont ihrer Zeit entsprechende Ausdrucksweise. Sie zeigen die Bedeutung ihrer Botschaft oft in Form von fiktionalen Geschichten oder von dichterischen Erzählungen, die – wie etwa die Kindheitsgeschichten – nicht am äußeren Hergang interessiert sind. Wir finden freigestaltete Wundererzählungen, eine häufig mythische Sprache oder apokalyptische Bilder. Eine naive, unkritische Lektüre ohne sachkundige Übersetzung dieser zeitbedingten Aussage- und Darstellungsweisen verfehlt sehr oft den wahren Sinn der biblischen Botschaft und weckt falsche Meinungen von Gott, seinem Wirken und unserer Zukunft.

Für die kirchliche Ämterstruktur oder die Sakramente enthält das Neue Testament nur ganz rudimentäre Ansätze. Die heutigen Formen bildeten sich erst im Lauf der Geschichte heraus, wobei auch Einflüsse aus dem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld eine erhebliche Rolle spielten. Das ist kein Abfall von einem ursprünglichen Ideal, sondern ein insgesamt legitimer, aber mit vielen zeitbedingten Elementen durchsetzter und keineswegs geradliniger Prozeß, der auch für zukünftige Entwicklungen offen ist.

Gewiß kann der Hinweis auf solche Sachverhalte Verwirrung verursachen. Aber wie beim Konzil führt diese zur Korrektur falscher Vorstellungen vom christlichen Glauben. Die Menschen in der Kirche haben ein Recht, über die ganze Wahrheit und die Probleme der Suche nach ihr informiert zu werden. Wer ihnen dieses Recht vorenthält, behandelt sie als unmündige, zum selbständigen Denken und Urteilen unfähige Kinder und erweckt den Eindruck, als ob es nicht in erster Linie um die Wahrheit ginge, sondern um Einheit im Sinn strikter Uniformität. Wer verwirrt also die Gläubigen? Doch zuerst diejenigen, die, aus welchen Gründen auch immer, die Differenziertheit der Wahrheit von den Menschen fernhalten wollen. *Wolfgang Seibel SJ*

Johannes Reiter

Organspende und Organtransplantation

Psychologische und theologisch-ethische Aspekte

In seinem Buch „Die Krankheit des Gesundheitswesens. Die Fortschrittsfalle der modernen Medizin" leitet der Dortmunder Professor für Wirtschafts- und Sozialstatistik Walter Krämer das Kapitel, in dem auch von der Organverpflanzung die Rede ist, mit folgenden Sätzen ein[1]: „Die moderne Medizin leidet nicht an ihren Mängeln. Sie kann nicht zuwenig, sondern zuviel. Sie krankt nicht an ihrem Versagen, sondern am Übermaß ihrer Macht. Ihre Krise ist kein Zeichen von Schwäche, sondern allein das Fieber eines nie dagewesenen technischen Erfolgs... Der moderne Arzt muß sich heute fühlen, wenn nicht wie Gott selbst, dann zumindest wie ein Erzengel. In seiner Macht stehen Leben und Tod. Er operiert ungeborene Säuglinge noch im Mutterleib, näht abgetrennte Arme und Beine wieder an, flickt Knochen, Adern, Sehnen und Nerven wieder zusammen, lehrt Taube wieder hören und Blinde wieder sehen und programmiert sogar verletzte Gehirne wieder neu. Diese Explosion des Machbaren wird nirgendwo so deutlich wie in der modernen Transplantationschirurgie. Die meisten von uns werden damit nie in ihrem Leben in Berührung kommen (einige vielleicht hinterher), aber als biotechnische Meisterleistung verdient sie nur Respekt."

Trotz „biotechnischer Meisterleistung" und „Respekt" verraten die Sätze Krämers – wie auch seine weiteren Ausführungen – eine gute Portion Ironie, Unbehagen und Skepsis. Nun wird selbst der Statistiker Krämer nicht leugnen können, daß Organtransplantationen *menschliches Leid lindern* und in zahlreichen Fällen der letzte und verzweifelte Versuch sind, Menschenleben zu retten. In vielen Fällen bedürfen Patienten mit chronischem Nierenversagen einer Nierentransplantation; bei schweren Herz- und Leberschäden ist die Transplantation die einzige Überlebenschance. Die beglückenden Berichte von Menschen, die auf diese Art gerettet werden konnten, geben Zeugnis davon. Man wird aber auch nicht abstreiten können – und hierin ist Krämer durchaus recht zu geben –, daß die Möglichkeit, Organe von einem Menschen auf einen anderen zu übertragen, zu *Interessengegensätzen und Wertungswidersprüchen* führt sowie Fragen grundsätzlicher Art bezüglich unseres Umgangs mit Leben und Tod aufwirft. Hier ist die Stellungnahme der theologischen Ethik gefragt. Sie hat den Fortschritt zu Ende zu denken. Dabei ist sie kein Widerpart der Medizin, sondern beide, Medizin und Ethik, verbinden sich in ihrer Sorge um den Menschen.

Psychologische Aspekte

Organtransplantation ist ein komplexes Geschehen. Einer besseren Transparenz wegen werden daher im folgenden die an der Transplantation beteiligten und die sie speziell betreffenden Aspekte und Probleme getrennt in den Blick genommen[2].

1. *Der Organspender*

Der Entschluß zur Organspende und das Ausfüllen eines entsprechenden Ausweises ist etwas anderes als das Ausfüllen einer Spendenüberweisung für eine karitative Organisation[3]. Die Zurückhaltung vieler Menschen gegenüber einer definitiven Entscheidung zur Organspende gründet dabei weniger in mangelndem Helferwillen als vielmehr in psychologischen Hemmschwellen. Tiefverwurzelte Ängste sind hier mit im Spiel. Zunächst einmal die Scheu des Menschen, mit dem Tod konfrontiert zu werden, dann die Angst, vielleicht doch vorzeitig aufgegeben und zu früh für tot erklärt zu werden, um verpflanzbare Organe zu gewinnen. Viele lehnen einen postmortalen Eingriff in ihren Körper ab, weil sie äußerlich unversehrt bestattet werden wollen. Dann stellt sich für manchen gläubigen Menschen auch die Frage der Auferstehung, von der es in der Heiligen Schrift und im Glaubensbekenntnis heißt, daß sie eine Auferstehung des Fleisches sei. Und wie ist eine solche denk- und vorstellbar, wenn ein oder sogar mehrere Körperteile fehlen?

Bei der heute nur in sehr seltenen Fällen vorkommenden Lebendspende zwischen nahen Angehörigen kann ein großer Erwartungs- und Entscheidungsdruck von seiten der Familie ausgehen, die dem Spender eine freie Entscheidung seinerseits unmöglich macht. Beim Spender kann sich auch eine gewisse Unsicherheit bezüglich existentieller Folgen breitmachen. Eine eventuelle Abstoßung des gespendeten Organs kann von ihm als Zurückweisung und Vernichtung seines Einsatzes empfunden werden.

2. *Der Organempfänger*

Für viele ist der Empfang eines Organs eine Frage des Überlebens, aber auch des Lebendürfens. In der alten Bundesrepublik beispielsweise gibt es etwa 25 000 *Dialysepatienten*, und jedes Jahr werden etwa 2500 Menschen neu an die Dialyse angeschlossen. In früheren Jahren war die Grundstimmung dieser Patienten weitgehend resignativ, weil keine Alternative vorlag. Heute hoffen viele solcher Menschen auf eine ihre Lebensumstände entscheidend verändernde Nierentransplantation. Die Entbehrungen auf diesem Krankheitsfeld scheinen bei Kindern noch mehr als bei Erwachsenen von besonderer Härte: Statt sich in einem normalen Entwicklungsprozeß von Abhängigkeiten zu lösen, bleiben sie doppelt abhängig; statt des normalen körperlichen Wachstums bleiben sie kleinwüchsig

und wegen der Anämie auch weniger belastbar; die schulische und berufliche Ausbildung ist, wenn überhaupt möglich, wesentlich eingeschränkt; aus der ständigen Angst vor Zurückweisung werden keine Freundschaften geschlossen.

Besonders dramatisch stellt sich die Lage von Patienten (Kindern und Erwachsenen) mit *terminaler Leber- und Herzerkrankung* dar, da sie nur mit einem Spenderorgan weiterleben können. In vielen Fällen ist es ein Wettlauf mit dem Tod. Geschildert wird der Fall eines 34jährigen Patienten in der Universitätsklinik Tübingen. Matt, vom drohenden Tod gezeichnet, wartet er auf die rettende Leber. Neben ihm sitzt seine hochschwangere Frau. Sein einziger Wunsch: Er möchte noch sein Kind sehen. Leben erscheint hier wie ein Geschenk, und das nicht nur bildlich, sondern wirklich. Ein Mensch darf leben, weil ein gerade Verstorbener sein Organ geschenkt hat[4].

Aber auch hier gilt es, die Kehrseite der Medaille zu beachten. Wenn der Empfänger die Zusage zur Transplantation bekommt, bleibt wenig Zeit, Emotionen zu äußern oder auch nur zuzulassen. Nach der Operation wartet er auf die beginnende Funktionstüchtigkeit des neuen Organs. Die *Angst vor der Abstoßreaktion* ist der Mittelpunkt seiner Gedanken. Bis sich die Funktionstüchtigkeit zeigt, überwiegt die Angst vor der existentiellen Bedrohung. Bei Abstoßreaktionen geschieht es nicht selten, daß der Patient die Schuld in seiner Person sucht und ein Gefühl des Versagens sich breitmacht; oft lebt er auch mit dem Empfinden, das letzte Geschenk eines jetzt Toten zurückzuweisen. Andererseits kann die Tatsache, daß dem schwerkranken und oft dem Tod geweihten Patienten „Leben des Spenders" übertragen wurde, zu einer besonders intensiven und zugleich problemgeladenen Verbindung zwischen beiden führen. Spender und Empfänger, auch wenn keiner den anderen kennt, sind in gewisser Weise in einen „Kreislauf von Geben, Nehmen und Wiedergutmachen" eingetreten, aus dem nur schwer auszubrechen ist[5]. Beim Empfänger kann es aufgrund dieser Tatsache zu einer Störung der Selbstentfaltung kommen oder diese sogar verhindert werden.

3. *Die Angehörigen*

Auch die Angehörigen, vor allem die des Spenders, befinden sich in einer extremen psychischen Verfassung. Ihre Situation ist eine andere als diejenige von Angehörigen eines chronisch Erkrankten, bei dem man sich doch auf einen in mehr oder weniger absehbarer Zeit eintretenden Tod einstellen konnte. Der plötzliche Tod des Organspenders, zumal er keine Erlösung von langem Leiden ist, bedeutet eine hohe emotionale Belastung für die Angehörigen. Verwirrend kommt noch das Bild des Hirntods hinzu mit den vordergründigen Lebenszeichen von Herzaktion und Körperwärme. Da Organentnahme immer ein Handeln unter Zeitdruck bedeutet, müssen sich die Angehörigen kurz nach der Todesnachricht zu einem Einverständnis entscheiden. Und bleibt nicht doch eine

Restangst, den Angehörigen zugunsten einer Organentnahme geopfert zu haben?

Auch die Angehörigen der anderen Seite, die des potentiellen Empfängers, befinden sich in einer besonderen psychischen Situation, die zum Teil mit Ängsten verbunden ist. Wie kann oder darf man sich verhalten, will man Trauer und Achtung vor dem Toten mit der Freude über die Lebensrettung in ein akzeptables Gleichgewicht bringen? Es ist auch denkbar, daß die Familie des Organspenders Kontakt zu dem Organempfänger – falls dieser nicht anonym bleibt – aufnimmt und familienähnliche Bande knüpft. Das Weiterleben des Organempfängers wird als Ersatz für den Tod des verstorbenen Familienmitglieds verstanden. In der Vorstellung der Angehörigen des Verstorbenen muß der jetzt Lebende in gewisser Weise die Stelle des Verstorbenen einnehmen, was wiederum mit bestimmten Erwartungen verbunden wird[6].

4. *Das Personal auf der Intensivstation und im Operationssaal*

Auf der Intensivstation gehört der Tod zum Alltag. Der Tod, definiert als Herz-Kreislauf-Stillstand nach einem nicht mehr therapierbaren Multiorganversagen, ist für die Ärzte und das Pflegepersonal von zwingender Logik; er ist das sichtbare Ende. Der Hirntod ist zwar nicht weniger logisch, aber der Tod ist hier um Stunden länger präsent, und dies kann wiederum beim ärztlichen und pflegerischen Personal zu psychischen Belastungen führen. Einige hochbeanspruchende Fakten kommen hier gebündelt auf ein oft unter permanenter Arbeitsüberlastung stehendes Personal zu: die ersten Zeichen des Hirntods, die klinische und apparative Hirntoddiagnostik, die Diskussion über die Möglichkeit der Organentnahme, die Konditionierung für die Organentnahme, die Weiterführung der Maximaltherapie, der Umgang mit den Angehörigen.

Ähnlich dürften die emotionalen und psychischen Probleme beim Personal im Operationssaal selbst gelagert sein. Die Organtransplantation stellt sich ihnen dar als ein Eingriff an einem toten Menschen mit erkennbaren Vitalparametern, der mit der Einstellung der Beatmung und assoziiertem Kreislaufstillstand endet. Vom Personal auf der Intensivstation und im OP wird ein maximaler Einsatz bei fehlendem Erfolgserlebnis gefordert, denn bei der nachfolgenden Transplantation ist das Team ja ein anderes. Das Ziel ärztlichen und pflegenden Handelns, das Heilen von Krankheiten und Lindern von Leiden kann, wenn überhaupt, nur mittelbar erkannt werden. Daß hier dem Personal außergewöhnliche Kräfte und Motivationen abverlangt werden, ist unverkennbar[7].

5. *Was ist zu tun?*

Es können an dieser Stelle nur einige Aspekte angedeutet werden. Es gibt keine Patentrezepte und auch keine Antworten, die alles glatt aufgehen lassen. Gefordert sind eine ständige Differenzierung und Korrektur. Es geht hier auch um

die Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen unseres Begreifens und Tuns. Organtransplantation, dies dürften die bisherigen Überlegungen deutlich gemacht haben, ist in vielfacher Hinsicht ein komplexes Geschehen, dem nicht einlinig, etwa nur durch die operativ-chirurgische Strategie, begegnet werden kann. Die Transplantationsmedizin muß – mehr und bewußter als bisher – auch den psychologischen Aspekten in ihren Behandlungs- und Nachsorgeplänen Rechnung tragen. Im Hinblick auf den *Patienten* ist dabei zu bedenken, daß jeder Organtransplantation eine Adaptionsphase folgt, in welcher der Patient lernen muß, mit dem fremden Organ zu leben. Es geht gleichsam um die psychische Einverleibung des neuen Organs, eventuell sogar um eine neue Identitätsfindung[8]. Hierbei können Störungen auftreten, die den Patienten dem Künstlichen und Fremden gegenüber instinktiv abwehrhaft reagieren lassen. Eine Transplantation ist nur dann voll geglückt, wenn der Empfänger nach der Transplantation ein mit sich selbst identisches Ich besitzt. Der Patient muß also auch den psychologischen Belastungen des Eingriffs gewachsen sein; seine Persönlichkeit muß mit in die Indikation eingehen.

Vom *Arzt* ist daher, mehr als bei anderen Therapieformen, eine hohe Sensibilität für den Patienten und seine einzigartige leidensgeschichtliche Situation gefordert. Psychologisch orientierte Gespräche sind schon im Vorfeld einer möglichen Transplantation zu führen und eventuelle Mißverständnisse auszuräumen. Nach der Organtransplantation müssen die behandelnden Ärzte durch einfühlsame Ermutigung dem Patienten helfen, mit der seelischen Belastung, mit dem Organ eines Verstorbenen zu leben, fertig zu werden. Die gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland macht ausdrücklich auf den psychologischen Aspekt aufmerksam, wenn es dort heißt: Es muß darauf geachtet werden, daß nicht nur biologisch das Leben verlängert, sondern dem Menschen eine reale Chance für gesundes Leben geboten wird. „Die neuen Organe sollen dem Leben neue Jahre schenken, die Jahre mit neuem Leben erfüllen helfen."[9]

Im Hinblick auf das *Personal* gilt es, die hohe emotionale Belastung aufzufangen und wenigstens teilweise zu bewältigen[10]. Ungenügende Bewältigungsstrategien sind Verdrängung, Verleugnung, Aktivismus, Zynismus, Aggression und Rückzug auf das Sachlich-Technische. Zu den positiven Bewältigungsstrategien zählt das Gespräch zwischen Ärzten und Pflegekräften über das Erleben und Verarbeiten des gemeinsamen Handelns. Gegenseitige menschliche Anteilnahme und Kommunikation, die nicht an der beruflichen Arbeitsteilung zerfällt, können die jeweilige individuelle Belastung mindern. Zur Bewältigung des Geschehens tragen sicherlich auch die eigene Reflexion sowie das Teamgespräch über den Tod und über die Achtung der Menschenwürde bei. Wichtig erscheint darüber hinaus auch eine Rückmeldung des Transplantationsteams an das Explantationsteam über den Verlauf der Transplantation. Sicherlich gibt es hier noch wei-

tere Möglichkeiten zu entdecken, wie man den vielfältigen psychischen Belastungen begegnen und sie mildern kann.

Im Hinblick auf die *Angehörigen* gilt es, deren extreme emotionale Verfassung zu beachten und aufzufangen. Zunächst geht es darum, ihnen den Tod ihres Angehörigen mitzuteilen und sie an das Totenbett zu geleiten. Man wird ihnen dort (noch einmal) das Phänomen des Hirntods erläutern. Und erst dann, wenn alle den Tod erlebt und begriffen haben, wird man das Gespräch über eine eventuelle Organspende eröffnen. Auch hierfür gibt es kein Patentrezept. Das Gespräch, zu dem auf Wunsch der Angehörigen weitere Bezugspersonen hinzugezogen werden können, eventuell der Hausarzt und ein Seelsorger, sollte in einem geeigneten Raum ohne Zeitdruck und Störung geführt werden. In diesem Gespräch sollten alle Bemühungen zur Lebensrettung des Verstorbenen geschildert werden, damit auch nicht im entferntesten der Eindruck entstehen kann, daß dieser zugunsten einer Organentnahme geopfert worden sei. Des weiteren sollte der ausschließlich altruistische Aspekt der Organspende deutlich gemacht werden. Lassen die Angehörigen im Gespräch eine ablehnende Haltung erkennen, ist diese sofort zu respektieren. Auf keinen Fall darf ihnen eine Entscheidung abgerungen werden, zu der sie sich um seelischer Vorbehalte willen nicht imstande sehen. Für die Entscheidung der Angehörigen ist auch eine besondere Zusage über den pietätvollen Umgang mit dem Leichnam und eine Aussage über das unveränderte postoperative Äußere wichtig, nämlich daß der Leichnam keine Spuren einer Entstellung aufweist. Auch religiöse Fragen können bei dem Gespräch eine Rolle spielen; hier können auf Wunsch der Klinikseelsorger oder der Gemeindepfarrer beistehen. Wenn die Angehörigen dies möchten, sollten sie, ohne Verletzung der Anonymität, nach einer gewissen Zeit über den Verlauf der Transplantation unterrichtet werden. Den Angehörigen muß schließlich die Gelegenheit gegeben werden, sich in einer möglichst privaten Atmosphäre von ihrem Verstorbenen zu verabschieden[11].

Theologisch-ethische Aspekte

Die theologisch-ethische Reflexion soll in diesem Bereich auf die Beantwortung der Frage hinführen, ob Organtransplantationen dem Wesen des Menschen gerecht werden oder ihm widersprechen. Ziel dieser Reflexion ist es, die Humanität zu schützen[12]. Vor der Beantwortung der ethisch bedeutsamen Einzelfragen scheint daher eine kurze Besinnung auf die alles bewegende Grundfrage „Was ist der Mensch?" geboten[13]. Denn zu Recht betont Karl Jaspers: „Das Bild vom Menschen, das wir für wahr halten, wird selbst ein Faktor unseres Lebens. Es entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit den Mitmenschen, über Lebensbestimmung und Wahl der Aufgaben."[14]

1. *Was ist der Mensch?*

Von jeher hat der Mensch versucht, die Verborgenheit seines Daseins aufzulichten. Schon die frühesten religiösen und philosophischen Zeugnisse kreisen um die Deutung des menschlichen Lebens. „Nosce te ipsum – erkenne dich selbst!" Mit diesen Worten charakterisiert Carl von Linné, der große Naturwissenschaftler, den „Homo sapiens", den er in seinem Werk „Systema naturae" (1735) an die Spitze aller Lebewesen stellt. Aber hat denn nicht der ungeheure Fortschritt der Neuzeit das Rätsel Mensch entziffert? Hierauf kann man mit der immer noch gültigen Feststellung Martin Heideggers antworten: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige... Aber keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen."[15] Und man muß Bert Brecht in gewisser Weise recht geben, wenn er feststellt: „Es weiß seit langer Zeit niemand mehr – was der Mensch ist." Denn in der Gegenwart gehen die Meinungen über das Wesen des Menschen weit auseinander, da es verschiedene einflußreiche Weltanschauungen gibt, die ein je eigenes Grundverständnis vom Menschen haben[16].

Auf die elementare Grundfrage „Was ist der Mensch?" antworten *Christen* mit der Bibel des Alten und Neuen Testamentes[17]: Der Mensch ist Gottes Geschöpf, als sein Ebenbild geschaffen, um in dieser Welt verantwortlich zu leben und in der Gemeinschaft mit den ihm verbundenen Menschen zu handeln. Dabei hat er sich dessen bewußt zu sein, daß sein Leben begrenzt ist, aber auf ein Ziel zuläuft, das der glaubende Mensch in der bergenden Liebe des barmherzigen Gottes vor sich sieht. Weil christliche Anthropologie den Menschen als Gottes Geschöpf begreift, ist die jedem Menschen entgegenzubringende Achtung insbesondere dann zu wahren, wenn er hilfsbedürftig ist, sich in Not befindet oder an das Ende seines Lebenswegs gelangt. Mit dem Tod setzt Gott, der das Leben geschaffen hat, unserem Leben Ende und Ziel. Indem der verstorbene Mensch bestattet wird, wird zurückgegeben, was Gott geschaffen hat. Im Glauben, daß Gott, der in so reicher Fülle Leben geschaffen hat, als der Schöpfer auch neu zu schaffen imstande ist, vertrauen Christen darauf, daß die verstorbenen Menschen nicht in ein dunkles Nichts fallen, sondern in Gottes Barmherzigkeit geborgen sind. Dieses biblisch begründete Verständnis vom Menschen gilt es im Blick zu halten, wenn im folgenden die konkreten ethischen Fragen der Organtransplantation erörtert werden.

2. *Organspende von Lebenden*

In der Regel werden heute Organe von Verstorbenen verwendet; dennoch hat die Transplantation von Organen lebender Spender noch gewisse Bedeutung, zum Beispiel bei Knochenmarks- oder Nierenspende innerhalb der Familie. Durch Übereinstimmung der Gewebeeigenschaften sind sehr gute Erfolgsaussichten ge-

geben. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Verletzung und Verstümmelung durch die Organentnahme sittlich vertretbar ist. Im Licht des oben skizzierten Menschenbilds kann man sagen, daß eine Organspende dann unzulässig ist, wenn dadurch der Spender in seiner Selbstverwirklichung geschädigt wird. Das ist dann der Fall, wenn der Spender durch den Eingriff den Tod findet oder schwere gesundheitliche Schäden erleidet. In anderen Fällen kann eine solche Organspende aus Nächstenliebe eine „Großtat der Mitmenschlichkeit" sein[18]. Ein solches „Werk der Übergebühr", beziehungsweise eine solch heroische Tat, kann aber niemandem abverlangt werden. Grundvoraussetzung muß die freie Entscheidung des Spenders sein. Ob eine solche zwischen nahen Familienmitgliedern gegeben ist, ist zu prüfen. Kann der Spender hier die Lage überhaupt objektiv beurteilen und wieweit ist er dem Druck anderer Familienmitglieder ausgesetzt?

3. *Organspende von Toten*

Stellt jemand sein Organ nach seinem Tod zur Verfügung, handelt es sich um eine *freie Schenkung*, die im Sinn der Mitmenschlichkeit schon in sich selbst sinnvoll ist. Eine solche Handlung kann dem Sterben eine tiefere Bedeutung geben und eine letzte Besiegelung des Willens darstellen, für andere zu leben und zu sterben[19]. Da für die Organentnahme von einem Verstorbenen die schlechthinnige Voraussetzung der Tod des Spenders ist, kommt der genauen Bestimmung des Todeseintritts eine wichtige Bedeutung zu. Denn einerseits muß ein Mensch, dem ein Organ entnommen werden soll, sicher tot sein, weil sonst die Entnahme einer Tötung gleichkäme; andererseits müssen die zu entnehmenden Organe noch überleben, weil sie sonst für eine Transplantation nicht mehr verwendbar sind. Nach allem, was wir heute wissen, darf angenommen werden, daß ein Mensch als ganzer tot ist, wenn der Gehirntod eingetreten ist[20]. Der *irreversible Funktionsausfall des Hirns* bewirkt nämlich, daß die Integration der leib-seelischen Einheit des Organismus aufhört und der Individualtod eintritt.

Dennoch ist es für manchen nicht leicht faßbar, daß, nachdem jahrhundertelang der Herztod als Ende des menschlichen Lebens angesehen wurde, nunmehr der Hirntod das entscheidende Kriterium sein soll. Und es ist kein Geringerer als Hans Jonas, der sich hier unter die Fragenden einreiht: Können wir sicher sein, „daß selbst ohne Gehirnfunktion der atmende Patient vollständig tot ist"? Und weiter fragt er: „Wer kann wissen, wenn jetzt das Seziermesser zu schneiden beginnt, ob nicht ein Schock, ein letztes Trauma einem nicht zerebralen, diffus ausgebreiteten Empfinden zugefügt wird, das noch leidensfähig ist und von uns selbst mit der organischen Funktion am Leben erhalten wird?"[21] In der gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland heißt es dazu:

„Der Hirntod bedeutet ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen. Mit dem Hirntod fehlt dem Menschen die unersetzbare und nicht wieder zu erlangende körperliche Grundlage für sein gei-

stiges Dasein in dieser Welt. Der unter allen Lebewesen einzigartige menschliche Geist ist körperlich ausschließlich an das Gehirn gebunden. Ein hirntoter Mensch kann nie mehr eine Beobachtung oder Wahrnehmung machen, verarbeiten und beantworten, nie mehr einen Gedanken fassen, verfolgen und äußern, nie mehr eine Gefühlsregung empfinden und zeigen, nie mehr irgend etwas entscheiden. 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." [22] – Aus ausdrücklich theologischer Perspektive heißt es dann in der Gemeinsamen Erklärung weiter: „Vom christlichen Verständnis des Todes und vom Glauben an die Auferstehung der Toten kann auch die Organspende von Toten gewürdigt werden. Daß das irdische Leben eines Menschen unumkehrbar zu Ende ist, wird mit der Feststellung des Hirntodes zweifelsfrei erwiesen. Eine Rückkehr zum Leben ist dann auch durch ärztliche Kunst nicht mehr möglich. Wenn die unaufhebbare Trennung vom irdischen Leben eingetreten ist, können funktionsfähige Organe dem Leib entnommen und anderen schwerkranken Menschen eingepflanzt werden, um deren Leben zu retten und ihnen zur Gesundung oder Verbesserung der Lebensqualität zu helfen." [23]

Auch die Organspende von Verstorbenen unterliegt der Freiwilligkeit. Sie bedarf der *Zustimmung* des Spenders zu seinen Lebzeiten, ansonsten der Angehörigen. Gegen den Willen des Verstorbenen oder seiner Angehörigen können Leichenteile nur entnommen werden, wenn dies zur Rettung oder Heilung eines Menschen zwingend geboten erscheint. Im Bereich des Rechts spricht man hier von einem *rechtfertigenden Notstand* [24]. Dieser setzt allerdings voraus, daß die Organentnahme aus dem Leichnam das einzige Mittel ist, um den lebensbedrohenden Zustand des Empfängers mit großer Wahrscheinlichkeit zu beseitigen. Dabei darf keine andere gleichwertige, erfolgversprechende Rettungsmöglichkeit für den Empfänger bestehen. Auch von ethischer Seite läßt sich ein solches Vorgehen rechtfertigen. Insofern der Leichnam in der Erde zerfällt oder vielleicht verbrannt wird, ist die Rettung oder Heilung eines Menschen ein höherwertiges Gut als der Wille des Verstorbenen oder seiner Angehörigen auf die Bestattung eines unversehrten Leichnams. Freilich muß dieser Fall des rechtfertigenden Notstands immer ein Ausnahmefall bleiben.

4. *Ungeklärte Fragen*

Im Zusammenhang mit der Organtransplantation stellen sich noch eine Reihe von Fragen, die hier aus Raumgründen nicht behandelt werden können. Ich möchte von den bisher nicht erörterten Fragen aber wenigstens noch eine thematisieren.

Noch nicht ausdiskutiert zu sein scheint mir die Frage nach der Berechtigung der Transplantationsmedizin als einer aufwendigen Spitzentechnologie angesichts von *begrenzten Mitteln* [25]. Jürgen Dahl hat dies in seinem ebenso scharfsinnigen wie kritischen Essay: „Hat der Schwarze Kutscher recht?" [26] eindringlich dargestellt. Er zitiert den Chef der Düsseldorfer chirurgischen Universitätskli-

nik, der die Gründe nennt, weshalb in seiner Klinik bislang keine Herztransplantationen durchgeführt wurden, wie folgt:

Bei einer solchen Operation müsse der Arzt sich fragen lassen, ob der große „Einsatz von Personal, Material und Geld zu verantworten sei, wenn dem Prestige zuliebe, auch einmal ein Herz verpflanzt zu haben, mehrere auf der Warteliste stehende Patienten nicht operiert werden können, obgleich ihre Aussichten bei geringem Einsatz besser sind". Der spektakuläre und vorzeigbare Erfolg, so Dahl, könne mit einem Versäumnis an anderer Stelle erkauft sein. Der Wille zu heilender Tat, der Vorsatz fachlicher Karriere, ärztliche Hilfsbereitschaft und medizinischer Forschergeist müßten in ihren Verflechtungen immer undurchsichtig bleiben. Und eines Tages lasse sich die Hochleistungsmedizin nicht mehr bezahlen. Wer die Aus- und Einpflanzung von Organen propagiere und die Spendebereitschaft zu erhöhen trachte, wer die Sozialpflichtigkeit des Leichnams zum Gesetz erheben wolle, der müsse Finanzierungspläne vorlegen, die notwendigen Verzichte an anderer Stelle einfordern oder erklären, wie sich sonst die „Transplantationsflut" bewältigen lasse. Ebensowenig gelöst sieht Dahl die Frage nach der gerechten Verteilung der sich bietenden Möglichkeiten, nach der richtigen Auswahl der zu Begünstigenden. Die Krankenkassenbeiträge aller Mitglieder der Solidargemeinschaft ermöglichten den Aufschwung der Transplantationsmedizin. Doch wenn diese ihren Höhepunkt erreicht habe und unbezahlbar werde, schlage die Stunde der Vermögenden. Neu und unerhört sei der Umstand, „daß durch die Transplantationschirurgie der Körper des Menschen zum Wertgegenstand" werde – „nicht als lebender Pförtner oder Lehrer, sondern in der schlichten materiellen Form des wenigstens teilweise noch funktionsfähigen Organismus". Die Gefahr der Kommerzialisierung drohe nun auch hier. Es könne noch keineswegs als ausgemacht gelten, was schwerer wiege: „Die geretteten Jahre der Operierten, oder die Summe dessen, was die Verdinglichung des menschlichen Leibes an Niederträchtigem und Anrüchigem, an Schäbigkeit und Unlauterkeit nach sich ziehen wird."

Die Kritik von Dahl ist durchaus ernst zu nehmen. Eine Antwort könnte vielleicht in die Richtung gehen, daß man auch bedenken muß, daß eine Organtransplantation oft die letzte Möglichkeit ist, Menschenleben zu retten und Lebensqualität zurückzugewinnen. Dieser Faktor ist natürlich schwer in eine Kosten-Nutzen-Analyse einzubringen. Aber inzwischen stellen doch einige Transplantationen, zum Beispiel die der Niere, im Vergleich zu einer Langzeittherapie die kostengünstigere Lösung dar.

5. *Tod und Auferstehung in christlicher Sicht*

Die Antwort auf die wiederholt gestellte Frage nach dem Zusammenhang von Auferstehung und Unversehrtheit des Leibes verlangt eine kurze Reflexion über das Geschehen von Tod und Auferstehung[27]. Im dritten Glaubensartikel be-

kennt sich die Kirche zur „Auferstehung der Toten". Die älteste Formulierung dieses Bekenntnissatzes lautete: „Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches." Welches Licht fällt vom Glaubensbekenntnis zur Auferstehung des Fleisches bzw. der Toten auf das christliche Verständnis des Todes?

Die Medizin sagt uns nach ihrem gegenwärtigen Forschungsstand, daß der Hirntod als irreversibles Ende des menschlich-personalen Lebens angesehen werden kann. Theologisch bedeutet diese Erkenntnis, daß der Tod auf unterschiedliche Weise die wesenhafte Zweieinheit von Leib und Seele betrifft, aus welcher der Mensch besteht. Im Tod stirbt nicht nur der Leib des Menschen, sondern der Mensch. Der Tod ist das Ende des Pilgerstands des ganzen Menschen. Den Tod ganz ernst nehmen heißt aber nicht, daß Leib und Seele genau in der gleichen Weise vom Tod betroffen sein müßten. Der Leib zerfällt und wird wieder zu Staub, von dem der Mensch nach dem biblischen Schöpfungsbericht genommen ist (vgl. Gen 3, 19). Aber auch die Seele des Menschen, die Beziehungsfähigkeit und Geöffnetheit des menschlichen Geistes auf das Absolute hin – personal gesprochen: auf Gott hin – wird vom Tod zutiefst berührt. Denn der Tod ist das Ende des irdischen Lebens, des Pilgerstands, und deshalb auch das Ende der Entscheidungssituation des Menschen: „Es kommt die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann" (Joh 9, 4).

Für den christlichen Glauben führt der Tod nicht ins Nichts hinein oder in eine häufige Wiederholung von Wiederverkörperungen der Seele, sondern wir können aus der Offenbarung sein Ziel angeben. Nach dem Abschiedsgebet Jesu heißt dieses Ziel: Dort sein, wo Jesus ist (vgl. Joh 17, 24). Die himmlische Herrlichkeit, in die Jesus uns durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt vorangegangen ist, ist auch unsere endgültige Heimat. Auf dieses Ziel müssen wir uns bereits in diesem Leben vorbereiten. Damit der Tod nicht völlig unverhofft über uns kommt, sollen wir jetzt schon leben „als Menschen, die vom Tod zum Leben gekommen sind" (Röm 6, 13). Dieser Übergang vom Tod zum Leben hat sich sakramental in der Taufe ereignet, in der wir dem Tod und der Auferstehung Jesu gleichgestaltet worden sind. Dann ist die beste Vorbereitung auf den eigenen Tod ein Leben in entschiedenem Anschluß an Jesus Christus, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist (Joh 14, 6).

„Wie der Übergang aus diesem Leben in Gottes Ewigkeit erfolgt, wissen wir letztlich nicht. Die Sterbeforschung gibt uns zwar wichtige Einblicke in den gesamtmenschlichen Prozeß des Sterbens; doch der Zustand des Todes ist davon zu unterscheiden. Die Toten gehören einer anderen Ordnung an als die Lebenden."[28] Der Glaube sagt uns, daß der Tod den Menschen nicht von Gott wegreißt, denn Gott ist „kein Gott von Toten, sondern von Lebenden; denn für ihn sind alle lebendig" (Luk 20, 38). Das hat Gott bestätigt im großen Zeichen der Auferweckung Jesu von den Toten. Der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Toten ist das sichere Fundament unseres Glaubens an die Auferstehung der

Toten. Besonders wichtig sind hier die klaren Aussagen des Apostels Paulus: „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8, 11). Von einem anderen Ausgangspunkt kommt Paulus zu demselben Ergebnis: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden... dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos... und ihr seid noch immer in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen" (1 Kor 15, 13 f.; 17–20).

Das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten meint nicht das Fortleben der vom menschlichen Leib getrennten Seele. Das Apostolische Glaubensbekenntnis spricht von der „Auferstehung des Fleisches". Auferstehung bedeutet Verwandlung. Im Augenblick der Auferstehung wird unsere Leiblichkeit gänzlich neu. Auch hier gibt Paulus uns wichtige Hinweise: „Nun könnte einer fragen: Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben? Was für eine törichte Frage! Auch das, was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird; es ist nur ein nacktes Samenkorn, zum Beispiel ein Weizenkorn oder ein anderes. Gott gibt ihm die Gestalt, die er vorgesehen hat, jedem Samen eine andere" (1 Kor 15, 35–38). Die jenseitige Vollendung knüpft zwar an der irdischen Wirklichkeit an, ist aber ungeahnte Neuheit, für die wir nie die angemessenen Worte finden können, um diese Verwandlung auszudrücken: „So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auferweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es auch einen überirdischen" (1 Kor 15, 42 ff.). Leibliche Auferstehung bedeutet für Paulus „Geistleib" (soma pneumatikon). Diese künftige Wirklichkeit können wir uns nicht ausmalen. Sie ist nicht einfachhin die Fortsetzung unseres irdischen Leibes, sondern eine unaussprechliche Wirklichkeit, die die irdische Leiblichkeit in eine neue Dimension überführt. Auch darauf weist Paulus hin: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche" (1 Kor 15, 50). So tief auch die Verwandlung gehen mag, es handelt sich nicht um einen totalen Bruch zwischen irdischem Leben und jenseitiger Vollendung in der Auferstehung der Toten, sondern um die Verwandlung unseres jetzigen Lebens: „Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit" (1 Kor 15, 53)[29].

In diesem Kontext eines theologischen Verständnisses des Todes und der Auf-

erstehung der Toten steht auch die Organspende von Toten. Für den Glauben an die Auferstehung des Fleisches beziehungsweise der Toten ist nicht die leibliche Unversehrtheit des Leichnams entscheidend. Das Verwesliche, was gesät wird, ist der irdische Leib als Realsymbol der ganzen Person mit ihrer Lebensgeschichte. Diese komplexe verwesliche Wirklichkeit, in der die Geistseele eine singuläre Stellung einnimmt, wird verwandelt in die Neuheit des „Geistleibes". Von daher ist es verständlich und zutiefst human, daß der Leichnam mit aller Pietät und Würde behandelt und bestattet wird. Die Beerdigungsliturgie weist auf diese dem Leichnam geschuldete Pietät hin: „Dein Leib war Gottes Tempel. Der Herr schenke dir ewige Freude." Aber einzelne Organe können ihren Spender überdauern; sie sind nicht der Mensch selbst.

Im Glauben an die Auferstehung der Toten kann der Christ also ohne Bedenken seine Organe spenden, wenn die medizinischen Voraussetzungen zu einer Organentnahme gegeben sind. Die Auferweckung des Fleisches, beziehungsweise der Toten, ist Tat und Wunder Gottes. Sie setzt nicht das Vorhandensein eines materiellen Substrats (Leib oder Asche) voraus; Gott braucht kein menschliches Material. Grund für die Auferweckung der Toten ist die Treue Gottes und nicht der unversehrte Leichnam[30].

Zusammenfassung und Weiterführung

1. Die Transplantationsmedizin bietet vielen kranken Menschen lebensrettende Hilfe oder Linderung bei schweren Leiden. Sie verdient daher Unterstützung und Förderung durch die Gesellschaft.

2. Organtransplantationen stellen für alle Beteiligten (Spender, Empfänger, ärztliches und pflegerisches Personal) ein komplexes Geschehen mit einer hohen psychischen Belastung dar. Um diese Belastung einigermaßen erträglich zu gestalten, werden von allen Beteiligten unter anderem durchsichtige Verhältnisse, gegenseitiges Vertrauen und Ernstnehmen verlangt. Daneben sind spezifische Strategien zum Abbau der psychischen Belastungen erforderlich.

3. Die Gefahren und der Aufwand der Transplantationsmedizin erfordern in jedem Fall eine strenge Indikation. Für eine Organtransplantation kommen in Frage Patienten mit einer lebensbedrohenden Krankheit, die durch andere Heilmaßnahmen nicht behoben werden kann; zudem muß es sich für den Patienten um eine Verbesserung der Lebensbedingungen auf geraume Zeit hin handeln, und schließlich muß er den Belastungen des Eingriffs gewachsen sein. Stehen mehrere Patienten auf der Warteliste, ist nach folgenden Vorzugsregeln vorzugehen: Dringlichkeit, Erfolgsaussicht und Wartezeit. Niemals dürfen bei der Auswahl die Kategorien lebenswert und lebensunwert ins Spiel kommen.

4. Die immer erforderliche freie Einwilligung des lebenden Spenders verlangt

dessen uneingeschränkte Fähigkeit, die Tragweite des Eingriffs zu erkennen und den Willen danach zu bestimmen.

5. Der Verkauf von Organen um des Gewinns willen ist ein Verstoß gegen die Würde des Menschen. Hier instrumentalisiert der Mensch sich selbst; das heißt nach Immanuel Kant, sein Leib wird nur noch als Mittel und nicht auch als Zweck betrachtet. Ein noch so guter Zweck heiligt aber niemals die Mittel. Es ist auch zu fragen, ob beim Organhandel Freiwilligkeit vorliegt oder der Spender nicht doch unter (finanziellem) Druck steht und dabei die möglichen Spätfolgen nicht bedenkt. Im Fall des Organhandels erfolgt die Verteilung der Organe auch nicht mehr nach medizinischen, sondern nach finanziellen Kriterien. Reiche können sich Gesundheit kaufen, Arme müssen sterben. Arme und Mittellose würden schließlich auch dazu verführt, durch den Verkauf ihrer Organe ihre Gesundheit aufs Spiel zu setzen.

6. Die Organentnahme beim Toten bedarf der Einwilligung des Spenders zu Lebzeiten oder nach dessen Tod durch die Angehörigen, die das postmortale Persönlichkeitsrecht des Verstorbenen wahrnehmen. Der sogenannte rechtfertigende Notstand muß Ausnahme bleiben.

7. Der Tod des Spenders (Tod des Gesamthirns) muß zweifelsfrei feststehen. Vom ethischen Standpunkt aus kann es im Einzelfall legitim sein, Atmung und Kreislauf weiter aufrechtzuerhalten, auch wenn dies einzig zum Zweck erfolgt, wichtige Organe über den Tod des Patienten hinaus transplantationsfähig zu erhalten.

8. Die Pietät gegenüber dem Verstorbenen, die sich in einem würdigen Umgang mit dem Leichnam und einer würdigen Bestattung zeigt, muß geachtet werden. Auch darf der Arzt den potentiellen Spender zu keiner Zeit als Objekt einer Transplantation sehen, sondern immer als Subjekt mit Recht auf Leben und ärztliche Hilfe. Wert und Würde der menschlichen Person dürfen nicht aus den Augen verloren werden.

9. Ihre ethische Rechtfertigung erhält die Organtransplantation aus der Lebensrettung eines anderen Menschen bzw. aus der Linderung von Leid und der Verbesserung von Lebensqualität. Hierbei ist davon auszugehen, daß der Körper des Menschen Gabe des Schöpfers ist (Röm 12, 1ff.; 1 Kor 6, 19f.); er ist nicht Selbstzweck, sondern Instrument des Dienstes und der Kommunikation mit anderen.

10. Das Gebot der Nächstenliebe kann (unter anderem) seinen Ausdruck darin finden, erforderlichenfalls Organe für eine Organtransplantation zur Verfügung zu stellen. Man muß aber auch die Entscheidung derer respektieren, die sich für eine solche „Großtat der Mitmenschlichkeit" nicht zur Verfügung stellen.

ANMERKUNGEN

[1] Frankfurt 1989, 40f. Vgl. auch Organspende. Kritische Ansichten zur Transplantationsmedizin, hrsg. v. R. Greinert, G. Wuttke (Göttingen 1991).
[2] Ich folge hier im wesentlichen H. Smit, Emotionen, Ängste, Hoffnungen. Probleme der Organspende, in: Dt. Krankenpflege-Zschr. 41 (1988) 483–485, u. M. Roes, S. Niemeyer, Organentnahme – Tabuthema? Symposium der Dt. Ges. f. Fachkrankenpflege (DFG) am 14. 11. 1987 in Berlin, ebd. 533–535. Vgl. auch Th. v. Uexküll, Psychosomatische Medizin (München [4]1990) 1177–1198.
[3] Vgl. H. Grewel, Sind die anderen schuld, wenn ich sterben muß?, in: ders., Recht auf Leben. Dringende Fragen christlicher Ethik (Göttingen 1990) 178.
[4] Den Fall schildert H. Smit (Anm. 2) 484.
[5] Vgl. F. J. Illhardt, Medizinische Ethik (Berlin 1985) 66f.
[6] Vgl. ebd. 67.
[7] Vgl. H. Smit; M. Roes, S. Niemeyer (Anm. 2).
[8] Vgl. H. Piechowiak, Eingriffe in menschliches Leben (Frankfurt 1987) 170f.
[9] Organtransplantationen. Erklärung der Dt. Bischofskonferenz und des Rates der Ev. Kirche in Deutschland (Bonn, Hannover 1990) 9.
[10] Vgl. A. Lüers-Wegstreiter, Heilen als Belastung. Psychologische Probleme bei Knochenmarktransplantationen, in: Ethische Probleme der modernen Medizin, hrsg. v. H. Piechowiak (Mainz 1985) 95–104.
[11] Vgl. H. Smit (Anm. 2) 484f. und gem. Erkl. (Anm. 9) 24f.
[12] Zu den theologisch-ethischen Aspekten vgl. v. a. die gem. Erkl. (Anm. 9), auch M. Honecker, Art. Organtransplantation. 2. Ethik, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht (Freiburg 1989) 762–767 (Lit.), K. Demmer, Leben in Menschenhand (Freiburg i. Ue. 1987) 128–133; A. Elsässer, Organspende – selbstverständliche Christenpflicht?, in: ThPQ 128 (1980) 231–245; zur Organtransplantation aus philosophischer Sicht vgl. den sehr lesenswerten Aufsatz von R. Löw, Die moralische Dimension von Organtransplantationen, in: Scheidewege 17 (1987/88) 16–48.
[13] Vgl. G. Kraus, Blickpunkt Mensch (München 1983).
[14] K. Jaspers, Der philosophische Glaube (München 1974) 50.
[15] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt 1973) 203.
[16] Vgl. G. Kraus (Anm. 13) 13.
[17] Vgl. D. E. Lohse, Ethische Fragen der Organtransplantation (unveröffentl. Ms) 2.
[18] Vgl. C. M. Genewein, P. Sporken, Menschlich pflegen (Düsseldorf 1981) 241.
[19] Vgl. ebd. 242f.
[20] Vgl. dazu J. Reiter, Der Tod des Menschen. Zu einem Papier des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer über „Kriterien des Hirntodes", in dieser Zschr. 201 (1983) 61f.
[21] H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik (Frankfurt 1985) 222.
[22] Gem. Erkl. (Anm. 9) 18. [23] Ebd. 23.
[24] Vgl. dazu etwa nur A. Laufs, Rechtsfragen der Organtransplantation, in: Rechtliche Fragen der Organtransplantation, hrsg. v. H.-D. Hiersche, G. Hirsch, T. G. Baumann (Berlin 1988) 57–74.
[25] Vgl. A. Laufs, ebd. 60. [26] In: Scheidewege 16 (1986/87) 168–186.
[27] Ich folge hier im wesentlichen der gem. Erkl. (Anm. 9) 21–23 und M. Figura, Zum christlichen Verständnis des Todes und der Auferstehung der Toten (unveröffentl. Ms.).
[28] Gem. Erkl. (Anm. 9) 22. [29] Vgl. ebd. 23.
[30] Vgl. M. Honecker, Freiheit, den Tod wahrzunehmen. Theologische Gedanken aus Anlaß der Organtransplantationen, in: ders., Aspekte und Probleme der Organverpflanzung (Neukirchen 1973) 200.

Kurt Koch

Tragik oder Befreiung der Reformation?

Unzeitgemäße Überlegungen aus ökumenischer Sicht

In früheren Zeiten waren die reformatorischen Kirchen von einer überbordenden Reformationseuphorie getragen, die zumeist an den Reformationsfesten ans Tageslicht trat. An diesen pflegten reformierte Christen nicht selten auf die Reformation als auf das Ereignis der Überwindung der mittelalterlichen Papstkirche zurückzublicken, das sie in der elementaren Wiederentdeckung des Evangeliums von der souveränen Gnade Gottes und der freien Unmittelbarkeit des Glaubens begründet betrachteten. Insofern dienten die Reformationsfeste in der Vergangenheit vor allem der Garantierung der eigenen konfessionellen Identität sowie der konfessionalistischen Selbstabgrenzung. Heute jedoch vermag eine solche ungebrochene und unproblematische Verherrlichung der Reformation keineswegs mehr einer differenzierten reformierten Identität zu entsprechen, und zwar vor allem deshalb nicht, weil die ökumenische Sensibilität, die in den letzten Jahrzehnten trotz aller ökumenischen Resignation und Stagnation gewachsen ist, auch die Schattenseiten der Reformation hat wahrnehmen lassen, die mit ihren Lichtseiten unentwirrbar verbunden waren und bis heute sind. In dieser historischen Relativierung erscheint das Ereignis der Reformation nicht nur als evangelische Befreiung der europäischen Christenheit, sondern auch als geschichtswirksame Tragik in der europäischen Christentumsgeschichte.

Dieser ökumenischen Sensibilität dürfte es zuzuschreiben sein, daß an der Reformationfeier ein katholischer Theologe eingeladen wurde, aus seiner Sicht über die Reformation zu sprechen[1]. Mit dieser Geste wird nicht nur dem ökumenischen Ernstfall entsprochen. Dieser liegt in der fundamentalen Lebensregel, daß dort, wo eine Konfession leidet, alle anderen mitleiden, genauso wie dort, wo eine Konfession sich freut, sich alle anderen mitfreuen. Mit dieser Geste ist vielmehr auch die offensichtliche Erwartung verbunden, das Ereignis der Reformation einmal mit anderen, genauerhin katholischen Augen wahrzunehmen, und zwar in der Überzeugung, aus dieser Warte etwas zu sehen zu bekommen, was ansonsten gerne verborgen zu bleiben pflegt. Wie aber wird ein katholischer Theologe die Reformation betrachten? Auf jeden Fall dürfte er seiner Rolle nicht gerecht werden, wenn er nicht zunächst über die Tragik der Reformation sprechen würde, um sich dann allerdings auch am Segen zu erfreuen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat.

Tragik der Reformation

Blickt man aus heutiger Sicht auf die Reformation und vor allem auf ihre Fernwirkungen zurück, kommt man nicht darum herum, von einer großen Tragik zu sprechen, und hat man zunächst Anlaß zu einer großen Portion Trauer und zu einem ehrlichen und wechselseitigen Schuldbekenntnis. Denn Schuld war zweifellos auf beiden Seiten des damaligen kirchlichen Konflikts vorhanden. Daß auf der einen Seite Luther mit seinem notwendigen Reformanliegen und seiner dringenden Appellation an ein Konzil in Rom auf taube Ohren stieß, daß auf der anderen Seite dann aber, als – freilich arg spät – Rom einzulenken gedachte, Luther und seine Anhänger nicht mehr wollten: Diese geschichtlichen Ereignisse sind mit so viel Tragik, allzu menschlichem Versagen und menschlicher Schuld verbunden, daß die allererste Reaktion auf sie nur in einem gemeinsamen und deshalb ökumenischen Schuldbekenntnis liegen kann.

Dieses Schuldbekenntnis, das aller geschichtlichen Erfahrung nach die eigentliche „Gebärmutter" aller wahrhaften Ökumene darstellt, wäre freilich völlig verfehlt, würde man aus ihm folgern, das Reformanliegen Luthers und der anderen Reformatoren wäre nicht notwendig und heilsam gewesen. Es verhält sich vielmehr umgekehrt. Es war in Anbetracht der argen Mißstände in der damaligen Kirche nur allzu Not-wendend. Am Vorabend der Reformation war die damalige römische Kirche zu sehr von tiefgreifenden Unbußfertigkeiten und Verfälschungen des christlichen Evangeliums verzerrt, als daß sich nicht innerhalb der römischen Kirche selber eine breite Reformbewegung entwickeln konnte und mußte, die auch nach der Reformation in der römisch-katholischen Kirche lebendig geblieben ist. So war, um nur ein Beispiel herauszugreifen, der Hadamarer Pfarrer und Humanist Gerhard Lorich im 16. Jahrhundert der berechtigten Überzeugung, daß eine höchst notwendige katholische *Reform* die protestantische *Reformation* hätte überflüssig machen können, und daß diese katholische Kirchenreform mit der Reform des Papst- und Bischofsamts und der geistlichen Erneuerung seiner Träger hätte beginnen müssen[2]. Da diese innerkirchliche Reformbewegung zudem von allem Anfang an mit der Konzilsidee verknüpft gewesen ist, hat Albert Brandenburg rückblickend mit Recht sagen können, Luther habe erst – und endlich! – „sein Konzil gefunden"[3] mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn ohne jeden Zweifel stellt dieses Konzil das schönste Zeugnis der Reformwilligkeit und der Reformfähigkeit auch und gerade der römisch-katholischen Kirche dar.

1. *Gelingen oder Scheitern der Reformation?*

Im Kontext dieser damals breiten Reformbewegung innerhalb der katholischen Kirche lag das wohl entscheidenste und letztlich eine Anliegen der Reformatoren in einer durchgreifenden Reform der ganzen Kirche und gerade nicht in

der Reformation im Sinn der mit ihr schließlich zerbrochenen Einheit der Kirche und des Entstehens von neuen reformatorischen Kirchen. Ihnen ging es um eine umfassende *Erneuerung* der *ganzen* Kirche und gerade nicht um die *Entstehung* von *neuen* Kirchen. Nicht nur begann ihre Reformarbeit nicht am Nullpunkt, sondern sie wollten auch keineswegs die Trennung von der Kirche vollziehen. Sie wollten vielmehr die ganze Kirche von ihren gefährlichen Verfälschungen trennen. Es war deshalb nur konsequent, daß sich beispielsweise Luther energisch dagegen verwahrt hat, daß sich seine Anhänger nach seinem Namen nennen, und er hat sie mit der sarkastischen Frage konfrontiert, ob *er* denn für sie ans Kreuz gegangen sei.

Die geschichtliche Entwicklung hat aber die wahren Intentionen der Reformatoren Lügen gestraft, insofern letztlich etwas völlig anderes eingetreten ist, als die Reformatoren gewollt hatten. Von daher muß man in der fatalerweise eingetretenen Kirchenspaltung und im Entstehen besonderer evangelischer und reformierter Kirchen nicht nur das katastrophale Versagen der damaligen römischen Kirche erblicken, sondern auch und vor allem das Scheitern der Reformation selbst und auf keinen Fall ihr Gelingen. Dieses Urteil drängt sich jedenfalls dem evangelischen Theologen und engagierten Ökumeniker Wolfhart Pannenberg unumgänglich auf: Den Reformatoren lag nichts ferner „als die Abtrennung evangelischer Sonderkirchen von der einen katholischen Kirche. Das Entstehen eines besonderen evangelischen Kirchentums war eine Notlösung; denn das ursprüngliche Ziel der Reformation war die Reform der ganzen Kirche. Daran gemessen bringt die Entstehung besonderer evangelischer und reformierter Kirchen nicht das Gelingen, sondern das Scheitern der Reformation zum Ausdruck."[4]

Das wirkliche Gelingen der Reformation wird man von daher allererst in der Überwindung der ererbten Spaltungen in einer erneuerten ökumenischen Kirche aller Christen als erreicht betrachten können. Deshalb wird man auch und gerade als Katholik der weiteren Überzeugung Pannenbergs nur beherzt zustimmen, daß die Reformation im 16. Jahrhundert zumindest unvollendet geblieben ist und daß sie so lange unvollendet bleiben muß, „bis die Einheit einer aus dem Evangelium von Jesus Christus erneuerten wahrhaft katholischen Kirche wiederhergestellt sein wird"[5]. Insofern geht es bei der ökumenischen Bewegung der Gegenwart um das – freilich arg verspätete – Gelingen der Reformation selbst und um die Vollendung des Werks der Reformatoren. Müßte diese Einsicht die Protestanten nicht dazu motivieren, sich als Protagonisten der ökumenischen Bewegung zu verstehen und zu bewähren, bei der doch gleichsam ihre ureigene Sache auf dem Spiel steht, so daß sie im Blick auf die ökumenische Bewegung eigentlich zu bekennen hätten: „Nostra res agitur"? Selbstverständlich können und dürfen dabei auch die Katholiken nicht zurückbleiben, sondern sie haben vielmehr die große Schuld ihrer vorreformatorischen Vorfahren an der Kirchenspal-

tung selbstkritisch und öffentlich einzugestehen und entschiedene Wege der Versöhnung zu suchen und zu gehen.

2. *Weltlosigkeit des Christentums aufgrund der Reformation*

Nimmt man dieses geschichtstheologisch unumgängliche Urteil über die Reformation und Kirchenspaltung wahr und ernst, läßt sich das Reformationsfest gewiß nicht mehr in konfessionalistischer und schon gar nicht mehr in antikonfessioneller Engstirnigkeit, sondern nur noch in ökumenischer Offenheit begehen. Nur auf diesem Wege vermag der Reformationstag eine elementare ökumenische Beunruhigung, und zwar sowohl für Katholiken wie für Protestanten, zu bewirken. Dies gilt zumal im Blick auf eine weitere Tragik, die mit der Reformation unentwirrbar verbunden ist und die die christlichen Konfessionen schicksalhaft zusammenschließt. Diese Tragik tritt dann unerbittlich vor Augen, sobald man die historische Diagnose nicht scheut, daß die in der neuzeitlichen Gesellschaft dominant gewordene Privatisierung und damit Weltlosigkeit des christlichen Glaubens zu den zwar ungewollten, aber fatalen Folgewirkungen der abendländischen Kirchenspaltung gehören, die man eben aus diesem Grund als die größte Katastrophe der abendländischen Kirchengeschichte einschätzen muß[6].

Es macht dabei wiederum das große Verdienst von Wolfhart Pannenberg aus, stets auf der geschichtstheologischen Feststellung insistiert zu haben, daß der neuzeitliche Prozeß der Privatisierung des Christentums, genauerhin der Prozeß der Entkleidung der christlichen Kirche von ihrer systematischen Bedeutung für den gesellschaftlichen Frieden im Sinn der Grundlegung, Erhaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Lebensordnung und der Erklärung des christlichen Glaubens zur Privatsache, gleichsam zum persönlichen Geschmack des einzelnen Menschen, vom europäischen Christentum selber verschuldet worden ist. Denn die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt zunächst von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen und letztlich vom Christentum selbst muß verstanden werden als Ergebnis und Erschöpfungsende der Kirchenspaltung und der anschließenden Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Denn in deren tragischer Folge war das Christentum historisch nur noch greifbar in der Gestalt der verschiedenen Konfessionen, die sich einander bis aufs Blut bekämpften. Diese geschichtliche Konstellation mußte zur unvermeidlichen Konsequenz haben, daß der konfessionelle Friede um den für den christlichen Glauben teuren Preis zu erkaufen war, daß von den konfessionellen Differenzen und, in Fernwirkung, vom Christentum überhaupt abgesehen wurde und werden mußte, um dem gesellschaftlichen Frieden eine neue Basis geben zu können. Und diese Ausklammerung der konfessionell strittigen Religionsfragen bei der Neubegründung des gesellschaftlichen Lebens ist schließlich zur historischen Legitimation für die religiöse Neutralität der modernen Staaten geworden.

Diesen für das Christentum katastrophalen geschichtlichen Vorgang hat Pan-

nenberg mit Recht dahingehend charakterisiert: „Wo die Säkularisierung der Neuzeit die Form einer Entfremdung vom Christentum angenommen hat, da ist das nicht als ein äußerliches Schicksal über die Kirchen gekommen, sondern als die Folgen ihrer eigenen Sünden gegen die Einheit, als Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der unentschiedenen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Menschen in konfessionell gemischten Territorien gar keine andere Wahl ließen, als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen."[7] Die christlichen Kirchen und die ökumenische Bewegung sind von daher auch heute gut beraten, wenn sie die Tatsache stets in ihrem historischen Gedächtnis aufbewahrt halten, daß die neuzeitliche Entwicklung der Erklärung des christlichen Glaubens zur Privatsache des einzelnen Menschen und deshalb auch der weitgehenden Weltlosigkeit der christlichen Kirchen in einer ungemein tragischen Weise vom Christentum selber verschuldet worden ist, daß es sich also – gemäß der präzisen Diagnose von Johann B. Metz – um eine „sozusagen ‚hausgemachte' Privatisierung des Christentums" handelt[8].

3. *Sein oder Nichtsein der christlichen Kirche*

Wenn sich die christlichen Kirchen von der sensiblen Wahrnehmung dieser geschichtlichen Entwicklungen her zur entschiedenen Buße rufen lassen, kann vollends deutlich werden, was mit der fortbestehenden Kirchenspaltung auf dem Spiel steht, und zwar nicht nur für die gegenwärtigen Gesellschaften, sondern auch und gerade für das Christentum und seine eigene Glaubwürdigkeit und damit sein Sein oder Nichtsein überhaupt. Denn der christliche Glaube kennt nur die Einheit der Kirche, nicht hingegen ihre Trennung, weshalb Christen im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubenssymbol „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" bekennen. Von daher muß die Spaltung und Trennung dieser einen Kirche Jesu Christi als die tödliche Krankheit des gegenwärtigen Christentums diagnostiziert werden. Wenn nämlich Jesus Christus der eine Herr seiner Kirche ist, das eine Fundament und die eine Mitte, die alle Christen eint und zu einer verpflichteten Gemeinschaft führt, dann können und dürfen sich Christen mit der Spaltung der einen Kirche Jesu Christi niemals selbstzufrieden abfinden und diese tödliche Krankheit zu einer bloß harmlosen „Grippe" bagatellisieren. Die Spaltung der einen Kirche Jesu Christi ist vielmehr ein fundamentales Ärgernis vor der Welt und angesichts des Herzensanliegens Jesu, „daß alle eins seien" (Joh 17, 21), schlechthin ein Skandal. Mit Recht hat deshalb das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über den Ökumenismus von der weiterbestehenden Kirchenspaltung gesagt, sie widerspreche „ganz offenbar" dem Willen Christi: „Sie ist ein Ägernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen."[9]

Dieses Urteil gilt zumal, wenn man die göttliche Sendung der christlichen Kir-

che in der Welt ernst nimmt. Sie ist von Gott her dazu bestimmt, mitten in der heutigen, von Spaltungen, Feindschaften und unversöhnten Interessengegensätzen so sehr zerissenen Welt als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen untereinander, ja für die Einheit der ganzen Schöpfung zu leben und zu wirken. Im Blick auf diese dringend notwendige wie großartige Weltsendung des Christentums muß aber seine eigene Zerstrittenheit zum fundamentalen Ärgernis werden: Wie sollen denn die christlichen Kirchen Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen für die heutige Welt sein können, wenn sie vor derselben Welt weithin nichts anderes bieten als das peinliche Schauspiel ihrer eigenen Gespaltenheit? Und dementieren die christlichen Kirchen nicht selber durch ihre sichtbare Gestalt ihr eigenes Glaubensbekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche?

Gemäß der ökumenisch gemeinsamen Überzeugung des Weltrats der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils steht und fällt deshalb mit der weiterbestehenden Kirchenspaltung die Glaubwürdigkeit der Sendung des Christentums in der heutigen Welt und damit zugleich sein Sein oder Nichtsein überhaupt. Von daher müssen die Reformation und die aus ihr hervorgegangene Kirchenspaltung nicht nur als die weitreichendste Katastrophe der Christentumsgeschichte Europas beurteilt, sondern theologisch noch viel radikaler als strukturelle Sünde und als bis in die konfessionskirchlichen Strukturen hinein institutionalisierte Häresie diagnostiziert werden.

Segen der Reformation

Von diesem – gewiß harten, theologisch jedoch indispensablen – Urteil darf nichts zurückgenommen werden, den heutigen und in allen Konfessionen vorhandenen Tendenzen der Beschwichtigung und Verharmlosung des christlichen Skandals der Kirchenspaltung zum Trotz. Dennoch ist mit dieser Diagnose nur die eine Seite des mit der Reformation gegebenen Problems angesprochen. Auf der anderen Seite ist nämlich die weitere Diagnose ebenso fällig, daß die Einheit der christlichen Kirche sowohl gemäß der Verheißung des Neuen Testaments als auch gemäß dem Dogma der Alten Kirche zunächst eine elementare Wirklichkeit des christlichen Glaubens darstellt, und zwar insofern sie in eins mit der Apostolizität und Katholizität als für das Sein und Wesen der christlichen Kirche schlechterdings konstitutiv zu betrachten ist. Diese bereits *vorgegebene* Einheit der christlichen Kirche besteht im zentralen Kern im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, der die eine Mitte der Kirche ist, und in der ebenso gemeinsamen Teilhabe an ihm durch Taufe und Eucharistie. Von dieser vorgegebenen Einheit der Kirche drängt sich das Urteil von selbst auf, daß der Bruch dieser Einheit in der Reformation und in der anschließenden Kirchenspal-

tung nicht bis in die Wurzeln gereicht hat, daß vielmehr das, was uns eint, viel größer ist als das, was uns – noch – trennt. Da in diesem Zusammenhang die Reformation viele gemeinsame Grundüberzeugungen der christlichen Kirchen in neuer und frischer Weise wiederentdeckt und zur Geltung gebracht hat, ist es, auch und gerade in katholischer Sicht, würdig und recht, nicht nur von der Tragik, sondern auch vom Segen der Reformation zu sprechen.

1. *Gläubige Rechtfertigungsunmittelbarkeit*

Der größte Segen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat, liegt ohne jeden Zweifel in der Revitalisierung der biblischen, insbesondere paulinischen Grundüberzeugung von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott in Jesus Christus. Diese reformatorische Fundamentalerkenntnis gehört zentral zu jenen kostbaren „Edelsteinen" des christlichen Glaubens, die im Lauf der Kirchengeschichte verlorengegangen und durch die Reformation neu zum Funkeln gebracht worden sind. Sie besagt in ihrem elementaren Kern, daß das Heil Gottes dem Menschen nicht zukommt aufgrund seiner eigenen guten Werke, daß es ihm vielmehr geschenkt wird durch Gott allein in seiner Zusage des Heils im Evangelium und damit „gratis", aus reiner Gnade, so daß der Mensch von Gott gerechtfertigt wird allein im Prozeß des Hörens auf das Wort Gottes und des Glaubens an die Zusage Gottes. Demgemäß braucht der Mensch Gott nichts anzubieten, weil Gott sich selbst in Jesus Christus längst zuvor dem Menschen zugewendet hat. Der Rechtfertigungsgrund liegt deshalb nicht im Anbieten des Menschen, sondern in der liebevollen Zuwendung Gottes zum Menschen und in seiner Gerechtsprechung durch Gott. Rechtfertigung bedeutet deshalb nicht die Anrechnung der religiösen *Leistung* des Menschen, sondern die Zurechnung von Gottes *Gnade*[10].

Mit bestem Recht hat die Reformation diese Grundüberzeugung als „articulus stantis et cadentis ecclesiae" eingestuft, genauerhin als jenen Glaubensartikel, mit dem die christliche Kirche steht oder fällt. In diesem fundamentalen Charakter enthält er eine ungemeine Provokation an die ganze Kirche. Denn er mutet ihr zu, einzig und allein um des Evangeliums willen Existenzberechtigung zu haben und auf gar keinen Fall umgekehrt das Evangelium um der Kirche willen da sein zu lassen. Von daher darf man den großen Segen der Reformation im Pathos der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott in Jesus Christus erblicken. Diesen Segen auch heute in frischer und glaubwürdiger Weise zu spenden, dazu sind die reformierten Christen in besonderem Maß berufen und verpflichtet. Deshalb würden sie ihr eigenes Erbe verraten, wenn sie um der – dann freilich falsch verstandenen – Ökumene willen ihre Grundüberzeugung abschwächten oder gar preisgäben. Gerade als katholischer Christ darf man mit Recht von den reformierten Christen erwarten, daß sie die reformatorische Grundüberzeugung der Rechtfertigung immer wieder neu profilieren und auf

diesem Weg die katholische Kirche zur heilsamen Erkenntnis „reizen", daß alle ihre Vermittlungsgestalten von Amt, Sakrament und Recht, wie notwendig und indispensabel sie auch sind, immer wieder mit dem Ferment der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott in Jesus Christus durchdrungen und von den – gerade in der gegenwärtigen Kirche wieder wuchernden – Spaltpilzen des Klerikalismus, Juridismus, Sakramentalismus und Institutionalismus befreit werden müssen.

Insofern handelt es sich beim Rechtfertigungsglauben um jene gemeinchristliche und von der Reformation neu profilierte Glaubenswahrheit, die auch in der katholischen Kirche durch eine glaubwürdige und konsequente kirchliche Praxis revitalisiert werden muß. Auf exemplarische Weise hat dabei Kardinal Johannes Willebrands diese reformatorische Provokation für die katholische Kirche angenommen, wenn er in seinem Referat auf der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Evian im Jahr 1970 im Blick auf das Glaubenszeugnis Martin Luthers bekannte, dieser Reformator möge „uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat"[11].

2. *Freiheit des Christenmenschen*

Die Reformatoren, allen voran Martin Luther, haben allerdings die mit der Rechtfertigungsbotschaft unaufschiebbar gewordene Frage nach dem genaueren Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Kirche niemals *gegen* die Kirche beantwortet. Sie haben diese Frage vielmehr dahingehend beantwortet, daß für sie die Spannung zwischen der Kirche und der Freiheit des Christenmenschen als für das Christsein selber konstitutiv erschienen ist. Dies aber bedeutet, daß man zwar nur in der Kirche und auch nur durch die Kirche Christ sein kann, nie aber aufgrund der Kirche und gleichsam zu ihren Bedingungen[12]. Denn kein Christ kann und darf seinen persönlichen Glauben und sein authentisches Gewissen an die Kirche delegieren, sondern jeder kann gleichsam nur auf das eigene Risiko hin glauben.

Genau in dieser Anerkennung der evangelischen Freiheit und der aus ihr fließenden Gewissensfreiheit des Menschen liegt der zweite Segen der Reformation, der von selbst aus dem ersten fließt. Deshalb ist es kein Zufall, daß bereits Martin Luther in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" den Rechtfertigungsglauben mit dem Stichwort der Freiheit hat übersetzen können. Und genau diese Respektierung der Freiheit des Christenmenschen macht die Kirche zur wahrhaft christlichen Kirche. Insofern kommt auch in katholischer Sicht dem Rechtfertigungsartikel ein konstitutives Richteramt zu und hat die Rechtfertigungslehre als jener Artikel zu gelten, mit dem auch die römisch-katholische Kirche steht oder fällt, und zwar nicht nur in ihrem Sein, sondern auch hinsichtlich der glaubwürdigen Wahrnehmung ihrer Sendung in der heutigen

Welt. Denn für die Vermittlung des Glaubens wird sich, worauf der Linzer Pastoraltheologe Wilhelm Zauner mit Recht hinweist, in der Gegenwart und in der Zukunft das Glaubenszeugnis vieler überzeugter Christen als wichtiger erweisen als das bloße Funktionieren der kirchlichen Institution. Wiewohl zwar der einzelne Christ in der pluralistischen Welt von heute nur wird bestehen können, wenn er selber in einer lebendigen Gemeinde verwurzelt und von ihr getragen wird, ist auf der anderen Seite mit dieser kirchlichen Einwurzelung mehr und anderes gemeint als das bloße Vertrauen auf die kirchliche Institution: „Nicht der Panzer des Goliath wird die Kirche befähigen, das Evangelium auszubreiten, sondern die Beweglichkeit und das Vertrauen des David. Nicht eine Perfektionierung der Organisation, eine noch größere Ausstattung und Technisierung der Institution Kirche wird überzeugend wirken, sondern die Überzeugung des einzelnen – unabhängig davon, wer oder was er in der Kirche ist." [13]

Von daher enthält der Segen der Reformation an die römisch-katholische Kirche die große Provokation, alle ihre Institutionen, Strukturen und Ämter mit dem Ferment der im Evangelium begründeten christlichen Freiheit zu durchsäuern. Da die katholische Kirche diese Lektion der Reformation im Zweiten Vatikanischen Konzil schon einmal begriffen hat, darf man mit Fug und Recht erwarten, daß sie diese evangelische Freiheit auch heute öffentlich einräumt und durch ihre Praxis glaubwürdig dokumentiert, daß die Kirche um des Evangeliums willen da ist und keineswegs umgekehrt das Evangelium um der Kirche willen, und daß sie aus dieser Erkenntnis die (über-)fälligen praktischen Konsequenzen zieht. Denn allein auf diesem Weg läßt sich der damals berechtigte Vorwurf der Reformatoren aus der Welt schaffen und zu den Akten der Kirchengeschichte legen, die katholische Kirche stelle sich zwischen Christus und den einzelnen Glaubenden, ja sie setze sich sogar an die Stelle Jesu Christi selber.

3. *Unterscheidung von Religion und Politik*

Wegen der in der gläubigen Unmittelbarkeit des einzelnen Christen zu Gott begründeten reformatorischen Betonung der menschlichen Freiheit hat man früher die Reformation als Ursprung und Beginn der europäischen Neuzeit überhaupt eingeschätzt. Dieser Festlegung der historischen Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Reformation hat zwar bereits der protestantische Theologe Ernst Troeltsch widersprochen mit der These: „Aus der kirchlichen Kultur des Protestantismus kann kein direkter Weg in die kirchenfreie moderne Kultur führen." Vielmehr sei allererst mit dem „Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts" das Mittelalter „grundsätzlich beendet" worden [14]. Auch wenn man dieser historischen Zuordnung der Reformation in den Zusammenhang des Mittelalters zustimmt, lassen sich auf der anderen Seite doch ideelle Zusammenhänge der Neuzeit mit der Reformation ausmachen [15]. Dies gilt, wie nicht anders zu erwarten ist, in ganz besonderem Maß für den

Freiheitsgedanken, der bereits von Cromwell und Milton als die zentrale Leitidee der Reformation und der Neuzeit herausgestellt worden ist.

Von diesen tieferliegenden ideellen Zusammenhängen zwischen der Reformation und der europäischen Neuzeit her erschließt sich zugleich der dritte Segen, den die Reformation der europäischen Christenheit gebracht hat. Dieser liegt in seinem zentralen Kern darin, daß die Rechtfertigungsbotschaft als Grundthema der Reformation nicht nur als eine Angelegenheit für Kirche und Theologie betrachtet werden kann, sondern auch von eminenter Bedeutung für das politische und gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen ist. Diese Bedeutung wurzelt dabei im ersten der „Zehn Gebote". Vor allem der Kasseler evangelische Systematiker Christian Gremmels hat gezeigt, daß dieses Gebot zwei Seiten aufweist[16]. Die erste Seite bezieht sich auf die Ehre Gottes und das Bekenntnis zu ihm, das impliziert, daß Gott der alleinige Herr der Schöpfung und Spender des Heils ist. Als innere Konsequenz folgt darauf aber die zweite Seite, die den grundlegenden Imperativ für alle gesellschaftliche Praxis enthält, jedwede Vergöttlichung von menschlichen Schöpfungen und Autoritäten wie von menschlichen Einrichtungen und Traditionen zu vermeiden und abzulehnen. Denn das erste Gebot und das in ihm fundierte Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn der Geschichte enthalten die äußerst relevante und kritische Glaubensaussage, daß Gott allein Gott ist, alle Menschen aber nichts als Menschen sind. Deshalb widerspricht, wie Stephan H. Pfürtner mit Recht hervorhebt, „jegliche Form von Gottesepiphanie in irgendwelchen Menschen und ihrem Willen" dem fundamentalen Imperativ des Ersten Gebots[17].

In diesem fundamentalen Imperativ des Ersten Gebots, den Christen auch heute noch in ökumenischer Konsonanz zu besingen pflegen: „Allein Gott in der Höh sei Ehr", liegt der reformatorische Protest gegen alle Klerikalisierung oder sakrale Überhöhung von Politik und Recht, von Wirtschaft und Wissenschaft begründet, der letztlich freilich nur zu verstehen ist auf dem dunklen Hintergrund der im Mittelalter engen Verbindung der Papstkirche mit der Politik und somit von „Thron und Altar". Diese reformatorische Absage an alle Vermischung von Politik und Religion hat ihre deutlichste Artikulation in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gefunden, die mit dem theologischen Spitzensatz, daß Gott allein Gott ist, einschärft, daß alle politischen Autoritäten für das, was sie in ihrem „Regiment" treiben, selber geradezustehen haben und sich selber gerade nicht für eine Epiphanie des Göttlichen halten dürfen. Darin ist jene in der Reformation angelegte Relativierung von Politik und Staat angelegt, die sich freilich in der Geschichte des Protestantismus, auch und gerade des helvetischen, nie ganz durchsetzen konnte und die der evangelische Tübinger Theologe Eberhard Jüngel treffend auf den Begriff gebracht hat: „Für den Christen gehört der Staat zwar ganz zweifellos zur göttlichen Wohlordnung der Welt. Aber er ist auf keinen Fall seinerseits eine Art Kirche. Das politische Gemeinwesen und seine Re-

gierungen haben ihre eigene und nicht zu verscherzende Würde. Der Staat hat durchaus seine Ehre, und seine Repräsentanten sollten sie auch haben. Aber religiöse Verehrung, kultische Ansprüche und was immer in deren Nähe kommt, haben im politischen Gemeinwesen nichts, aber auch gar nichts zu suchen. Im Staat ist nichts und niemand anzubeten." [18]

Neben diesem religiösen Mißverständnis von Politik und Staat gab und gibt es im Protestantismus vor allem der Neuzeit und Gegenwart eine noch verhängnisvollere Verkennung der eigentlichen Wahrheit der Zwei-Reiche-Lehre und der mit ihr formulierten prinzipiellen Absage an alle Vermischung von Politik und Religion, nämlich die umgekehrte Tendenz, im Namen der autonomen und eigengesetzlichen Weltlichkeit der Welt dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums auch auf das öffentliche und politische Leben den Boden zu entziehen. Gegenüber diesem im neuzeitlichen Protestantismus beinahe chronischen Mißverständnis der „Eigengesetzlichkeit" der Welt hat sich vor allem der evangelische Theologe Wolfgang Huber für die Erkenntnis stark gemacht, daß es in der Sicht des christlichen Glaubens absolut unmöglich und unerträglich ist, die politische Wirklichkeit aus der Verheißung und Herausforderung durch das Evangelium auszuklammern [19]. Vielmehr wird die Freiheit zur säkularen Existenz des Christen in der heutigen Welt allererst durch den christlichen Glauben ermöglicht. Zur Bewahrheitung dieser Erkenntnis gehört aber nicht nur die Wiederentdeckung und Wiederinkraftsetzung der politischen Dimension des christlichen Glaubens [20], sondern auch der engagierte Kampf von Christen und Kirchen gegen jede „heimliche oder öffentliche Götterdämmerung im gesellschaftlichen Leben" von heute [21]. Beide Seiten dieser notwendigen Aufgabe sind dabei verankert im erzchristlichen Bekenntnis zu Gott als dem alleinigen Herrn der Geschichte. Und diesen positiven Bekenntnisgrund konsequenzenreich revitalisiert zu haben, macht den wohl größten Segen der Reformation aus, den sie nicht nur für die Christenheit, sondern auch für die europäische Menschheit bedeutet.

Zukunftsfähigkeit der Reformation?

Diesen dreifach-einen Segen der Reformation auch heute zu spenden, darin liegt die besondere Selbstverpflichtung der reformierten Christen. Dieser Segen vermag jedoch die vorher aufgezeigte Tragik der Reformation so lange nicht aufzuheben, als die Reformation ihr eigentliches Ziel noch nicht erreicht hat, nämlich die Wiederherstellung und Erneuerung der ganzen und einen Kirche Jesu Christi. Deshalb kann das Gelingen der Reformation allererst auf dem Weg der Einigung der Christen und Kirchen anvisiert werden.

Von daher wird deutlich, daß die christliche Ökumene heute der stets neuen und frischen Ermutigung in einer elementaren Hoffnung auf das Gelingen des

ökumenischen Prozesses und damit auch auf die Vollendung der Reformation bedarf. Diese ökumenische Hoffnung macht vollends auf den entscheidenden Ernstfall aufmerksam, vor dem die christliche Ökumene heute steht[22]. Mit Recht hat Anton Hänggi, der Altbischof von Basel, auf dem ökumenischen Symposion in Passau im Jahr 1990 an das Zusammenbrechen der Berliner Mauer erinnert und mit einem leidenschaftlichen Votum betont, daß in einer Zeit, in der die Grenzen zwischen den Staaten gefallen sind, das Fallen der Mauern zwischen den Konfessionen mehr als überfällig geworden sei. Wer jedoch trotzdem noch an der Kirchenspaltung festhalten wolle, begehe „eine Sünde gegen die Integration Europas und auch gegen den Heiligen Geist". Dieses bewegende Votum dokumentiert in einer heute eher selten gewordenen Offenheit, daß die weiterbestehende Kirchenspaltung den christlichen Glauben betrifft und das Glaubensbekenntnis zur einen Kirche dementiert.

Aus dieser unerläßlichen Diagnose eröffnet sich zugleich eine in die Zukunft führende Therapie. Soll nämlich das Christentum je wieder einmal seine politische Bedeutung, die es im Gefolge der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts verloren hat, zurückgewinnen und auf diesem Weg der Weltgesellschaft wirklich zum Zeichen und Werkzeug des Friedens und der Versöhnung aus der Kraft der Liebe Gottes zu seiner Menschheit heraus werden können, dann wird dies nicht anders möglich sein als in der erneuerten Gestalt eines ökumenisch wiedervereinigten Christentums, das den allerersten Tatbeweis seiner Glaubwürdigkeit in der Überwindung seiner eigenen schmachvollen Zerrissenheit finden muß. Denn nur ein in sich selber geeintes Christentum vermag sich als exemplarisch zu erweisen für das Zusammenleben der ganzen Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit, in Einheit und Toleranz.

Dieses Glaubenszeugnis bleiben aber Christen und Kirchen nicht nur der heutigen Welt, sondern auch sich selber weithin noch schuldig. An dieser Stelle liegt der tiefste Grund, warum die Tragik der Reformation noch immer über ihren Segen den Sieg davonträgt. Diese unerfreuliche Situation, die man auch und gerade an einer Reformationsfeier nicht verschweigen darf, wird sich erst ändern, wenn die Reformation wirklich zu ihrem eigentlichen Ziel gekommen sein wird. Dies aber wird erst dann der Fall sein, wenn ihre fatalen Folgewirkungen überwunden sein werden. Erst dann wird sich schließlich die Reformation nicht mehr als verhängnisvolle Tragik, sondern als evangelische Befreiung der Christenheit und Menschheit herausstellen. Bis es aber soweit ist, bleibt noch viel zu tun. Deshalb wäre der Kairos einer Reformationsfeier verfehlt, würde sie nur als Anlaß zu einem geschichtlichen und womöglich verklärenden Rückblick in die Vergangenheit genommen. Diesem Kairos kann man nur gerecht werden, wenn eine Reformationsfeier verbunden ist mit einem – durchaus traurigen – Einblick in die gegenwärtige Situation der noch immer gespaltenen Christenheit und mit einem hoffnungsvollen Ausblick in eine gute Zukunft der christlichen Ökumene.

ANMERKUNGEN

[1] Vortrag bei der Reformationsfeier in der evangelischen Stadtkirche St. Laurenzen in St. Gallen am 4. November 1991.

[2] M. Kunzler, Humanistische Kirchenreform und ihre theologischen Grundlagen bei Gerhard Lorich, Pfarrer und Humanist aus Hadamar, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 31 (1979) 75–110.

[3] A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien (Paderborn 1969) 146.

[4] W. Pannenberg, Reformation und Einheit der Kirche, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Ges. Aufsätze (Göttingen 1977) 255; vgl. zum Ganzen ders., Christentum in einer säkularisierten Welt (Freiburg 1988).

[5] Ebd. 256.

[6] Vgl. dazu genauer K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989), bes. 74–94.

[7] W. Pannenberg, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, a. a. O. 201.

[8] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 31.

[9] Unitatis Redintegratio 1.

[10] Vgl. dazu K. Koch, Brennpunkt „Leistung". Von der Gnade des Glaubens in einer gnadenlosen Zeit, in: ders., Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum (Zürich 1990) 177–192.

[11] J. Willebrands, Mandatum Unitatis. Beiträge zur Ökumene (Paderborn 1989) 124.

[12] Vgl. dazu O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche (Freiburg 1982).

[13] W. Zauner, Christsein im neuen Europa, in: ThPQ 139 (1991) 125f.

[14] E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906) 31, 45.

[15] W. Pannenberg, Reformation und Neuzeit, in: Troeltsch-Studien, hrsg. v. H. Renz u. F. W. Graf, Bd. 3 (Gütersloh 1984) 21–34.

[16] Ch. Gremmels, Ethik der Reformation, in: St. H. Pfürtner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, Bd. 2 (Stuttgart 1988) 25–43.

[17] St. H. Pfürtner, Auf der Suche nach einer europäischen Identität: Verbindet die Europäer ein gemeinsames Ethos?, ebd. 16.

[18] E. Jüngel, Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde (München 1979) 29; vgl. auch ders., Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V (München 1984).

[19] W. Huber, „Eigengesetzlichkeit" und „Lehre von den zwei Reichen", in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (Neukirchen 1983) 53–70; vgl. auch ders., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung (München 1990).

[20] Vgl. dazu K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989).

[21] St. H. Pfürtner, a. a. O. 17.

[22] Vgl. dazu auch K. Koch, Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist (Freiburg 1991).

Oskar Köhler

Die Kirchengeschichte und der christliche Glaube

Zu Ende des Jahres 1990 stellte in Paris André Paul, Cheflektor bei Desclée, dem 1872 gegründeten, bedeutsam gewordenen katholischen Verlag im französischen Sprachbereich, die beiden „Erstgeburten" der gemeinsam mit dem Verlag Fayard geplanten „Histoire du christianisme des origines à nos jours" vor und gab dabei einen Rückblick auf die Entstehung dieses Vorhabens. Der Präsentator, auch Professor für Exegese, zeigte weit über französische Verhältnisse hinaus die heutige Situation im Umgang mit der Kirchengeschichte – ein Problem nicht nur der wissenschaftlichen Methoden, sondern des christlichen Glaubens selbst, wie der aufmerksame Beobachter immer wieder in der Literatur und in öffentlichen Kontroversen feststellen kann. Es geht also um mehr als nur um Bücher.

Einem deutschen Leser mag es etwas pathetisch vorkommen, wenn der planende Cheflektor, den die Verlagsredaktion 1972 aufgefordert hatte, den Hauskatalog im Blick auf die neuen kirchlichen Reformen zu reaktivieren, jetzt von einer im Winter 1981 erlebten Erscheinung eines Engels spricht, der ihm „die gute Botschaft" brachte, daß der an der Sorbonne lehrende Althistoriker Charles Pietri an ein Projekt denke, das zu seinem speziellen Lehrauftrag „Geistesgeschichte des antiken Christentums" gehört. Nun ist zu diesem feierlich gekleideten Einfall des Verlagsberaters hinzuzufügen, daß der Historiker bereits rund fünf Jahre vorher das Werk „Roma christiana" (Rom 1976) publiziert hat, das eher von strenger, etwas trockener Gelehrsamkeit als von kühnen Ausgriffen zeugt. Vielleicht hatte Ch. Pietri inzwischen über ein anderes Konzept nachgedacht und sah in der Anfrage des Verlags eine Chance. Sein spontanes Ja nennt der Cheflektor in biblischer Sprache ein „fiat" für die neun Jahre später leibhaftig gewordene „Geschichte des Christentums" (GdCh) – in zwei Bänden vorerst, die dem Spätmittelalter und der Zeit von 1914 bis 1958 gewidmet sind (Band 6 und 12 der Reihe). Daß der erste Band, der „Das neue Volk Gottes (Ursprünge bis 250)", also die Spezialzeit des zustimmenden Gelehrten behandeln soll, erst als Schluß des Unternehmens geplant ist, kann organisatorisch begründet sein, mag aber auch den experimentellen Charakter des Vorhabens andeuten. Da jedes Jahr zwei Bände erscheinen sollen, wird also das „Fiat" im Jahr 1996 auf rund fünfzehntausend Seiten vollendet sein. Wenn alles gut geht, mag ein Skeptiker sagen; doch ohne Zutrauen geht gar nichts.

Ins Alltägliche herabgestimmt, bezeichnet das Bild vom Verkündigungsengel in der Tat eine wichtige Zäsur in der Geschichte der katholischen Kirchenhisto-

riographie. Cheflektor A. Paul hatte sich vor 1981 intensiv mit der Frage befaßt, ob die berühmte „Histoire de l'Eglise" von Augustin Fliche und Victor Martin, erschienen von 1935 bis 1964, abgeschlossen werden solle. Diskret spricht er jetzt von „verschiedenen Gründen", die ihn zusammen mit gewichtigen Expertisen einsehen ließen, daß dies „nicht mehr opportun" sei. Da ist es hochinteressant, daß er sich lebhaft an Anregungen Ch. Pietris erinnert, die letzten Bände des von Hubert Jedin herausgegebenen „Handbuchs der Kirchengeschichte" (HKG) übersetzen zu lassen. Nun war der letzte Band des „Fliche-Martin" noch während des Zweiten Vatikanums erschienen, während das 1962 beginnende HKG mit Band 7 (1979) unter dem Titel „Die Weltkirche im 20. Jahrhundert" bereits mit den Ergebnissen dieses Konzils konfrontiert ist. Ohne daß hier auf das diffuse Verhältnis dieses Bandes zum Zweiten Vatikanum eingegangen werden soll – das Kapitel über das Kirchenrecht von Georg May ist eindeutig antikonziliar –, diese Konzeption der Kirchengeschichte ist das entschiedene Contra zur 1981 begonnenen Genese der „Geschichte des Christentums" (GdCh). Das Konzil, selbst ein außerordentliches Ereignis in der Kirchengeschichte, fordert dazu heraus, die ganze Geschichte der Kirche und damit des christlichen Glaubens von Grund auf neu zu bedenken.

Das ökumenische Wagnis

Einer der Punkte in G. Mays Konzilskritik ist die angebliche „Absicht, den Wünschen und dem Druck der Nichtkatholiken entgegenzukommen". Eine ökumenische Sicht der Kirchengeschichte ist dann völlig abwegig. Nun ist eine interkonfessionell-kooperative Darstellung des öfteren erörtert worden. Gewiß haben immer mehr Autoren die Geschichte der jeweils anderen Kirche ohne Polemik dargestellt, so auch katholische, um hier nur Joseph Lortz zu nennen. Auch kam es nach dem Zweiten Vatikanum zu einer Kooperation der Verlage Grünewald (Mainz) und Kaiser (München) und einem Werk, in dem evangelische und katholische Autoren nebeneinander mitarbeiten. Doch im Vorwort zum Band VI/1 (1971) des HKG („Die Kirche zwischen Revolution und Restauration") bemerkt H. Jedin, es werde hier von den Kirchen der Reformation „nur insoweit die Rede sein, als es zum Verständnis der Geschichte der katholischen Kirche nötig ist". Seine Begründung, das Bild dieser Kirchen sei seit dem 19. Jahrhundert so „differenziert", daß es im Rahmen dieses Handbuchs nicht „angemessen" dargestellt werden könne, weshalb die Beschränkung als „Ausdruck ökumenischer Haltung" verstanden werden solle, wurde von Gottfried Maron im „Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim" (4, 1979) verständlicherweise kritisiert. Doch ich kann bezeugen, daß sich hier H. Jedin in der Tat sozusagen „ökumenisch" zurückhielt, weil im anderen Fall seine

später offene Kritik am nachkonziliaren Ökumenismus voll durchgebrochen wäre.

H. Jedins Kollege in der Herausgeberschaft des „Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschiche", der evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold, den er übrigens – auch sonst sehr auf Kollegialität bedacht – zu schätzen wußte, hat mit seiner „Kirchengeschichte in Schwerpunkten" (1982) einen „ökumenischen Versuch" im Alleingang vorgelegt, zu dem Kardinal Franz König und der Münchener Landesbischof Hermann Dietzfelbinger bewegte Vorworte schrieben. Als der Band erschien, war Peter Meinhold bereits seinem 1980 gestorbenen katholischen Kollegen nachgefolgt.

Unter den „nouveautés", von denen beim Start der „Histoire du christianisme" die Rede war, findet sich auch die „ohne Nostalgie und Klagen" vermerkte Tatsache, daß die Zeit der geschichtsschreibenden geistlichen Prälaten vorbei sei. Von den Herausgebern des Werks ist niemand Angehöriger eines der Instituts catholiques. Ch. Pietri schlug seinen Kollegen an der Sorbonne Jean-Marie Mayeur, der dort Geschichte der neuesten Zeit lehrt, als nächsten Mitherausgeber vor. So wurde das Vorhaben zunächst von Repräsentanten des Anfangs und der Gegenwart der geplanten Geschichte erörtert. Sie kooptierten dann André Vauchez, Professor für mittelalterliche Geistes- und Mentalitätsgeschichte, und Marc Venard, Professor für Geschichte der Neuzeit, beide Mitglieder der Universität Paris-Nanterre. Die ökumenische Orientierung des Werks war also schon institutionell vorgegeben, wurde aber auch imponierend praktiziert, wie die deutsche Ausgabe von Band 6[1], der bereits übersetzte Teil des Bandes 8 sowie der noch nicht übersetzte Band 12 zeigen.

Es entspricht also zumindest schon dem französischen Original, daß zur Herausgeberschaft der deutschen Bearbeitung zusammen mit Norbert Brox (Alte Kirchengeschichte, Regensburg), Odilo Engels (Geschichte des Mittelalters, Köln) und Heribert Smolinsky (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Freiburg i. Br.) auch zwei evangelische Kirchenhistoriker gehören: Georg Kretschmar (München) und Kurt Meier (Leipzig). Die bisherigen Publikationen dieser Gelehrten zeigen, daß auch dieses Kollegium die ökumenische Perspektive garantiert.

Wie alles, so kann freilich auch dies zur oberflächlichen Mode, zu banaler Gleichgültigkeit verkommen, in der es dann im Ernst nicht um den christlichen Glauben geht. Im Blick darauf mag man Verständnis dafür aufbringen, daß der gleiche Verlag zur gleichen Zeit den ersten Band eines ebenfalls breit angelegten Werks startet, das sich ausdrücklich auf den „katholischen Bereich" einschränkt, obwohl doch gerade die „konfessionellen Segmentierungen" in den behandelten Zeiten und Räumen die Synopse des Historikers hätten herausfordern können[2]. Man ist ein wenig an Hubert Jedin erinnert, aber dies ist immerhin zwanzig Jahre her.

Von der „Kirche" zum „Christentum"?

In ökumenischer Perspektive wird nach den Gemeinsamkeiten aller Glaubensbekenntnisse gefragt (mit beträchtlichem Erfolg in jüngster Zeit). Daraus resultiert positiv eine Entspannung des Konfessionalismus, die aber einhergehen kann mit einer problematischen Entkirchlichung. Wenn der Titel „Kirchengeschichte" abgelöst wird von einer „Geschichte des Christentums", dann ist dies nicht nur eine professorale Laune, eher der Ausdruck verlegerischer Bedenken, was heute „ankommt". Es empfiehlt sich also nachzufragen, was da geschieht.

Zwar stammt der Begriff „Kirchengeschichte" von Eusebius von Cäsarea (gest. 339), aber wirksam für die christliche Historiographie wurde seine „Weltchronik", eine heilsgeschichtliche Zusammenschau der Menschheitsgeschichte. In diesem Horizont wurden zahlreiche Einzelgeschichten geschrieben, auch kirchliche Ereignisse behandelt. Neben dem Ruf der Humanisten „Zu den Quellen!" wurden für die Herausbildung einer speziellen Kirchengeschichte aus der allgemeinen Geschichte markant die „Historia ecclesiastica" (1559–1574) des Lutheraners Matthias Flacius und das Gegenwerk des Oratorianers Caesar Baronius „Annales ecclesiastici" (1588–1607). Für diese neue historische Disziplin war bestimmend die Theologie mit ihrer jeweiligen konfessionellen Prägung, bis mit dem Historismus die Parole aufkam, die Kirchengeschichte wie jede andere Geschichte auch, das heißt „profangeschichtlich", zu betreiben. War der Gegenstand dieser Geschichtsschreibung nun das „Christentum", so doch in dessen historistischem Verständnis alles andere als die „Christianitas" des Mittelalters, das in seinem weltumfassenden Glaubensverständnis an eine spezielle Kirchengeschichte gar nicht denken konnte.

Diese Differenz ist gründlich zu bedenken angesichts der übrigens inzwischen gar nicht so seltenen Christentumsgeschichten. Genannt sei hier nur das einbändige Werk (1965) von Bernd Möller, dessen Widmung an Hans von Campenhausen freilich auf eine andere Genealogie hinweist als die neue „Histoire du christianisme". Im „Figaro" (16./17. 2. 1991) wird diese „une entreprise sans précedent et sans équivalent" genannt. Noch lauter ist der Prospekt des Verlags Herder: „Ein Höhepunkt der Geschichtsschreibung für das 3. Jahrtausend. Ein kulturelles Ereignis, für das es keine Entsprechung gibt." Diesen Stil verdienen die bereits vorliegenden Bände gewiß nicht; er schreckt den möglichen Leser eher ab. Was da ein Verleger gut meinen mag, sollte sich ein Rezensent nicht leisten, der das Vorhaben des Campo-Santo-Prälaten schon nach dem ersten Band geradezu klassisch „den Gatz" nennt, womit dem Wagemut auch dieses Historikers bei bester Absicht nicht entsprochen wird.

Neu in der Tat ist es freilich, daß der Titel „Geschichte des Christentums" nun mit allem Nachdruck auch im Katholizismus auftritt. Manche seiner Kirchenhistoriker werden dies wohl beklagen, vielleicht sogar Protest erheben. Eine solche

Reaktion geht am Problem ebenso vorbei wie ein naiver Jubel über den wissenschaftlichen Fortschritt. Der französische Cheflektor A. Paul hat in überaus sympathischer Weise bei der Vorstellung der beiden ersten Bände der GdCh das Problem angesprochen, wie die sich in ihren Begründungen unterscheidenden beiden „Instanzen", die wissenschaftliche und die theologische, zusammen bestehen können. Er sieht im Begriff „Christentum" das Feld einer wissenschaftlichen Objektivität bezeichnet, auf dem sich die autonome Identifikation des Glaubensakts nicht vollzieht, dessen eigene Autonomie jedoch vom Glaubenden zu respektieren ist. Wer mit diesem Problem zu tun hat, weiß um seine Last.

Mit der GdCh soll gewiß nicht die bisherige katholische Kirchenhistoriographie als unwissenschaftlich diskreditiert werden. Aber ein Blick auf das Konzept des HKG zeigt eine bemerkenswerte Differenz. H. Jedin, gewiß ein leidenschaftlicher Geschichtsforscher, schreibt dort: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums." Die quellengestützte Darstellung der kirchlichen Lebensäußerungen dürfe damit jedoch nicht behindert werden (I, 2). Dies ist eine ebenso klare wie problematische Position. Ist die Kirche nicht in allen ihren Dimensionen Geschichte im Spannungsfeld von Identität und Wandel? Und wird der festzuhaltende Glaube nicht immer wieder bekannt in einer Geschichte dieses Glaubens selbst? Zum Gedenken H. Jedins ist übrigens zu bemerken, daß er keineswegs diktatorisch verfuhr.

Um der Sache auf den Grund zu kommen, ist zu bedenken, daß der Begriff „Christentum" während der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in kirchlichen Kreisen, katholischen zumal, sehr suspekt war, weil man Kirche und Glauben nicht in die Reihe anderer „tümer" gestellt sehen wollte. Ohne Zweifel konnten da Konfessionalismus und Antimodernismus ein lebendiges Geschichtsbewußtsein verhindern oder gar strangulieren. Doch ist zu fragen, ob ein in die Profangeschichte völlig eigeschmolzenes Christentum weder dem glaubenwollenden Christen noch dem Atheisten deutlich machen kann, um welche alle Geistesgeschichte überbietende „Torheit" es da geht. Die Vorstellung und die ersten Bände der GdCh lassen deutlich erkennen, daß da niemand ahnungslos ans Werk geht.

Universalgeschichtlich

Im Blick auf ein „Christentum", das sich nicht mit „Kirche" deckt, kann auch die Eigentümlichkeit jener vergangenen und in Diskussionen über „Kirche und Kultur" schmerzlich erinnerten Jahrhunderte neu gesichtet werden, in denen die

Melodie eines Liebeslieds auch die Melodie eines geistlichen Lieds in der Kirche war. Christlich zu leben war kein Sonderweg. Die dem Christentum jedenfalls forschend zugewandten Historiker können dazu beitragen, es aus jener historischen Isolierung zu lösen, in die es auch durch eine auf den politischen Machtkampf konzentrierte Kirchengeschichtsschreibung geraten war.

Es wird in der GdCh „eine integrative Verknüpfung von Spiritualität und Lehre, von Institutionen- und Politikgeschichte, von kultur- und kunstgeschichtlichen Aspekten, von mentalitätsgeschichtlichen wie ethischen Problemen" erstrebt. Das Vorwort der deutschen Herausgeber folgt damit dem Programm bei der Vorstellung in Paris. Die „universalgeschichtliche Breite" ist also keineswegs nur ein deutscher Appell an die hiesigen Leser. Wie aber kommt diese „integrale Verknüpfung" zustande? H. Jedin hat die kirchenhistorischen Spezialwissenschaften, die sich besonders dem Dogma, dem Recht, der Liturgie und der Mission widmen, „die Töchter" der allgemeinen Kirchengeschichte genannt, die zusammen mit ihrer Mutter „im System der theologischen Wissenschaften den Zweig der Historischen Theologie bilden" (I, 53), diesen von Albert Ehrhard eingeführten Begriff verwendend.

Man kann jetzt noch nicht sagen, welche Rolle die Theologie in der neuen GdCh spielen wird. Sicher ist sie nicht im Sinn Jedins die integrierende Kraft. Das Verhältnis hat sich wohl eher umgekehrt: Sie ist in allen ihren Zweigen selbst Gegenstand einer universalgeschichtlichen Betrachtung. Das Problem des Historismus ist bekannt, aber es gibt keinen Weg hinter ihn zurück, und an das spöttische Wort von Ernst Troeltsch über „Buchbindersynthesen" erinnert man sich. Wer sich auf das Feld der „Universalgeschichte" hinaus gewagt hat, weiß um das Problem historischer Vergleiche und deshalb um die Schwierigkeit, den vielen „Welten" in der einen Welt gerecht zu werden. Was das Christentum angeht, so zeigt gewiß die Theologie provozierender als Soziologie oder Kulturwissenschaft das bestürzende Proprium des christlichen Glaubens. Deshalb ist sie auch für jeden um eine universalgeschichtliche Perspektive des Christentums bemühten Historiker, wie er sich auch zu den Aussagen der Theologie verhält, die hervorragende methodische Instanz, will er nicht in jene Nacht geraten, in der alle Katzen gleich grau sind.

Eine solche Instanz kann die Theologie freilich nur dann sein, wenn sie sich nicht als ein ahistorisches System vorführt und damit verstellt, daß sie selbst Geschichte sein muß, weil sie es nämlich mit einer Geschichte sub Pontio Pilato zu tun hat. Dazu bedarf sie freilich der Freiheit, auch im Rahmen einer theologischen Fakultät mit ihren staatskirchenrechtlichen Bedingungen.

Ein Kirchenhistoriker, und sei er auch „nur" ein Laie, kann in seiner spezifischen Situation in einer besonderen Weise teilhaben an der Sorge um den christlichen Glauben heute, die auch genährt wird von weit über den akademischen Betrieb hinausreichenden Rückfragen an die Geschichte der Kirche, keineswegs

nur im Stil einer „Kriminalgeschichte des Christentums". Dieser Skepsis mit einer Art „Kirchenpatriotismus" aufhelfen zu wollen, wie er auch von höchsten Amtsinhabern bekundet wird, kann nur den Eindruck erwecken, die Geschichte der Kirche sei wie jede andere ideologiegesteuerte Geschichte auch, und ihre Darstellung diene nur der Legitimation der in der Kirche herrschenden Macht. Ein dem Proprium des christlichen Glauben entsprechendes Geschichtsbewußtsein neu zu begründen, ist eine Aufgabe, in welcher dieser Glaube selbst atemberaubend im Spiel ist.

Die deutschen Herausgeber der GdCh bemerken in ihrem Vorwort, das Werk solle „ein Erlebnis lebendiger Anschauung von Weltgeschichte" bieten und „darüber hinaus überraschende Einsichten für das Verständnis gegenwärtiger Zusammenhänge". Michael Mollat du Jourdin, der Originalherausgeber des Bandes 6, der es insbesondere mit dem Konflikt zwischen Papsttum und konziliarer Bewegung im Spätmittelalter zu tun hat, bringt diesen allgemeinen Gegenwartsbezug auf einen speziellen kirchlichen Punkt. Er schließt seinen „Rückblick" mit der Unterscheidung der vertikalen und der horizontalen Dimension in der Kirche. Er stellt zu diesen Jahrhunderten fest, die „zur Macht Petri gehörende Hierarchie" sei im wesentlichen erhalten, und die Vorstellungen von einer „congregatio fidelium" seien in „modifizierter und gereinigter Form" aufgenommen worden. Es gibt katholische Kirchenhistoriker, die in unterschiedlicher Perspektive anders urteilen. Dies kann offenbleiben. Doch schon dieser Band läßt erkennen, daß die Kirchengeschichte keine archivalische Sache ist.

Ein Vorausurteil ohne jede Art Vorgriff

Die deutsche Übersetzung des Bandes 12 in der GdCh, der die Epoche der beiden Weltkriege behandelt, wurde zurückgestellt, weil dort für den deutschen Leser wichtige Ergänzungen nötig seien. Die deutsche Bearbeitung des Bandes 6 („Die Zeit der Zerreißproben. 1274–1449") wurde von Bernhard Schimmelpfennig betreut (Ordinarius für mittelalterliche Geschichte in Augsburg). Es gebührt ihm und seinen Helfern höchster Respekt für diese Leistung in wenigen Monaten, insbesondere auch für die Verifizierung französischer Literaturzitate und den Nachtrag deutschsprachiger Publikationen. Der nächste Band, der achte in der Reihe, ist gleichzeitig mit dem französischen Original im Entstehen und wird „Das Zeitalter der Bekenntnisse (1530–1620/30)" darstellen. Er erfreut sich in seiner deutschen Fassung der Obhut von Heribert Smolinsky (Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Freiburg i. Br.).

Das *ökumenische Programm* wird im Band 6 mit der parallelen Behandlung der römischen und der byzantinischen sowie der anderen orientalischen Kirchen in allen Dimensionen des religiösen Lebens vorbildlich eingelöst. Das gleiche

läßt sich von der Methode der bereits vorliegenden zwei Kapitel des Bandes 8 sagen (die lutherische und die reformierte Kirche; es sollen folgen die Wiedertäufer, die anglikanische Reform und die römisch-katholische Kirche). Die chronologischen Eckdaten 1274 und 1449 im Band 6 beziehen sich auf das zweite Konzil von Lyon und dessen dann doch gescheiterte Union mit Byzanz und auf das Ende des Konzils von Basel mit dessen Anspruch auf die kirchliche „reformatio in capite". Das Buch hat es also mit zwei „Zerreißproben" zu tun – der zwischen West und Ost und der innerhalb des Abendlands selbst, das von 1378–1417 von seinem eigenen Schisma erschüttert wurde.

Es ist beachtenswert, wie kritische Punkte des *Papsttums* beurteilt werden, ausführlich als eine Institution dargestellt, was zur Folge hat, daß individuelle Züge der einzelnen Päpste – und dies gilt auch für andere Persönlichkeiten – aus dem Register zusammengeholt werden müssen. Ein kritischer Punkt ist die Bulle „Unam sanctam Ecclesiam catholicam" (1302) des Papstes Bonifax VIII. mit deren Schlußsatz, wonach „alle menschlichen Kreaturen" um des Seelenheils willen dem römischen Pontifex untertan sein müssen. Während Hans Wolter im HKG (III/2, 353) apologetisch ein nur „vermeintliches kirchenpolitisches Programm" notiert, wird hier zu Recht der päpstliche Anspruch, die weltliche Gewalt zu richten, klar hervorgehoben. In ähnlicher Sachlichkeit wird hinsichtlich der vielerörterten Konstanzer Konstitution „Haec sancta" (1415) festgestellt, daß hiernach „die Kirche nicht mehr in ihrer Hierarchie ... existiert", während H. Wolter (wie auch andere Theologen) sich damit abmüht, diesen Text mit der Tradition zu harmonisieren, weil es sich ja um ein ökumenisches, das heißt allgemeines Konzil handelt.

Der Band ist nach der Bulle „Unam sanctam", wenn auch in Distanzierung von ihr, gegliedert, was insofern etwas fragwürdig ist, weil der Begriff „katholisch", als Überschrift verwendet für den Teil III (567–887), eingeengt wird auf die Präsenz der römischen Kirche in den einzelnen Ländern, wobei das Verhältnis zur politischen Macht im Vordergrund steht. Auf den Teil I (17–348), welcher der Frage nach der „Einheit" der Kirche nachgeht, folgt in der gleichen ökumenischen Perspektive der das Streben nach der „Heiligkeit" in diesen Jahrhunderten darstellende Teil II (349–566).

Die Entfaltung der *Frömmigkeitsgeschichte* ist ein Glanzstück dieses Bandes. Insbesondere das Kapitel über die Predigt bietet eine für die Spiritualität wichtige vorzügliche Information. Die überzogene These, die Kirche habe mit der Beichte eine „autoritäre Regulierung" des Verhaltens bewirkt, wird mit dem Hinweis auf die relativ seltene Ablegung einer Beichte kritisiert (in der deutschen Literatur wäre der Beitrag von Isnard W. Frank in TRE V zu zitieren, der die richterliche Klerikalisierung des Vergebungsakts behandelt). Daß die deutschen Herausgeber nicht nur die Übersetzung zu kontrollieren haben, sondern manchmal auch den Originaltext, zeigt sich beim Abschnitt über den Ablaß (430), den

B. Schimmelpfennig (425) richtigstellt. In großen Zügen würdigt André Vauchez die Mystik dieser Zeit und hebt dabei den europäischen Horizont hervor. Er bemerkt zur postumen Verdammung Meister Eckharts mit einigen Sätzen der Bulle des Papstes Johannes XXII., es lasse „sich wohl schwerlich ein krasseres Beispiel für ein völliges Mißverständnis finden". Erwin Iserloh hält sich in diesem Punkt zurück, gibt aber doch in einer Charakteristik der einzelnen Repräsentanten der Mystik (HKG III/2, 460–499) ein differenzierteres Bild des hier erscheinenden „deutschen Denkens".

Man tut dem Band wohl nicht unrecht im Eindruck, hier sei die *Theologie- und Philosophiegeschichte* etwas unterbelichtet geblieben. Die Nachwirkungen der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore (1135–1202) werden im Teil I im Zusammenhang mit den „Häresiebewegungen" sehr instruktiv dargestellt. Dabei wird jedoch Bonaventura – 1274, also immerhin im Anfangsjahr der Bandchronologie gestorben – wie auch sonst im Band fast nur gestreift (ausnahmsweise hätte in der deutschen Literatur auch ein lang zurückliegendes Werk zitiert werden können, die Habilitationsschrift von Joseph Ratzinger „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura" von 1959, schon wegen der Qualität und auch wegen des geistigen Weges dieses Autors seither). Nikolaus von Kues (1401–1464) kommt fast nur in seiner gewiß wichtigen Rolle bei der Kirchenreform vor, obwohl doch seine philosophischen und theologischen Schriften, so die nur beiläufig erwähnte „De docta ignorantia", gerade heute wieder aktuell sind. Daß Duns Scotus (1265–1308) zumindest nicht leicht auffindbar ist, mag als ein Unfall nachgesehen werden, von dem her auf das Gesamtwerk zu schließen sicher ungerecht wäre. Die bereits vorliegenden Kapitel des Bandes 8 über die konfessionellen Bekenntnisse gehen gründlich auf deren theologische Konzepte ein. Inmitten der im Band 12 dargestellten politischen Erschütterungen (1914–1958) wird die Theologie Karl Barths eindringlich behandelt.

Wer eine *Universalgeschichte* im Band 6 erwartet, wird leider enttäuscht. Es werden zwar Belegstücke für Kirchenbild und Frömmigkeit zitiert, doch dies genügt ja nicht. Dante wird zwar zehnmal genannt, aber nur im Zusammenhang seines Begriffs von Kirche und Kaisertum. Der große christliche Dichter des mittelalterlichen Abendlands tritt nicht auf. Petrarca hat fünfmal die Gunst, aber niemand erfährt von der Subjektivität seiner Empfindungen in dem „Canzionere". Dabei ist dies für die Geschichte des christlichen Glaubens ebenso bedeutsam wie das Werk eines Giotto, den man den Begründer der modernen Malerei nennt, und der nur an einer Stelle aufgereiht wird. Die großen florentinischen Architekten fehlen ganz, so auch der Prager Dombaumeister Peter Parler. Die reiche Illustration – 32 Farbtafeln unter der bewährten Regie von Wolf Stadler nur in der deutschen Ausgabe – ermöglichen es dem Betrachter, sich Vorstellungen von der Frömmigkeitsgeschichte zu machen. Aus der Gliederung des Bandes 8 kann man schließen, daß dort der universalgeschichtliche Aspekt deutlicher wird.

Es ist zu empfehlen, den großartigen „Rückblick" (888–895) im Band 6 zuerst zu lesen. Es findet sich dort nicht nur eine Zusammenschau der widersprüchlichen Erscheinungen dieser Jahrhunderte, sondern auch eine interessante Revision des gewiß eindrucksvollen Bildes, das Johan Huizinga (1872–1945) in seinem „Herbst des Mittelalters" vorgelegt hat. Der Verfasser vermerkt „einen latenten inneren Dynamismus, der selbst in diesen zerrissenen Phasen der Geschichte der Kirche nicht erloschen ist". Es ist hervorzuheben, daß er auch die Methode „mancher Historiker und Soziologen" kritisiert, die bei der Ermittlung sozialer Unterschiede die Einheit der Christianitas übersehen. Ebenso weist A. Vauchez in seinem sehr differenzierenden Abschnitt über Jan Hus und die Hussiten die These der „Historiker marxistischer Provenienz" ab, wonach es sich um eine Krise des Feudalismus gehandelt habe. So deutlich eine gewisse Affinität des Werks zum französischen Strukturalismus ist, dessen Grenzen werden deutlich gesehen.

Wenn diese Geschichte des Christentums abgeschlossen sein wird, dann ist der heute schon so vielbeschworene Beginn des dritten Jahrtausends nach Christus nähergerückt. Möge es den Herausgebern und Autoren gelingen, den derzeit in Resignation, banalen Pragmatismus oder ästhetisierende Nostalgie versunkenen „Geschichtsdenkern" ein Licht aufzustecken und insbesondere den christlichen Glauben in seinem eschatologischen, die Kirchengeschichte, die geglückte wie die mißglückte, übersteigenden Horizont zu bestärken.

ANMERKUNGEN

[1] Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Hrsg. v. Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez. Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. v. Bernhard Schimmelpfennig. Freiburg: Herder 1991. XX, 912 S. (Die Geschichte dex Christentums. 6.) Lw. 198,–.

[2] Geschichte des kirchlichen Lebens, hrsg. v. E. Gatz, Bd. 1: Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg 1991), s. diese Zschr. 209 (1991) 782 f.

Walter Lesch

Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion

Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik

Die folgenden Überlegungen sind einem Thema gewidmet, das zu den Streitfragen christlicher Theologie gehört, obwohl sich über viele Einzelaspekte sehr leicht Konsens erzielen läßt. Daß christliche Theologie Partei ergreifen muß, wenn die Würde von Menschen mit Füßen getreten wird, dürfte unbestritten sein. Ein solches Engagement würden wir allerdings auch von jedem Menschen erwarten, der mit Theologie nichts zu tun hat. Die Idee, daß akademische Theologie sich prinzipiell auf die Seite einer parteilichen Praxis stellen müsse, stößt jedoch auf größtes Unbehagen und provoziert den Verdacht, daß eine solche Theologie ihre wissenschaftliche Reputation und die Erfüllung ihrer kirchlichen Aufgabe aufs Spiel setzen könnte. Unsere Themenstellung mag vielleicht manchen Anlaß geben zu der Befürchtung, hier könnten alte Grabenkämpfe heraufbeschworen werden: zwischen Konservativen und Progressiven, Liberalen und Alternativen. Das Wort parteilich und erst recht das Wort parteiisch haben in unserer Sprache einen schlechten Klang. Von einem parteilichen Gesprächspartner erwarten wir keine objektive Einschätzung der Lage; er gilt als voreingenommen und verblendet, unfähig zur fairen Prüfung aller nur denkbaren Gesichtspunkte und ist deshalb ein Hindernis für eine gerechte Problemlösung. Eine so verstandene Parteilichkeit wäre Ausdruck eines Partikularismus, der für die friedliche Konfliktlösung in größeren Gruppen oder Gesellschaften eine Gefahr darstellt.

Nur wäre es freilich denkbar, den polemischen Charakter einer parteilichen Theologie und Ethik[1] dadurch zu entdramatisieren, daß man der Unschärfe unserer Alltagssprache die Schuld gibt und die bewußte Verwendung der mißverständlichen Vokabel Parteilichkeit als einen Akt semantischer Politik kritisiert. Schließlich gebe es je nach Standpunkt eine gute und eine schlechte Parteilichkeit, so daß der Streit um Wörter müßig sei, wenn nicht geklärt werde, welche Interessen hinter einer Parteinahme stehen. Ich bin mit diesem Vorschlag sehr einverstanden, möchte jedoch die These vertreten, daß selbst nach einer Entlarvung aller sprachlichen Verschleierungstaktiken daran festzuhalten ist, daß christliche Theologie nicht auf Unparteilichkeit im Sinn politischer Neutralität verpflichtet werden kann. Es liegt vielmehr in der Logik theologischer Diskurse, relativ starke Geltungsansprüche zu erheben und kontroverse Diskussionen aus-

zulösen. In unserer Zeit, in der das Ende der großen Ideologien gefeiert wird, gibt es eine verständliche Angst vor jeder Art von parteilicher Einmischung, die sehr schnell als neuer Klerikalismus, als Fanatismus oder als Fundamentalismus zurückgewiesen wird. In pluralistischen Gesellschaften ist es in der Tat ein Problem, wenn Minderheiten ihre weltanschaulich geprägten Normvorstellungen durchsetzen wollen, obwohl diese nicht kompromißfähig sind.

Unparteilichkeit wird im Alltagsbewußtsein sehr häufig nach dem sportlichen Modell des Schiedsrichters verstanden, den wir ja auch als den Unparteiischen bezeichnen. Und es wäre schon viel gewonnen, wenn wenigstens die Moral des Fair play[2] auch in anderen Lebensbereichen mehr Verbindlichkeit besäße und die ethische Bedeutung des Sports eine entsprechende Anerkennung fände. Dennoch ist dieses Modell nur begrenzt übertragbar, weil der Schiedsrichter seine Entscheidungen an einem vorgegebenen Regelsystem orientieren kann, das prinzipiell von allen an der sportlichen Veranstaltung mitwirkenden Personen anerkannt wird. Solche Konventionen liegen aber bei ethisch relevanten Konflikten nicht immer vor; häufig müssen Richtlinien für die Schlichtung eines Streits erst gefunden werden, weil sich das ethische Problem in der Form eines Dilemmas stellt. Sogar in der Rechtsprechung geht es ja nicht um die einfache Applikation bereits vorhandener Normen, sondern meist um einen komplizierten hermeneutischen Prozeß, in dem die Kriterien für ein gerechtes Urteil erst zu erarbeiten sind. Aber auch im Sport sind gerechte Entscheidungen nicht immer mühelos zu treffen, weil der Schiedsrichter nicht in jedem Moment die Komplexität eines Spielablaufs durchschauen kann. Fehlentscheidungen auf dem Fußballfeld sind auch ohne böse Absicht oder Voreingenommenheit des Unparteiischen jederzeit möglich und könnten nur durch eine totale Überwachung des Spiels durch Kamaras und hochsensible Meßgeräte kompensiert werden. An welche Grenzen der Vorstellungskraft und des gerechten menschlichen Urteils der moderne Hochleistungssport getrieben wird, sehen wir zum Beispiel bei Ski-Abfahrtsrennen, bei denen Bruchteile von Sekunden, die nur mit fortschrittlichster Computertechnik meßbar sind, über den Sieg entscheiden. Wäre also erst mit der Vergleichbarkeit exakter empirischer Daten die perfekte Unparteilichkeit garantiert? In den Darstellungen der bildenden Kunst arbeitet Justitia noch mit einfacheren Methoden: Mit einer Waage in der Hand und mit verbundenen Augen urteilt sie ohne Ansehen der Person und unbestechlich; jegliche Willkür ist ausgeschlossen[3].

Das wissenschaftliche und das forensische Modell von Unparteilichkeit bringen uns dem ethischen Kern dieses Grundsatzes näher und helfen dabei, gewisse Fehlformen der Parteilichkeit auszuschließen. Parteilichkeit macht blind, wenn die Identifikation mit einer bestimmten Meinung oder Gruppe so stark ist, daß abweichende Positionen gar nicht mehr gehört werden – eine krasse Verletzung der Regel: audiatur et altera pars! Wer nicht bereit ist, sich in Konfliktfällen mit einer übergeordneten Idee von Gerechtigkeit und mit der Untersuchung des Fal-

les durch objektive Instanzen („nemo iudex in sua causa") konfrontieren zu lassen, der läuft Gefahr, den eigenen Standpunkt oder auch Gruppeninteressen zu verabsolutieren und die Prinzipien einer universalistischen Ethik zu verletzen. Genau hier treffen wir aber auch auf das Problem einer blinden Unparteilichkeit, die in wissenschaftlicher Objektivität und rechtspositivistischen Regelungen bereits die Garanten der Gerechtigkeit sieht. Der Ruf nach einer Theologie, die Partei ergreift, wird normalerweise in Situationen laut, in denen die Kontrasterfahrungen von Unrecht und Willkür das Vertrauen in Verfahren der gerechten Konfliktlösung und des gerechten Interessenausgleichs erschüttert haben. Obwohl die folgenden Überlegungen ein Produkt mitteleuropäischer Schreibtischtheologie sind, möchten sie dennoch auch ein Gespür für jene Kontexte von Theologie entwickeln, in denen die Selbstverständlichkeit bürgerlicher Objektivitäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen nicht gegeben ist.

Eine letzte Vorbemerkung: Obwohl ich die Gesamtheit der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin an unseren Universitäten in den Blick nehmen möchte, sind diese Wahrnehmungen durch die Realität und die Methoden der theologischen Sozialethik geprägt. Hieraus erklären sich einige Akzentsetzungen, die jedoch als Anstöße für das Gespräch auch über die Grenzen des Fachs hinweg zu verstehen sind.

Kontexte theologischer Rede

Als öffentliche Rede muß sich die Theologie der Kritik stellen, die von anderen Fachvertretern, aber auch von Nichttheologen vorgetragen wird. Theologie existiert nicht im luftleeren Raum, sondern nur in Interaktion mit einem Kreis von Adressaten, die insgesamt ein recht vielschichtiges Publikum darstellen. Als mit den Pflichten und Privilegien einer universitären Fakultät ausgestattetes Fach muß sich die Theologie zunächst an den Maßstäben wissenschaftlicher Forschung messen lassen, da anders nicht einsichtig zu machen ist, warum ein solches weltanschauliches Tendenzunternehmen aus anderen denn aus Traditionsgründen mit öffentlichen Geldern an staatlichen Hochschulen gefördert wird. Sodann besteht auch eine Rechenschaftspflicht gegenüber der Kirche, in deren Auftrag Theologinnen und Theologen lehren und forschen. Und schließlich richten sich theologische Diskurse durch Vorträge und Publikationen an Interessierte in einer pluralistischen Gesellschaft, in welcher der Sektor Religion/Theologie nicht nur ein beachtliches kulturelles Erbe, sondern auch eine argumentativ gewichtige und seriöse Stimme in aktuellen Kontroversen darstellt[4]. Deshalb ist zu bedenken, wie das Ideal der Unparteilichkeit in den genannten Kontexten artikuliert wird und in welcher Weise die theologische Rede auf die jeweiligen Erwartungen reagiert.

Wissenschaft

Das naturwissenschaftliche Selbstverständnis einer objektiven und neutralen Grundlagenforschung hat in den vergangenen Jahren erheblich an Plausibilität verloren, da Störfälle in technischen Großanlagen und der Einsatz von Forschungsergebnissen zu perversen Zwecken (z. B. in der Biotechnologie) das Vertrauen in eine ethisch angeblich indifferente Wissenschaftspraxis zerstört haben. Die Forderung nach wissenschaftsethischer Reflexion und die zahlreichen Varianten einer fundamentalen Wissenschaftskritik sind Indizien für eine veränderte gesellschaftliche Wahrnehmung eines Bereichs, der lange Zeit über jeden Verdacht erhaben war. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sich empirische Forschungsergebnisse auch weiterhin intersubjektiv überprüfen und als wahr oder falsch klassifizieren lassen. Andererseits wurde das Bewußtsein dafür geschärft, daß die Anwendung neuer Erkenntnisse in Medizin und Technik keineswegs beliebig ist und dem Wissenschaftler eine größere Verantwortung zumutet.

Die Geistes- und Sozialwissenschaften sahen sich in ihrer wissenschaftstheoretischen Dignität lange im Schatten der exakten Naturwissenschaften und investierten daher große Anstrengungen in das ehrgeizige Projekt, zu ihren Forschungsgegenständen ein solche Distanz zu gewinnen, daß ihnen weltanschauliche Prämissen und emotionales Engagement keinen Streich mehr spielen könnten. Wenn es gelänge, soziale und geistige Prozesse so zu durchschauen wie früher die Geheimnisse der Natur, dann wäre es auch möglich, Bewußtsein und Gesellschaft mit gleicher Präzision wie Naturphänomene zu analysieren und nach rationalen Kriterien zu beeinflussen[5]. Wir wissen, was aus derartigen Träumen geworden ist, und haben gelernt, den hermeneutischen Zirkel von Erkenntnis und Interesse selbstkritischer zu durchschauen. Trotzdem gibt es immer noch sehr folgenreiche Versuche, naturwissenschaftliche Ideale auf die Sozialwissenschaften zu übertragen, zum Beispiel in der Ökonomie, die sich im vergangenen Jahrhundert aus den Moral sciences ausgegliedert hat, um eine auf empirischen und mathematischen Grundlagen entfaltete exakte Wissenschaft aufzubauen, die ethisch neutral sei. Marktmechanismen werden dann in den Rang von Naturgesetzen gehoben und gegen moralische Kritik immunisiert. Ausweichend ist oft von den sogenannten Sachzwängen die Rede, die nicht durch moralische Appelle aus der Welt zu schaffen seien. Möglicherweise handelt es sich hier um eine Karikatur von Wirtschaftswissenschaft, da diese ja längst in sehr geschickter Weise auf den Wirtschaftsethikboom reagiert hat. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Neutralität wissenschaftlicher Erkenntnis auch in den Sozial- und Geisteswissenschaften äußerst fraglich geworden ist und eine Neuvermessung der wissenschaftstheoretischen Diskurse durchaus sinnvoll erscheint.

Allerdings ist die skizzierte Situation für Theologinnen und Theologen kein

Anlaß zur Schadenfreude, sondern eine Gelegenheit, sich auf den Wissenschaftscharakter des eigenen Fachs zu besinnen, wobei der Status der historischen Disziplinen heute wohl weniger problematisch ist als jener der systematischen und der praktischen Sektion. Eine systematische und praktische Theologie, die in sozialen, politischen und ökonomischen Zeitfragen Partei ergreift, tut dies nicht mit der Geste der Besserwisserei, sondern als *eine* Stimme in einem interdisziplinären Verbund, in dem allein die Kraft des besseren Arguments zählt. Beratungen im Bereich der Bioethik könnten als Beispiel dafür dienen, daß ein solches Gespräch gelingt, wenn alle Beteiligten bereit sind, von der Sachkompetenz der anderen zu lernen und zwischen Tatsachenurteilen und Werturteilen zu unterscheiden. Theologische Fakultäten haben an Universitäten die leider nicht immer genutzte Chance, einen alternativen Wissenschaftsstil zu praktizieren, der höchstes akademisches Niveau mit einer sozialen und politischen Sensibilität verbindet, die sich auch an den anderen Fakultäten herumsprechen dürfte.

Kirche

Ein weiterer Kontext theologischer Rede ist die kirchliche Gemeinschaft, in der Diskussionen über die Parteilichkeit eine lange Tradition haben, da Theologie als Legitimationsinstanz für oder gegen bestimmte Optionen von Interesse ist und gern instrumentalisiert wird. Obwohl im Lauf der Jahrhunderte fast alle nur denkbaren Positionen schon in irgendeiner Weise vertreten wurden, gibt es in der katholischen Kirche bezüglich politischer Aktivitäten doch eine klare Tendenz zum Gebot parteipolitischer Enthaltsamkeit kirchlicher Amtsträger und Theologen, die sich nicht am Kampf um die Macht beteiligen sollten, weil ihre genuine Aufgabe in der Pastoral bzw. in der Wahrheitssuche liege. So ehrenwert diese Auffassung auch sein mag, sie entsprach noch nie so recht der gesellschaftlichen Realität. Christinnen und Christen, auch solche, die in Kirche und Theologie Verantwortung tragen, haben sich immer als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft auf staatlicher Ebene, aber auch im internationalen Rahmen mit bestimmten politischen Optionen solidarisiert und darüber kirchenintern erbittert gestritten. Da die Kirche zumindest in ihren obersten Leitungsgremien nicht pluralistisch und demokratisch verfaßt ist, ist ihr Konflikt mit Parteien im Grund genommen programmiert, sobald das Spektrum abweichender Meinungen zu groß wird. Zwar wird Parteilichkeit dann gern zugestanden, wenn das Engagement auf der Linie kirchenamtlicher Optionen liegt; wird dieser Rahmen verlassen, so gilt die Parteinahme auf einmal als defiziente Form christlicher Praxis, die doch schließlich nicht spalten, sondern versöhnen solle.

Solche Konflikte verdienten keine größere Beachtung, wenn sich an ihnen nicht ablesen ließe, daß hier letztlich doch unter dem Deckmantel der Neutralität

und der Offenheit für alle Menschen guten Willens um Macht und Einfluß gestritten wird, wobei die Definitionsmacht zur Bestimmung der *richtigen* Parteilichkeit bei einigen wenigen liegt, die paternalistisch bestimmen, wofür oder wogegen sich andere engagieren sollen. Es wäre eine wichtige religionssoziologische Aufgabe, die Affinitäten der Kirchen zu einzelnen politischen Parteien noch genauer zu untersuchen, um somit für den Streit um das Verhältnis von Kirche und Politik eine aussagekräftige Grundlage zu erarbeiten.

Es ist also wenig ergiebig, darüber nachzudenken, ob die Theologie der Kirche zu parteilichen Einmischungen raten darf. Kirchliche Parteinahme in politischen Fragen hat es immer gegeben, von „links" und von „rechts", im Namen der Radikalität des Evangeliums und im Interesse der Bewahrung bestehender Verhältnisse, auf der Seite von Unterdrückten und auf der Seite von Unterdrückern. Das Nachdenken über christliche Radikalität und Parteilichkeit wird sich deshalb vor allem der Ambivalenz einer Geschichte zu stellen haben, in der sowohl das Gelingen von gelebter Nachfolge Jesu als auch die Verstrickung in Schuld und Versagen anzutreffen sind.

Gesellschaft

Wie in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich wurde, ist christliche Theologie auch ohne kirchliche Vermittlung in gesellschaftliche Beratungen eingebunden, in denen sich die Frage nach einer politischen Option nicht umgehen läßt. Besonders Moraltheologen und Sozialethiker sind seit einigen Jahren gefragte Teilnehmer in Gremien der Politikberatung und fallen dort nicht gerade durch revolutionäre Ansichten auf. Aufgeklärte Ethiker wissen, daß sie kein Monopol auf ethisches Argumentieren haben, auch wenn diese Einsicht für das narzißtische Selbstbild eines Berufs mit ohnehin diffusem Profil vielleicht nicht schmeichelhaft ist. Es gibt daher eine problematische Neigung, die in drängenden Fragen der Praxis empfundene Ohnmacht dadurch zu kompensieren, daß man wenigstens am Schreibtisch hin und wieder in die Rolle des Schiedsrichters schlüpft. Ethik wäre in dieser Idealisierung die Schiedsstelle für gesellschaftliche Konflikte, Prüfstelle der Argumente, unparteiliche Agentur für Themen der Politikberatung und für das Nachdenken über die Zukunft der Wirtschaft. Die atemlose Hektik vieler theologischer Ethiker ist wohl nur noch damit zu erklären, daß diese wirklich an ihre unvertretbare Mission glauben. Die Marktlage auf der Ebene der Symposien, Hearings, Beratungen und Gutachtertätigkeiten ist zur Zeit für Ethiker sehr gut.

Dabei fällt auf, daß relativ neutrale Standpunkte bevorzugt werden. Brillant formulierter Protest und pointierte Stellungnahmen von Intellektuellen sind in Deutschland – anders als beispielsweise in der französischen Tradition – sehr sel-

ten. Die Rolle des systemkritischen Intellektuellen ist offensichtlich wenig attraktiv und leidet wohl immer noch unter dem Trauma der (konservativen) Schelte, wonach destruktive Theoriearbeit die Gemeinschaftsaufgabe der Demokratie gefährde[6]. Die deutschen Theologinnen und Theologen, die sich zur Zeit regelmäßig über die Medien an ein größeres Publikum wenden bzw. die ihre Bücher bei nicht spezifisch theologischen Verlagen erfolgreich publizieren, lassen sich an einer Hand abzählen.

Nicht nur im Kreis der Intellektuellen scheinen sich Interesse und Desinteresse an politischem Engagement in eigentümlichen Konjunkturzyklen zu vollziehen. Es gibt Zeiten, in denen recht viele Bürgerinnen und Bürger sich mit enormer Kraft und unter Verzicht auf private Annehmlichkeiten im öffentlichen Raum einsetzen, während zu anderen Zeiten der Rückzug ins Private dominiert und es kaum gelingt, Betroffene zu uneigennützigem Handeln und zu politischen Aktionen zu motivieren[7]. Solche Konjunkturzyklen sind ja auch im Leben theologischer Fakultäten bestens bekannt.

Wenn wir auf die unterschiedlichen Kontexte theologischer Rede zurückblikken, so stellt sich das Postulat der Unparteilichkeit bzw. Parteilichkeit in differenzierter Form dar. Was als wissenschaftliches Ideal verbindlich ist, kann nicht ohne weiteres auf die soziale Praxis übertragen werden, jedenfalls nicht im Sinn eines neutralen Beobachterstatus. Wer handelt, ist immer schon in ein Beziehungsgeflecht anderer Handlungen verstrickt, geht bei der schwierigen Aufgabe der Handlungskoordinierung nach normativen Leitlinien vor und sortiert die Fülle der Handlungsalternativen nach bestimmten Optionen. Dennoch sind derartige Entscheidungen nicht als blinder Dezisionismus zu verstehen, sondern als eine rationale Auswahl, die sich an verallgemeinerungsfähigen Alternativen orientiert. Deshalb ist es für die weiteren Überlegungen unerläßlich, die für die Begründung einer Ethik zentrale Forderung nach unparteilichen Urteilen in Erinnerung zu rufen.

Das ethische Verständnis von Unparteilichkeit

Das Unparteilichkeitsprinzip gehört zum Kernbestand der ethischen Tradition, in der es in verschiedenen Formulierungen zu finden ist: als Goldene Regel, als Kategorischer Imperativ, als Forderung nach Universalisierbarkeit[8]. Die Goldene Regel ist ein formales Moralkriterium, das die Notwendigkeit einer wechselseitigen Respektierung der Handelnden unterstreicht. Anderen gegenüber so zu handeln, wie man von ihnen behandelt werden möchte, setzt voraus, daß man im Gedankenexperiment den moralischen Standpunkt einnimmt, der sich durch Unparteilichkeit auszeichnet. Seine philosophisch wirkungsvollste Formulierung hat dieser Gedanke in Kants Kategorischem Imperativ gefunden. Der Gegen-

stand der Verallgemeinerung sind Maximen, jene subjektiven Grundsätze, die der Handelnde als moralische Leitlinien seines eigenen Lebens formuliert (z.B. gesund leben, rücksichtsvoll sein, Menschen in Notsituationen helfen oder aber auch nur auf den eigenen Profit achten, sich für erlittenes Unrecht grundsätzlich rächen, Machtpositionen kompromißlos ausnutzen). Diese Grundsätze werden konsequent auf die Lebensbereiche angewendet, für die sie gelten sollen. Der Verallgemeinerungstest besteht nun darin, ähnlich wie bei der Goldenen Regel in einem Gedankenexperiment zu überlegen, ob die jeweilige Maxime auch ein allgemeines Gesetz sein kann, ob es also wünschbar ist, daß andere auch nach diesen Lebensregeln handeln, wenn sie sich in einer vergleichbaren Situation befinden.

Es ist der Vorzug einer Maximenethik, daß sie von der vernünftigen Selbstbestimmung des Menschen ausgeht und nicht von einem starren Normensystem. Maximen haben den Rang von allgemeinen Grundsätzen, die bei aller Abstraktion dennoch den jeweiligen Kontext einer Handlung berücksichtigen. Sie sind nicht die Ausführungsbestimmungen eines fremden Gesetzes, sondern Ergebnisse von freien Willensentscheidungen. Mit dem Kategorischen Imperativ ist ein formales Moralprinzip formuliert, das als oberstes Kriterium dienen kann, ohne die Inhalte der Moral zu präjudizieren. Verallgemeinerung und Autonomie des Willens sind die sich ergänzenden Aspekte des höchsten Maßstabs der Moral, in der Freiheit und kategorische Verbindlichkeit einander zugeordnet sind. Kriterium für die Beurteilung von Handlungen ist nicht das persönliche Wohlbefinden, Erfolgsstreben oder Glücksverlangen, sondern einzig die objektive Geltung von Regeln als ein möglicherweise allgemeines Gesetz.

In der neueren Sozialphilosophie und Sozialpsychologie wird die Unparteilichkeit als „ideale Rollenübernahme" thematisiert: als Fähigkeit, sich in die Situation eines anderen hineinversetzen zu können und damit die Grundlage für ein verständigungsorientiertes Handeln zu schaffen[9]. John Rawls konstruiert die Hypothese von rationalen Entscheidungsverfahren, die unter dem „Schleier der Unwissenheit" durchgeführt werden: In einem fiktiven Urzustand kennen die Individuen ihre realen Nöte und Begünstigungen noch nicht und entscheiden deshalb im eigenen Interesse nach Kriterien der Fairneß, die sich auch für sie selbst am meisten auszahlen würde[10]. Es ist deshalb ein häufig erprobtes und aussichtsreiches Unterfangen, praktische Philosophie und Moraltheologie mit den Leitlinien des Unparteilichkeitsprinzips und des Universalisierbarkeitstheorems zu konzipieren.

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten, daß es auf der Ebene der Normenbegründung keine Parteilichkeit geben darf. Denn dann würde es sich nicht mehr um gerechte, rational einsehbare und universell gültige Normen handeln, sondern um Konventionen einer Gruppenmoral. Dem universalistischen Ansatz der Moral entspricht das Bild vom Ethiker als dem *neutralen* Beobachter, der Gel-

tungsansprüche auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit prüft und sich dabei auf den formalen Aspekt der Argumentation konzentriert. Das Unparteilichkeitsprinzip läßt sich relativ leicht auf ethische Aspekte von bereits demokratisch legitimierten Verfahren in Recht und Politik anwenden. Fraglich ist jedoch, ob es in gleicher Weise für Prozesse in Wirtschaft und Gesellschaft gilt, die einer politischen und rechtlichen Kontrolle mehr oder weniger entzogen sind. Unparteilichkeit setzt Strukturen voraus, in denen Raum und Zeit für ein freies und begründetes Urteil gegeben sind.

Es sei nur am Rand bemerkt, daß in der amerikanischen Sozialphilosophie (und nicht nur dort) zur Zeit starke Zweifel an der Begründbarkeit einer universalistischen Ethik laut werden. Im sogenannten Communitarianism wird offensiv für die primären Pflichten gegenüber der eigenen sozialen Gruppe und der eigenen Staatsgemeinschaft plädiert[11]. Eine kosmopolitische Theologie müßte einer solchen Sichtweise entschieden widersprechen.

Hoffnungen auf die Unparteilichkeit in der Diskursrationalität

Die Attraktivität der Diskursethik für die theologische Fundamentalmoral wird sich zum Teil damit erklären lassen, daß der Bescheidenheitstopos der Habermasschen Moraltheorie vom Druck der komplexen Anwendungsdiskurse entlastet. Peter Eicher hat diesen Aspekt treffend auf den Punkt gebracht: „Das scheint wenig zu sein und sympathisch bescheiden dazu. Die Theorie des kommunikativen Handelns verpflichtet zu nichts als zum Argumentieren, wenn es um die Vergewisserung normativer Ansprüche geht, salopp formuliert: Sie verpflichtet die sozial Handelnden zum Palaver, zu jener Kunst, die schon in vorstaatlichen Kulturen als Kriegsersatz, als gesellschaftsbegründendes Rechtsinstitut und als höchste Lebenskunst gepflegt wurde. Von den Teilnehmern des in der Gegenwart wissenschaftlich zu führenden Palavers wird in der Tat wenig verlangt: nichts als die hypothetische Einstellung gegenüber allen ihren normativ leitenden Grundsätzen, also nur die prinzipielle Skepsis gegenüber apriorischen Maximen des Handelns, nur die Kritik an jedem Bezug des sozialen Handelns auf ein *unbedingtes* ethisches Moment.“[12] Mir scheint, daß Eicher mit seiner Kritik insgesamt dem Anliegen von Habermas nicht gerecht wird. Er übersieht nämlich, daß in der kommunikativen Ethik die Intuition auf den Begriff gebracht wird, daß wir mit einer *extremen Verletzbarkeit* von Personen zu rechnen haben. Wie Habermas herausstellt, läßt sich Moral unter „anthropologischen Gesichtspunkten... als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinn versehrbar und schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Wege der Vergesellschaftung individuiert werden. Die raumzeitliche Individuierung der

Menschengattung in die einzelnen Exemplare wird nicht schon durch eine genetische Anlage reguliert, die unvermittelt von der Art auf den individuellen Organismus durchgreift. Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden vielmehr als Individuen allein dadurch konstituiert, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen." [13] Aus dieser Sicht bekommt die Forderung nach Unparteilichkeit in einem rationalen Diskurs ein ganz neues Gewicht.

Der Universalisierungsgrundsatz ist als Moralprinzip in der Diskursethik von Karl-Otto Apel [14] und Jürgen Habermas [15] von zentraler Bedeutung. An die Stelle des Kategorischen Imperativs tritt das Verfahren der moralischen Argumentation mit dem Grundsatz, „daß nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)" [16]. Von diesem Prinzip wird behauptet, daß es universal gelte, das heißt nicht nur für einen bestimmten Kulturkreis. Jeder, der sich ernsthaft auf moralisches Argumentieren einläßt, akzeptiert indirekt die Voraussetzungen und Regeln praktischer Diskurse, bei denen allein der Zwang des besseren Arguments den Ausschlag gibt. Mit der formalen und prozeduralen Bestimmung des Moralprinzips markiert die Diskursethik einen Standpunkt der Moral, von dem aus Handlungskonflikte analysiert und im Konsens gelöst werden können, sofern man die prinzipielle Möglichkeit einer idealen Kommunikationsgemeinschaft unterstellt. Diese gilt als Grundnorm für praktische Diskurse, die zwar weit von einem solchen Ideal entfernt sein mögen, aber dennoch am universellen Kern der Moral festhalten und nicht vor dem Wertskeptizismus kapitulieren. Andererseits verzichtet die Diskursethik ganz bewußt auf konkrete Modelle vom guten Leben, die jeweils sehr stark von kulturellen Rahmenbedingungen abhängig sind. Auf den Vorwurf des abstrakten Formalismus kann jedoch geantwortet werden, daß die moralischen Probleme ja stets in der kommunikativen Alltagspraxis vorgefunden werden, also keine Hirngespinste der Ethiker sind. Das Moralprinzip der Unparteilichkeit bietet keine inhaltlichen Lösungen, sondern ist der Prüfstein für moralisch gerechtfertigte Verfahren der Konsensbildung.

Eine „postmoderne" Kritik der Diskursidee

Bevor wir den Gedanken diskursethischer Unparteilichkeit weiterentwickeln, sei auf eine extreme Gegenposition hingewiesen, deren Kenntnis dabei helfen kann, unserer Fragestellung schärfere Konturen zu geben. Zu den schärfsten Kritikern von Habermas zählt Jean-François Lyotard, der dem diskursethischen Ansatz und dem dahinter vermuteten „Terror des Universellen" polemisch widersprochen hat. Schon in der Programmschrift „La condition postmoderne" [17] versteht

Lyotard gesellschaftliches Handeln als eine Praxis, die durch eine agonistisch bestimmte Sprache bestimmt ist, für die es keine Metaregeln gibt. Nach einer in Anlehnung an Wittgenstein entwickelten Theorie der Sprachspiele sei das Signum der Postmoderne der Dissens, die Differenz, die Paralogie. Und so kritisiert Lyotard an der Diskursethik, deren Ziel der Konsens sei, die folgenschwere Leugnung der Pluralität, die schon durch die theoretischen Prämissen der idealen Kommunikationsgemeinschaft gefährdet sei. Der Diskurs („le dialogue des argumentations") unterstelle zwei Dinge: erstens, daß alle Sprecher sich auf universell gültige Metapräskriptionen einigen könnten, was wegen der Verschiedenartigkeit der Sprachspiele unmöglich sei; und zweitens, daß der Dialog auf Konsens ziele, was aber eine Glaubensüberzeugung sei. Lyotard vertritt die These, daß die Konsensustheorie nur in der Selbstdarstellung von Habermas formalistisch sei, in Wirklichkeit aber eine substantielle Einheitsvision von Gesellschaft und Geschichte enthalte und somit gegen die besten Intentionen totalitäre Folgen haben könne.

Nach Auffassung des Bamberger Philosophen Wolfgang Welsch kann Lyotards Hauptwerk „Le Différend" [18] als Entfaltung einer postmodernen Gerechtigkeitskonzeption gelesen werden[19]. In der postmodernen Zersplitterung sieht Lyotard nämlich die Chance für einen „Fortschritt in der Moralität"[20]. Der Ansatzpunkt seines Denkens erweckt jedoch eher den Eindruck von Resignation, wenn sprachphilosophisch immer wieder die Pluralität und Heterogenität von Diskursarten hervorgehoben wird. Diskursarten sind Verkettungen von Sätzen verschiedener Satz-Regelsysteme (Erkennen, Argumentieren, Erzählen usw.) im Blick auf bestimmte Ziele (Rechtsprechung, Werbung usw.). Ein Rechtsstreit (litige) ist dann entscheidbar, wenn beide Parteien die gleiche Diskursart akzeptieren. Da aber meist völlig unterschiedliche Auffassungen von Recht und Unrecht zum Konflikt geführt haben, ist eine vollkommen gerechte Gerichtsentscheidung a priori unmöglich. Es bleibt nur die Möglichkeit der Bezeugung des Widerstreits (différend) durch Aufdecken der konfligierenden Geltungsansprüche. Nicht so sehr die Richter, sondern die *Anwälte* werden zu Trägern einer pluralen, antitotalitären Idee der Gerechtigkeit, die als Ideal verpflichtend bleibt, auch wenn sie in der Realität unmöglich ist.

Was also zunächst als vulgäres und zynisches „anything goes" mißverstanden werden könnte, erweist sich letztlich als ein von tiefem ethischem Ernst geprägtes Denken, das jedoch in seinen Aporien steckenbleibt. Im Sinn des Widerstreits stellt sich für eine postmoderne Gerechtigkeitskonzeption das Problem der Opfer von Unrecht in zugespitzter Form. Ihr Leiden bezeugen heißt, mit dem Schatten des Unsagbaren jener Ereignisse leben. Der Versuch einer naiven Repräsentation von Auschwitz wäre nur eine neue Verhöhnung der Opfer.

So sympathisch Lyotards radikaler Pluralismus auch sein mag, er ist nicht in der Lage zu erklären, nach welchen Kriterien die Anwälte sich für die gerechte

Sache einsetzen. Jedenfalls wäre eine kontemplative Verweigerung angesichts eines erdrückenden Unrechts aus ethischer Sicht nicht ausreichend. Mit einer solchen Auffassung vom Unsagbaren stößt Lyotard an ähnliche Grenzen des Philosophierens wie Theodor W. Adorno.

Elemente einer advokatorischen Ethik

Einer der schärfsten Einwände gegen den Formalismus des Moralprinzips ist der Verweis auf die Ohnmacht des Sollens, die sich in der Diskrepanz zwischen der philosophischen (Letzt-)Begründung der Ethik und den dornigen Problemen der konkreten Normenanwendung und Normendurchsetzung offenbart. In der Tat sind die Ethiken des Kantischen Typs auf Fragen der Normbegründung spezialisiert und liefern keine Gebrauchsanweisung für die Praxis. Anstatt sich mit dem Rückzug auf eine „substantielle Sittlichkeit" (Hegel) in konkreten Lebensformen zu begnügen, plädiert die Diskursethik für eine prozedurale Vermittlung begründeter Normen durch deren unparteiliche Anwendung im Einzelfall. Dabei wird freilich vorausgesetzt, daß eine universalistische Moral auf eine ihr „entgegenkommende" Lebensform angewiesen ist. Apel betont die Notwendigkeit einer strategischen Ergänzung der Kommunikationsethik, um die formale Prinzipienethik (Kant) mit einer inhaltlich orientierten Prinzipienethik (Hegel) zu vermitteln und die Vorwürfe der Inhaltsleere und des Formalismus zu entkräften.

Darüber hinaus wäre es erforderlich, die diskursive Ethik durch eine *advokatorische* Komponente zu ergänzen. Nach einer Definition von Micha Brumlik ist eine Ethik diskursiv, „wenn sie die Gültigkeit ihrer Normierungsvorschläge an die faktische oder idealiter antizipierbare Zustimmung der von diesen Normierungsvorschlägen betroffenen Individuen bindet"[21]. Brumlik bezweifelt, daß diese Zustimmung tatsächlich prinzipiell antizipiert werden kann, und nennt als Beispiele Entscheidungen bei der Übernahme von Verantwortung für Unmündige (in der sozialpädagogischen Praxis) oder für Ungeborene (in der Reproduktionsmedizin und in der genetischen Beratung). Advokatorische Ethiken berufen sich auf die „wahrheitsadäquate Einsicht in die Angemessenheit einer nach Maßgabe der Umstände gebotenen bzw. zu unterlassenden Handlung"[22], sind also nicht von der Zustimmung aller betroffenen Individuen abhängig[23]. Advokatorische Ethik verkürzt die prinzipiell unabschließbare Prozedur diskursiver Konsensfindung und berücksichtigt die Tatsache, daß sich sittliche Kompetenz als innovatorisches Handeln unter Zeitdruck und in Widersprüchen konkretisiert.

Die Anwaltsfunktion der Theologie

Auf die Aporien, die sich aus der Grundnorm des kommunikativen Handelns ergeben, hat vor allem Helmut Peukert[24] hingewiesen: Angesichts der vernichteten Opfer der Geschichte kommt die Idee der potentiellen Zustimmung *aller* Betroffenen an ihre Grenze und mündet in das Paradox der anamnetischen Solidarität mit den Erschlagenen und Entwürdigten und in die Parteinahme für jene, die von sie betreffenden Diskursen systematisch ausgeschlossen werden. Die Erfahrung des Scheiterns dessen, der solidarisch nach den Prinzipien einer universalistischen Ethik handelt, verschärft die Frage nach dem Sinn von Moral überhaupt. Die Gottesidee als Idee der solidarischen Freiheit hängt eng mit dem Versuch zusammen, die Begründung des Moralprinzips und der Selbstzwecklichkeit des Menschen mit der Frage nach dem Grund unserer Hoffnung zu verbinden. Die kontrafaktische Behauptung des Moralprinzips der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist somit auch Bestandteil einer christlichen Ethik, die sich an den Leitideen der Kommunikabilität und der Konsensfähigkeit orientiert.

Es ist leichter, Ungerechtigkeit zu entlarven und anzuklagen, als den nächsten konkreten Schritt auf dem Weg zur sittlich richtigen Entscheidung vorzuschlagen. Andererseits wird kaum jemand gerade von der Ethik permanent derart konkrete Weisungen erwarten. Theologische Ethik hat keine quasi richterliche Kompetenz; sie nimmt die unvermeidbare Verschiedenartigkeit von Geltungsansprüchen zur Kenntnis und tritt als Anwältin speziell für die von den organisierten Diskursen Ausgeschlossenen ein. Sie ist Interpretin von Sprachspielen, die nicht miteinander vereinbar zu sein scheinen. Eine theologische Ethik wird vorrangig darum bemüht sein, ohne paternalistischen Gestus die Interessen der am meisten Benachteiligten zu artikulieren.

Bei aller Scheu vor Konkretisierungen ist theologische Ethik nicht zu trennen von der Utopie einer gerechten Gesellschaft und einer humanen Wirtschaft. Leitbilder eines guten, gelingenden Lebens gehören zum Argumentationsstil christlicher Ethik und lassen diese im Rahmen einer rein prozeduralen Gesprächskultur als Fremdkörper erscheinen, sofern dort inhaltliche Konkretisierungen grundsätzlich tabuisiert werden. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß die Anwaltsfunktion theologischer Ethik nicht prinzipiell im Widerspruch zum Universalisierbarkeitstheorem stehen muß. Als partikulare, aber keineswegs partikularistische Lebens- und Interpretationsgemeinschaften könnten christliche Gemeinden vorleben, wie universalistische Ethik und konkrete Solidarität einander ergänzen.

ANMERKUNGEN

[1] Nach der systemtheoretischen Moraltheorie Niklas Luhmanns ist ohnehin jede „moralische Kommunikation nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt. Sie führt im Ausruck von Achtung und Mißachtung zu einem Überengagement der Beteiligten. Wer moralisch kommuniziert und damit bekanntgibt, unter welchen Bedingungen er andere und sich selbst achten bzw. mißachten wird, setzt seine Selbstachtung ein – und aufs Spiel." (Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt 1989, 26).

[2] Eine sozialphilosophische Ausformulierung bei J. Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß (Freiburg 1977).

[3] O. Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat (Frankfurt 1987) 43.

[4] Vgl. zu dieser Ausdifferenzierung der Adressatenkreise D. Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism (London 1981) 3–46.

[5] N. Elias, Engagement und Distanzierung (Frankfurt 1983).

[6] K. Sontheimer, Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland (Hamburg 1976).

[7] A. O. Hirschman, Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl (Frankfurt 1988).

[8] F. Ricken, Allgemeine Ethik (Stuttgart 1983), Kap. D; J. L. Mackie, Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und dem Falschen (Stuttgart 1983), Kap. 4.

[9] G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus (Frankfurt 1985).

[10] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979), bes. 159ff.

[11] Z. B. R. Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge 1989) 189ff.

[12] In: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hrsg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 201.

[13] In: Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986), 20.

[14] Transformation der Philosophie, Bd. 2 (Frankfurt 1973) 358–435; ders.; Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt 1988).

[15] Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt ^{3}1988).

[16] Ebd. 103.

[17] Paris 1979; dt.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Graz 1986).

[18] Paris 1983; dt.: Der Widerstreit (München 1987).

[19] W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987) 227ff.

[20] So Lyotard in: F. Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch (München ^{2}1987) 117.

[21] M. Brumlik, Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatisch ist die diskursive Ethik?, in: Kuhlmann, a. a. O. 267.

[22] Ebd. 267.

[23] Da Brumlik als Sozialpädagoge sein Konzept einer advokatorischen Ethik vor allem auf das Paternalismusproblem bezieht, könnte es mißverständlich sein, das Modell auf andere Kontexte zu übertragen. Zumindest sei auf diese terminologische Hürde hingewiesen. Vgl. M. Brumlik, Sind soziale Dienste legitimierbar? Zur ethischen Begründung pädagogischer Intervention, in: Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates, hrsg. v. C. Sachße u. H. T. Engelhardt (Frankfurt 1990) 203–227.

[24] Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Frankfurt 1978); vgl. auch R. Boschert-Kimmig, Handeln aus der Kraft der Erinnerung. Das Werk Elie Wiesels als Anstoß für eine „anamnetische Ethik", in: Orientierung 55 (1991) 143–147.

Hermann Janssen

Auf der Suche nach Initiation

Analysen und Thesen zu einer vergleichenden Katechumenatspastoral

Die Zahl der Erwachsenentaufen nimmt auch in Deutschland ständig zu. Für einen großen Teil der erwachsenen Taufbewerber ist die Bekanntschaft mit einem Christen und die bevorstehende Trauung der Anlaß, nach dem christlichen Glauben zu fragen. Es gibt aber auch andere Motive, zum Beispiel die Erfahrung spiritueller Vereinsamung in einer unübersichtlich gewordenen Welt.

Wie werden suchende Menschen heute in den christlichen Glauben eingeführt? Es gibt die individuelle, mehr oder weniger anonyme katechetische Vorbereitung und Taufe durch einen Priester. In einigen Pfarreien findet während der Liturgie der Osternacht eine feierliche Erwachsenentaufe mit öffentlichem Bekenntnis vor der großen Gemeinde statt. Seitdem 1972 der Ritus der Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche veröffentlicht wurde, sind besonders in Frankreich, aber auch in Deutschland systematische Überlegungen und praktische Vorschläge zu Fragen des Katechumenats in der heutigen nachchristentümlichen Gesellschaft gemacht worden.

In dem folgenden Beitrag sollen die Grunddimensionen der traditionellen ethnischen Initiation analysiert und auf heutige Erfahrungen mit der christlichen Initiation in Afrika hingewiesen werden. Dabei gehen wir von der Hypothese aus, daß die afrikanischen Initiativen im Sinne einer vergleichenden Pastoral auch Impulse für unser Suchen nach Initiation geben können.

Struktur und Funktion der afrikanischen Initiation

Um den Reichtum der archaischen Erfahrungen von afrikanischen Initiationsfeiern entsprechend würdigen zu können, wäre es angebracht, wenigstens einige Fallstudien ausführlich darzustellen. Wir müssen uns hier jedoch mit einer Kurzbeschreibung begnügen. J. Vansina, ein Mitglied des Bushong-Volkes im Kasai-Gebiet von Zaire, faßt den mythischen Hintergrund und die Bedeutung der Initiation folgendermaßen zusammen:

„Die ganze Initiation gibt dem Novizen eine Weltanschauung: Woot, der Schöpfer und Ursprung aller Fruchtbarkeit, ... hält die Fülle des Lebens. Er ist die Rechtfertigung und die Erklärung der Welt. Er hat alles geschaffen, alle Technik, die auf dem Inzestverbot basierende Gesellschaftsordnung, die matrilinealen Sippen, die lokale und zentrale politische Struktur... Die Initiation ist ein ty-

pischer Übergangsritus, der die Jugendlichen von dem Bereich der Frauen und Kinder in das Reich der Männer führt. Sie ist eine Schule der technischen und sozialen Erziehung... Schließlich reguliert die Initiation das sexuelle Verhalten." [1]

Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen, vor allem Religionswissenschaftler, Ethnologen und Psychologen haben sich immer wieder mit den Riten und Strukturen der Initiation beschäftigt. Wir wollen hier nur hinweisen auf Arnold van Gennep, Mircea Eliade und Victor W. Turner.

„Rites de Passage" ist der von *Arnold van Gennep* geprägte Begriff, der seit der Veröffentlichung seines gleichnamigen französischen Pionierwerks im Jahr 1909 von den meisten Ethnologen und Religionswissenschaftlern übernommen wurde. Analog den kosmischen Übergängen von Tag und Nacht oder Sommer und Winter entdeckte van Gennep bei den Riten der Geburt, der Pubertät, der Heirat und des Todes, aber auch bei der Taufe, dem Noviziat, den Weihen und Berufseintritten einen dreistufigen Rhythmus: Die Riten verlangen zunächst eine Trennung (Separation) von dem früheren Lebensabschnitt, sie führen dann in eine Phase des Übergangs (Transit oder Liminalitas), und sie bewirken schließlich eine Wiedereingliederung (Inkorporation) in einen neuen Lebensabschnitt.

Initiationsriten sind nach van Gennep Riten der Trennung von der asexuellen Welt, denen Riten der Eingliederung in die sexuelle Welt folgen. Sichtbare Zeichen der Trennung sind die Beschneidung oder das Abschneiden der Haare, das Einritzen der Haut oder auch das Ausschlagen eines Zahns. Der Übergangscharakter wird meistens durch territoriale Schranken dargestellt, zum Beispiel durch eine Wand, eine Umzäunung, eine Tür oder einen Tunnel. Die Wiedereingliederung in die Gesellschaft der Erwachsenen erfolgt schließlich mit einer großen Mahl- und Tanzfeier. Obwohl es sich um die Problematik des geschlechtlichen Übergangs handelt, geht es dennoch nicht vorrangig um physische oder biologische Fragen, sondern vor allem um die soziale, politische und wirtschaftliche Verantwortung, die rituell, das heißt mit Besinnung auf die religiös-mythische Fundierung der ethnischen Gruppe den Jugendlichen eingeprägt werden soll.

Im Gegensatz zu van Gennep steht für *Mircea Eliade* die Offenbarung und die Erfahrung des Heiligen im Mittelpunkt der Initiation. „Um berechtigt zu sein, unter die Erwachsenen aufgenommen zu werden, muß der junge Mensch eine Reihe von Initiationsprüfungen bestehen: Dank dieser Riten und der Offenbarungen, die sie in sich schließen, wird er als verantwortliches Glied der Gesellschaft anerkannt. Die Initiation führt den Novizen in die menschliche Gemeinschaft und gleichzeitig in die Welt der geistigen Werte und Begriffe ein." [2] Die wenigen rituellen Handlungen der weiblichen Initiationsriten beziehen sich auf die monatlichen Blutungen und auf die Fruchtbarkeit. Es gibt keinen Bezug auf das Heilige, keine Einführung in geheimes, religiöses Wissen. Wichtig sind die gesellschaftsprägenden Belehrungen über das Verhältnis der Frau zu ihrem Mann und zu seinen Verwandten sowie die Einführung in hausfrauliche Arbeiten.

Das Strukturschema der Initiation, das van Gennep entdeckte, wird noch einmal aufgegriffen von dem Religionsethnologen *Victor W. Turner*. Der Übergangscharakter der Initiation ist nach seinen afrikanischen Untersuchungen sowohl in der Symbolik der Riten als auch in dem typischen Verhalten der Jugendlichen ausgedrückt. Liminalitas wird oft angedeutet durch den Tod, den Mutterschoß, durch Unsichtbarkeit, Dunkelheit und Bisexualität sowie durch die Eklipse von Sonne und Mond. Die liminalen Initianten sind meistens völlig nackt, sie besitzen nichts, und sie haben weder Rang noch Namen. Ihr Verhalten ist passiv; sie müssen gehorchen, und sie nehmen Verdemütigungen und Bestrafungen widerstandslos hin. Die zu einer uniformen, nichtigen Kondition erniedrigten Jugendlichen entwickeln untereinander einen ausgeprägten Sinn für Gleichheit und Brüderlichkeit. Turner bezeichnet dieses Verhalten als „Kommunitas", die im Gegensatz steht zur politischen und sozio-ökonomischen „Struktur" der ethnischen Gesellschaft. Die Pädagogik der Initiation besteht vor allem in der Förderung der Gemeinschaftsfähigkeit sowohl der Jugendlichen als auch der Erwachsenen. Keine Gesellschaft kann ohne die Dialektik von Gemeinschaftserfahrung und Autorität existieren[3].

Eine andere Gruppe von Wissenschaftlern, die sich um die Interpretation der Initiationsriten bemüht, bilden die Psychoanalytiker. Sie stellen die Bewältigung frühkindlicher Probleme in den Vordergrund ihrer Untersuchungen, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann[4].

Die wissenschaftlich gesicherten Hauptergebnisse dieser anthropologischen Untersuchungen lassen sich zusammenfassend in einigen Thesen festhalten, welche die Struktur sowie die offenkundigen und latenten Funktionen der Initiation erkennen lassen.

1. Initiation ist die Gesamtheit von mehrmonatigen Riten und Belehrungen, denen sich Jugendliche vor ihrer Heirat unterziehen müssen, um eine grundlegende Änderung ihres sozialen und religiösen Lebens eindringlich zu erfahren.

2. Bei diesem umfassenden Prozeß der Sozialisation spielen die mythische Begründung der Lebenskraft, die Autorität der Dorfältesten und die Erfahrung der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle.

3. Die Grundstruktur der Initiationsfeier ist dreistufig: Trennung – Übergang – Wiedereingliederung. Das zentrale Symbol der Trennung ist die Beschneidung, die durch andere körperliche Torturen ersetzt oder ergänzt werden kann. Die Übergangsphase ist durch Abgeschiedenheit, Belehrung und Demutshaltung der Kandidaten gekennzeichnet. Die Wiedereingliederung in die Dorfgemeinschaft geschieht in der Regel während einer Mahl- und Tanzfeier.

4. Neben der Grundfunktion der Trennung und der Neuorientierung lassen sich folgende bewußt intendierte Teilfunktionen erkennen: Formung der Persönlichkeit durch Abhärtung und Verdemütigung sowie durch Belehrungen über erwartete Verhaltensweisen, wie zum Beispiel Respekt vor den Alten, Unterord-

nung, Arbeitssamkeit und Besonnenheit; Vorbereitung auf die Ehe durch spezifische Unterweisungen in die gesellschaftlichen und sexuellen Wertvorstellungen, Normen und Sanktionen; Einführung in die geheimen Mythen und Riten, welche die ganzheitliche Weltanschauung begründen und vor allem das Leben und Weiterleben der Gemeinschaft garantieren; Unterweisung in Kriegstechnik und Jagd sowie in Feldarbeit und Hauswirtschaft.

5. Die Feier der Initiation, besonders die Durchführung der Beschneidung, deuten noch auf weitere Funktionen hin, die zum größten Teil latent sind: Bewältigung des Ödipuskonflikts und der frühkindlichen Vater-Sohn-Rivalität, Identitätsfindung der männlichen Jugendlichen, Indikation der tiefenpsychologischen Spannungen zwischen den Geschlechtern, Fixierung der Vormachtstellung der Männer über die Frauen und Kinder, Stimulierung einer sozialen und religiösen Sensibilität durch die intensive Erfahrung der „Kommunitas" sowie Erleben der Dialektik von „Kommunitas" und „Struktur" innerhalb der Dorfgesellschaft.

Auf der Suche nach christlicher Initiation

In Afrika nehmen ausgedehnte Jugendweihen zusehends ab. Dort, wo die Initiation noch durchgeführt wird, handelt es sich oft nur noch um eine kurze Affäre der Beschneidung in einer Buschhütte oder im Krankenhaus ohne jedwede Unterweisung oder Zeremonie. Es ist auffallend, daß die meisten modernen Stellungnahmen sehr emotional und negativ über die Krise der Initiation berichten. Die Disziplinlosigkeit der Jugend und die Instabilität der Ehen werden den Schulen, den Kirchen und der Urbanisierung zur Last gelegt, weil diese neuen Institutionen die traditionelle Initiation direkt oder indirekt untergraben.

Der sowohl technisch-ökonomisch als auch religiös bedingte gesellschaftliche Strukturwandel mit entsprechenden Funktionsverlagerungen muß als die eigentliche Ursache für die Krise der Initiation gesehen werden. Die Funktionen der Initiation können heute kaum noch von der ethnischen Gesellschaft und von den Ältesten übernommen werden, weil die Gemeinschaft zerrüttet ist und die Alten nicht mehr allein die Herren im Land sind. Zu den neuen einflußreichen Mächten gehören neben Kirche, Schule und Staat auch Jugendgruppen und Sportvereine, Regierungsbehörden, Polizei und Militär und nicht zuletzt Jugendbanden, Magazine und Videos.

Soziologische Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß es sich nicht nur um eine Verlagerung der Funktionen der Initiation auf andere Institutionen handelt, sondern teilweise auch um eine Veränderung der Funktionen und um eine Suche nach neuen Werten und Normen. An die Stelle von Respekt, Unterordnung und Fruchtbarkeit treten bei der jungen Generation der Afrikaner heute mehr und mehr andere Wertvorstellungen wie Freizügigkeit und Gleichberechti-

gung sowie ein großes Verlangen nach westlichen Konsumgütern und Freizeitangeboten.

Zwei Wertsysteme stehen einander gegenüber und schaffen scheinbar unüberwindliche Spannungen. Diese neue Pluralität der Strukturen, Funktionen und Werte ist durch das alte mythische Weltbild nicht mehr abgedeckt und kann mit traditionellen Riten nicht mehr pragmatisch bewältigt werden.

Nach anfänglicher heftiger Verurteilung der traditionellen Initiation versuchten die Kirchen sich zunächst mit purgierten christlichen Riten anzupassen. Bekannt geworden ist vor allem das Masasi-Experiment der Anglikaner und Katholiken im südlichen Tansania während der zwanziger und dreißiger Jahre. Die von europäischen Missionaren und einheimischen Katechisten ausgearbeiteten christlichen Initiationsriten wurden nur zögernd von den Gemeinden angenommen. Die Dorfältesten fühlten sich übergangen, die junge, gebildete Elite befürchtete, daß der angestrebte Modernisierungsprozeß unnötig aufgehalten werde, und die Frauen beklagten die mangelnde Geschlechtserziehung und Ehevorbereitung.

Einen methodischen Versuch, die Kikuyu-Initiation in Kenia mit den christlichen Initiationssakramenten und dem Glauben an Tod und Auferstehung in Beziehung zu setzen, unternahm 1969 der tansanische Dogmatiker an der Katholischen Hochschule von Nairobi, *Charles Nyamiti*. Sein Schreibtischentwurf wurde jedoch nie pastoral verwirklicht. Kritiker würdigten positiv, daß er versucht, das Ritual der Initiation als Ganzes zu berücksichtigen. Allerdings bleibt sein Kirchen- und Sakramentsverständnis neuthomistisch, und die Kreativität der Ortskirche kommt nicht zur Geltung. Außerdem fehlt auch bei ihm eine realistische Ehepastoral.

Aus der Vielzahl der afrikanischen pastoraltheologischen Untersuchungen[5] verdienen die Überlegungen von *Anselme Titianma Sanon*, Bischof der Diözese Bobo-Dioulasso in Burkina Faso (früher Obervolta), besondere Beachtung[6]. Sanon, selbst ein Initiierter, beschreibt aus eigener Erfahrung die „Initiationspädagogik" seines Volkes der Bolo und reflektiert dann mit anthropologischer und theologischer Kompetenz die Perspektiven einer christlichen Initiation. Allerdings geht es Sanon nicht um eine Anpassung an die afrikanische Tradition, sondern um eine kreative Inkulturation. Er will den christlichen Dialog aufnehmen und ihn in das Zentrum des Initiationskonzepts hineintragen. Der Initiierte wird als ein „relationales Wesen" dargestellt. Die Initiation erfüllt die Funktion einer öffentlichen Integration der heranwachsenden Menschen in die Gemeinschaft und bietet ihnen zugleich die Hilfe der Gemeinschaft bei ihrer Integration in die Gesamtheit der Welt und ihrer Standortfindung in bezug auf Geburt, Leben und Tod an. Initiation ist kein bloßer „Übergangsritus", sondern ihrem Wesen nach ein Ereignis, das das gesamte Leben prägt, weil sie eine kontinuierlich fortschreitende Selbstübergabe und Hingabe durch Integrationsakte von gesellschaftlich-politischer und religiöser Tragweite ist. Der christliche Glaube fordert von dem

afrikanischen Christen, seine Tradition neu zu lesen. Wenn Jesus Christus als „Initiationsmeister" bezeichnet wird, so ist damit ausgesagt: In Christus begegnet dem Afrikaner die Vollkommenheit und Vollendung des „Geheimnisses", wovon die traditionelle Initiation ihm schon eine Ahnung vermittelt. Die Kirche ist eine „Initiationsgemeinschaft", die sich, wie auch die traditionelle Dorfgemeinschaft, mit jedem neuen Jahrgang von Initiierten aufs neue in das „Geheimnis ihres Seins" hinein initiiert.

In dieser Hinsicht gibt sich das „Geheimnis vom Reich Gottes" wie ein „Initiationsgeheimnis", wie Jesus es in seinen Gleichnissen erklärt (Mt 13, 10–17). Nicht zuletzt könnte nach Meinung von Bischof Sanon eine solche von der traditionellen Initiation inspirierte Pädagogik entscheidend beitragen zu einem Wachstum der christlichen Basisgemeinschaften, die heute in Afrika zunehmend an Bedeutung gewinnen.

Thesen zu einer vergleichenden Katechumenatspastoral

Auf dem Hintergrund der traditionellen Initiation und der modernen Inkulturationsversuche in Afrika ist es sicherlich nicht möglich, ein umfassendes Konzept für das Katechumenat in Europa zu entwerfen. Jedoch können in einigen Thesen wichtige Erfahrungen für eine vergleichende Katechumenatspastoral aufgegriffen werden.

1. Mit Mircea Eliade darf von der Hypothese ausgegangen werden, daß die Initiation eine in der Vorstellungswelt sowohl des traditionellen wie auch des modernen Menschen gegenwärtige „konstitutive Erfahrung der menschlichen Beschaffenheit" ist. Deshalb ist es möglich, archaische Initiationsschemata in hochentwickelten Gesellschaften neu zu beleben. Die von van Gennep erkannte dreistufige Grundstruktur der Initiation (Trennung – Übergang – Wiedereingliederung) sollte für die heutige Katechumenatspastoral rezipiert werden. Die in einem solchen Prozeß gefundenen neuen Symbole können einer Verkopfung unserer Katechumenatspastoral entgegenwirken.

2. In der traditionellen afrikanischen Initiation wurde eine mythisch fundierte „Lebenskraft" als umfassende, monistische Weltanschauung vermittelt. Die westliche Welt neigt dazu, die Weltanschauung als irdisches „Wohl" und himmliches „Heil" dualistisch aufzulösen. In unserer heutigen segmentierten, pluralistischen Gesellschaft gibt es anscheinend keine akzeptablen übergreifenden religiösen Welt- und Lebensdeutungen mehr. Die christliche Initiation ist daher herausgefordert, die biblische Sicht vom Gottesreich in der jeweiligen gesellschaftlichen Situation immer wieder neu zu interpretieren. Konzepte wie „ganzheitliches Heil", „gesamtmenschliche Befreiung" und „Option für die Armen" sind moderne theologische Versuche, den spannungsreichen Anspruch des Evangeli-

ums wiederzugeben. Aus diesen Überlegungen wird deutlich, daß die Katechumenatspastoral nicht auf Katechese und Liturgie für Taufe, Firmung und Eucharistie verkürzt werden darf. Sie muß vielmehr alle Lebensbereiche umfassen, das heißt Familie, Kirche, Gesellschaft und Umwelt.

3. Die traditionelle afrikanische Initiation war keine Aufnahme in die „Stammesgesellschaft", sondern in die Dorfgemeinschaft. Übersichtliche Kleingesellschaften formten Initiationsgemeinschaften aus erfahrenen Erwachsenen und heranwachsenden Jugendlichen, die sich gemeinsam der Erfahrung des Initiationsgeheimnisses unterwarfen. Dieses Modell wird von Sanon auch für die christliche Initiation vorgeschlagen. Unsere Katechumenatspastoral wird sich ernsthaft hinterfragen lassen müssen, ob es ekklesiologisch sinnvoll und pastoraltheologisch realistisch ist, einzelne Taufbewerber nach einer mehr oder weniger anonymen katechetischen Vorbereitung offiziell „in die Kirche aufzunehmen". Kleingruppen aus Taufbewerbern und überzeugten Christen, die über längere Zeit gemeinsam „das Gottesreich suchen" und feiern wollen, haben wahrscheinlich eine bessere Chance, als „Sakrament und Werkzeug" einen heute möglichen Weg der Evangelisierung und Reevangelisierung zu finden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Vansina, Initiation Rituals of the Bushong, in: E. P. Skinner, Peoples and Cultures of Africa (New York 1973) 324f.

[2] M. Eliade, Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten. Ihre kulturelle und religiöse Bedeutung (Zürich 1961) 10f.

[3] V. W. Turner, The Ritual Process, Structure and Anti-Structure (Penguin Books 1974).

[4] H. Janssen, Tradition und Krise der Jugendinitiation in Afrika, in: ZMR (1980) 81–92.

[5] H. Janssen, Christliche Ehe-Initiation in Ostafrika, in: „... denn ich bin bei Euch". Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, hrsg. v. H. Waldenfels (Köln 1978) 247–260.

[6] A. T. Sanon, Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen (Freiburg 1985).

UMSCHAU

Der begreiflich unergreifbare Glaube

Überlegungen zu einem bemerkenswerten fundamentaltheologischen Handbuch

Allein schon die Tatsache, daß ein fundamentaltheologisches Handbuch wie das von *Peter Knauer*[1], wenn auch in verschiedenen Verlagen, in der 6. Auflage erscheint, läßt aufhorchen. Freilich ist ein theologisches Lehrbuch nicht bereits dadurch wertvoll, daß man es am Maßstab des Markterfolgs mißt. Aber hinter dem Erfolg auf dem Büchermarkt steckt ja auch etwas anderes, dem nachzugehen sich lohnt. Es hat keineswegs nur etwas damit zu tun, daß es ein gesteigertes Interesse an den Fragen der Fundamentaltheologie ganz allgemein gibt, die in einem eigenständigen systematischen Zusammenhang zur Darstellung kommen. (Vorlagen wie die von Heinrich Fries, Wolfhart Pannenberg, Wilfried Joest, Peter Eicher, Helmut Peukert, Hans Waldenfels belegen dies.) Es kann auch nicht nur damit begründet werden, daß das Werk von Peter Knauer als ein „Grundkurs" des Glaubens (im Sinn Karl Rahners) vorgestellt wird, der den christlichen Glauben in der Gegenwart rechtfertigen soll. Desgleichen hängt es auch nicht nur mit der ökumenischen Intention dieses Werks zusammen, zwischen verschiedenen theologischen Sprachen dolmetschen zu wollen, ja es ist nicht einmal entscheidend darin begründet, daß diese Fundamentaltheologie als eine „hermeneutische Fundamentaltheologie" dargeboten wird, in der die Fragen nach der Verantwortbarkeit und nach dem Wesen des Glaubens wohl unterschieden, aber nicht getrennt, also die einschlägigen Themen nicht formal und abstrakt behandelt, sondern inhaltlich gefüllt werden. Wenn es nicht nur dies ist – was war und ist es dann, weshalb sich dieses Werk von Peter Knauer, mancher Kritik zum Trotz, so erfolgreich durchsetzen konnte?

Nachdem die erste Welle der kritischen Bewertung, die zum Teil auch recht oberflächlich ausgefallen ist, vorüber ist, und sich dieses Handbuch in der Praxis des Theologiestudiums der Bewährung hat unterziehen müssen, läßt sich zur Stunde klarer sehen und sagen, worin sein Wert und seine Stärke bestehen. Die Fundamentaltheologie Peter Knauers zeichnet sich vornehmlich dadurch aus, daß sie 1. vom gegenwärtig gültigsten Rationalitätsverständnis her optimal grundgelegt, 2. aufgrund des hermeneutischen Ansatzes von einer imponierenden Geschlossenheit ist, 3. daß sie eine durch und durch ökumenische Struktur und 4. einen erkennbar mystagogischen Grundzug besitzt. Von einem theologischen Handbuch solcher Art läßt sich dies alles in den seltensten Fällen behaupten. Angesichts solch hoher Qualität fallen die Fragen, die das Werk aufwirft, kaum ins Gewicht, was freilich nicht ausschließt, daß die eine oder andere der Grundpositionen noch gründlicher durchdacht und von der Infragestellung her noch fundamentaler dargelegt werden könnte. Etliche der aufgekommenen Diskussionen um Knauers Position stellen sich im nachhinein ohnehin als bloße Scheingefechte heraus. Zu einem nicht geringen Teil sind diese dadurch ausgelöst, daß Knauers Ausgangsposition nicht zur Genüge im Blick ist bzw. ein anderes Rationalitätsmodell zum Ausgangspunkt der Kritik gemacht wurde.

1. *Ein neues Verhältnis zwischen Rationalität und Glauben.* Da der Rationalitätsbegriff sehr schillernd und mehrdeutig ist, hat dies zweifelsohne Auswirkungen auch für die Rationalität des Glaubens. Begreiflicherweise gab es von daher in der Theologie zwei Zielsetzungen: zum einen den hermeneutischen Versuch, die innere Sinnhaftigkeit des Glaubens zu verdeutlichen, zum anderen den argumentativen Versuch, die Geltungsansprüche des Glaubens durch intersubjektiv nachvollziehbare Gründe zu legitimieren. Über lange Zeit hinweg versuchte man, das Rationalitätsproblem so zu lösen, daß man die Glaubenszustimmung durch Gründe auszuwei-

sen bestrebt war. Genaugenommen handelt es sich um Gründe, deren Geltung unabhängig von der Glaubensentscheidung eingesehen werden kann, die von prinzipiell jedermann überprüft werden können, und die bestimmte Glaubensinhalte entweder beweisen oder doch als sehr wahrscheinlich dartun können. Traditionell verstanden ist hier „Rationalität" identisch mit universaler „Begründbarkeit" bzw. „Beweisbarkeit". Und weil das Attribut „rational" wie das Attribut „gut" in der Ethik zur Auszeichnung richtiger Handlungen und Gesinnungen fungierte, in der Erkenntnistheorie zur Auszeichnung des richtigen bzw. regelgeleiteten Vernunftgebrauchs diente, war gemäß diesem Rationalitätsmodell die Vernunft sozusagen das „Tribunal", vor dem für jede Überzeugung der Nachweis ihrer epistemologischen „Unschuld" erbracht werden mußte; denn hier ist die Zustimmung zu Geltungsansprüchen nur so lange und nur insofern gerechtfertigt, als diese durch universal gültige und für jedermann einleuchtende Gründe gerechtfertigt werden können. Bleibt der Nachweis aus, darf die betreffende Überzeugung nicht als „rational" ausgegeben werden. Sie hat dann allenfalls die Geltung einer subjektiven Meinung; und „subjektiv" besagt soviel wie „willkürlich" und „beliebig". Auffallend ist jedenfalls die Tatsache, daß die Begründung von Erkenntnisansprüchen ursprünglich in der Analogie zur Rechtsprechung verstanden wurde. Dieser juridische Bezug des Erkenntnisproblems hat im übrigen etymologisch in dem Begriff „Rechtfertigung" nachgewirkt.

Nach diesem Grundverständnis von Rationalität war die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens identisch mit der Frage nach seiner argumentativen Begründbarkeit. In der katholischen Tradition, bei der es stets um die Zuordnung von objektiver Vernunft, subjektiver Freiheit und transzendenter Gnade ging, kristallisierten sich vornehmlich zwei negative Eckpfeiler heraus, die es zu meiden galt; sie sind durch die Positionen des *Rationalismus* und des *Fideismus* markiert. Positiv gewendet, war man der Überzeugung, daß der Glaube nicht durchgängig in ein rational einholbares Wissen aufgelöst werden kann, daß aber dennoch die Glaubenszustimmung im Medium der Vernunft legitimiert werden kann, wobei man die Lösung des Problems auf der Basis der materialen Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Glaubensmysterium einerseits und den „Praeambula fidei" andererseits herbeizuführen suchte, was besagt, daß die Glaubensmysterien allenfalls rudimentär eingesehen, nicht aber rational bewiesen werden können. Rational begründet sind allein die „Praeambula fidei"; sie bieten sozusagen die Garantie für die Vernünftigkeit des Glaubensentscheids. Im wesentlichen bestand der theologische Rationalitätsnachweis in der Folgezeit vor allem in der „Demonstratio religiosa" und in der „Demonstratio christiana". Jedenfalls ist nicht zu übersehen, daß die atheistische Seite in der zunehmenden atheistischen Religionskritik die gesamte Beweislast den Gläubigen zuschob, denn sie sind es ja, die Existenzbehauptungen aufstellen und folglich auch die Verpflichtung zu übernehmen haben, die Rechtfertigung zu erbringen. Die Mehrzahl der heutigen Philosophien geht freilich davon aus, daß es keine überzeugenden Gründe für den Glauben an Gott geben kann, was letztendlich dazu zwingt, Atheismus und Rationalismus als die vermeintlich einzigen „rationalen" Alternativen zu erkennen.

In dieser äußerst problematischen Situation hat Peter Knauer – und darin sehe ich vor allem das Gelungene seiner Konzeption – die richtige Option getroffen. Um dies ein wenig zu verdeutlichen, seien die drei möglichen Optionen einer theologischen Reaktion auf die Problemlage kurz skizziert.

Die erste Option ist im Grund identisch mit Kierkegaards Programm, auf das sich später die „Dialektische Theologie" eingelassen hat. Danach wurde mehr oder minder jede Verpflichtung, die Rationalität des Glaubens nachweisen zu müssen, zurückgewiesen. Mit der besonderen Betonung des Wagnischarakters des Glaubens war das Nein zu jeder Form von rationaler Absicherung mitgegeben. Aufgrund Kierkegaards Theorie vom Paradoxon darf diese Position auf die Formel gebracht werden: Je mehr Risiko, desto mehr Glaube! Es ist verständlich, wenn in einer weltanschaulich pluralen Welt ein Glaube, der als subjektive Entscheidung begriffen wird, als ein Willkürakt erscheinen muß. Das kann nicht verwundern, denn wer keine rationalen

Kriterien angeben kann, wirkt in seiner subjektiven Wahl zwangsläufig dezisionistisch.

Andere setzen in dieser Situation durchaus auf das traditionelle Rationalitätsmodell, zumal im Blick auf die Fragen nach der Existenz Gottes. Wenn auch die strikte Beweisbarkeit Gottes heute durchweg als undurchführbar gilt, so glauben einige doch, den Anspruch auf rationale Begründung aufrechterhalten zu können. Es ist dann in der Regel die Rede vom Aufweis der höheren Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes. Vornehmlich Richard Swinburnes anspruchsvoller Entwurf geht davon aus, daß sich der Glaube an Gott rational nachweisen lasse, und zwar unter Zuhilfenahme des Bayesschen Theorems, mit dem sich zeigen lasse, daß die theistische Hypothese aufs Ganze gesehen wahrscheinlicher ist als deren atheistische Bestreitung. Swinburne bündelt (Newman in vieler Hinsicht nicht unähnlich) die traditionellen theistischen Argumente zu einem wahrscheinlichkeitstheoretisch fundierten Konvergenzargument, durch das die theistische Hypothese die in einem objektiven Sinn wahrscheinlichere Erklärung eines Universums ist. So anspruchsvoll dieser Ansatz auch sein mag, man kann dennoch (mit J. Hick) massiv einwenden, daß sich eine statistische Wahrscheinlichkeitstheorie nicht ohne weiteres auf religionsphilosophische Zwecke anwenden lasse, weil die im Argument benutzten Größen nicht quantifizierbar seien. Der Vorwurf, daß auch Swinburne lediglich einen subjektiven Eindruck zum Ausdruck bringe, und damit der gesamte Gedankengang ohne argumentative Überzeugungskraft sei, ist nicht leicht von der Hand zu weisen. Es bestehen jedenfalls erhebliche Zweifel darüber, ob ein Wahrscheinlichkeitsbegriff außerhalb des Rahmens der Statistik möglich ist, ob er also mehr als subjektive Eindrücke beinhalte.

Die dritte Position ist deshalb so bemerkenswert, weil sie einmal die heute einzig erfolgversprechende ist, und zum andern weil sie Peter Knauers Grundoption darstellt. Sie zeichnet sich nämlich dadurch aus, daß sie die vorgestellten Rationalitätsmodelle hinterfragt. Dazu ist die Theologie heute in der Lage, weil sie ja auf philosophische Vernunftkritik zurückgreifen kann. Darin nämlich wird das klassische begründungsorientierte Rationalitätsverständnis in Frage gestellt. Ausgegangen ist diese Kritik von der wissenschaftstheoretischen Grundlagenforschung, und dies ausgerechnet im Blick auf jene Wissenschaften, die geradezu als Inbegriff des rationalen und gesicherten Wissens Geltung hatten, nämlich Mathematik und Physik. Hier hatte sich am neuralgischen Begründungsproblem herausgestellt, daß es nicht lösbar ist, und dies ist inzwischen eine philosophische Binsenwahrheit. Die Folge ist, daß bei dieser Aussichtslosigkeit auf der Suche nach den letzten Beweisgrundlagen die bisherige enge Verknüpfung von Rationalität und Begründungspflicht nicht nur unrealistisch ist, sondern sogar grundsätzlich undurchführbar sein muß. Dennoch darf man Karl Poppers epochale Positivismuskritik, die mit dem bisherigen Begründungs- und Rechtfertigungsdenken aufräumte, nicht falsch verstehen; er selbst deutete seine eigene Position als ein „Bollwerk" gegen Irrationalismus und Relativismus. Insofern nimmt also der Kritische Rationalismus in der Gegenwartsdiskussion eine Schlüsselrolle ein. Von ihm her ist es möglich, Rationalität ohne Rekurs auf das Begründungsdenken zu konzipieren. Konsequenterweise wird bei Popper „Beweisbarkeit" und „Begründbarkeit" durch „Kritisierbarkeit" und „Überprüfbarkeit" ersetzt. Rationalität besagt nun argumentative Offenheit gegenüber kritischen Einwänden. Und von dieser Position her ist zweifellos klar: Wer Rationalität mit Beweisbarkeit identifiziert, setzt die Kriterien unerreichbar hoch an, macht so die Rationalitätsidee unglaubwürdig und arbeitet letztendlich dem Irrationalismus, der ja im Grund ein enttäuschter Rationalismus ist, in die Hände.

Peter Knauers großer Entwurf hat seine Grundlage in der Überzeugung, daß der Kritische Rationalismus die dem christlichen Glauben „gemäßeste" Philosophie ist. Er hat also sich mutig das gewandelte Rationalitätsverständnis zunutze gemacht, indem er dafür optierte, der *Vernunft* für den Glauben selbst keine begründende „Stützfunktion" mehr einzuräumen, sondern allenfalls eine kritische „Filterfunktion". Das wird von ihm im gesamten Werk durchgehalten, und man kann ihm auch nur dann, wie in einigen Rezensionen geschehen, „Fideismus"

bzw. eine Nähe dazu zum Vorwurf machen, wenn man den „Paradigmenwechsel" im Rationalitätsverständnis nicht mitbekommen oder nicht akzeptiert hat. Erkennbar spielt die Kenntnisnahme des neuen Rationalitätsmodells unter den Theologen allenfalls noch bei Wolfhart Pannenberg eine Rolle, der darin freilich noch ein wenig zurückhaltender vorgeht, daß er theologische Aussagen als überprüfbare Hypothesen verstehen will, deren Geltung nicht a priori feststeht, sich vielmehr erst im Durchgang der kritischen Diskussion zu bewähren hat.

Daß P. Knauer richtig optiert hat, erweist sich am überzeugendsten an der Grundüberzeugung des amerikanischen Religionsphilosophen Niklas Wolterstorff (Faith and Rationality. Reason and Belief in God, 1983); denn dieser erinnert an die juridischen Anklänge des traditionellen Rationalitätsmodells, kehrt aber dessen Maxime um. Danach hat eine Überzeugung solange auf rationale Weise Geltung zu beanspruchen, bis sie widerlegt wird bzw. bis ihre „Schuld" erwiesen ist. Auf diese Weise wird der Rechtsgrundsatz hervorgehoben, daß die „Unschuld" vorauszusetzen und die „Schuld" zu beweisen ist. Nicht mehr Beweise und Begründungen sind jetzt wichtig, sondern Einwände und Entscheidungen, die es auf deren Feld zu widerlegen gilt (wie es Knauer auch fordert!). Halten die Einwände und Widerlegungen nicht stand, ist die betreffende Überzeugung auf rationale Weise zu akzeptieren.

Wir können also zusammenfassend sagen, daß es bei Knauer zu einer deutlichen Revision des traditionellen Rationalitätsverständnisses gekommen ist. Er legt es nicht mehr darauf an, den Glauben irdisch begründen zu wollen, und dennoch ist dieser Glaube vor der Welt zu verantworten.

Wenn es Knauer in der gegenwärtigen Kritik an seinem Entwurf nicht immer leicht hat, dann hängt dies auch damit zusammen, daß sich das neue Rationalitätsverständnis noch längst nicht durchgesetzt hat. Zu wünschen wäre freilich, daß es sich durchsetzt. Wir sind in der theologischen Erkenntnistheorie dann gewiß um eine Illusion ärmer, dafür jedoch reicher an Bescheidenheit und Demut. Wie in Grundzügen bei Knauer bereits erkennbar, so wird die Fundamentaltheologie im Blick auf die Rationalität des Glaubens künftig nicht mehr von einzelnen Beweisgängen und Begründungsformen abhängen, sondern von der grundsätzlichen Bereitschaft, am vernünftigen Dialog teilzunehmen und die eigene Position der Kritik und der Überprüfung auszusetzen. Die Erfahrung Knauers im Umgang mit Glaube und Vernunft ist denn auch: „Wenn man Anfragen und Einwände wirklich zuläßt und auf sie aufmerksam eingeht, dann werden sie sogar zu einer Hilfe für den Glauben." Er kann aber nur deshalb so optimistisch sprechen, weil sich der Glaube nicht in die Vernunft einordnen läßt, denn „eine solche Einordnung gelingt höchstens zum Schein und bei einem sehr unkritischen Vernunftgebrauch. Kritischer Prüfung hält eine solche Einordnung nicht stand" (Unseren Glauben verstehen, [4]1991, 224 f.).

Vor allem aber nimmt Knauer die neue Möglichkeit in Anspruch, die Gewißheit der christlichen Botschaft (ganz abgesehen davon, daß dies unmöglich ist) nicht mehr im Sinn eines Beweises auf Vernunftgründe abstützen zu wollen, ohne damit die Vernunftvoraussetzungen für den Glauben (die Existenz der Botschaft und deren historischen Ursprung und die Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen) in Abrede zu stellen. Mit seiner Grundthese, daß die Vernunft zwar den Glauben nicht positiv begründen, wohl aber dem Glauben gegenüber die negative Funktion eines Filters wahrzunehmen hat, liegt Knauer voll im Trend der dritten, von uns skizzierten, Position von Rationalität. Allem Rationalismus im Glauben entgeht man nur dadurch, daß sich die Wahrheit des christlichen Glaubens allein im Glauben selbst erkennen läßt, allem Fideismus aber dadurch, daß er fordert, daß alle Einwände der Vernunft gegen den Glauben allein auf dem Feld der Vernunft zu widerlegen sind.

2. *Eine imponierende Geschlossenheit aufgrund des hermeneutischen Ansatzes.* Vom heutigen Rationalitätsmodell her gesehen ist Peter Knauer durchaus in der Lage, ein geschlossenes Ganzes einer „hermeneutischen Fundamentaltheologie" vorzulegen, womit auch schon gesagt ist, daß diese Fundamentaltheologie ein ganz und gar theologisches Unternehmen im wahr-

sten Sinn des Wortes darstellt. Alles Extrinsezistische entfällt, die Probleme der traditionellen Analysis-fidei-Lehre scheinen gelöst. Das entscheidende Stichwort der Glaubensanalyse lautet bei Knauer: „Im strengen Sinn ist unter der ‚Glaubens-Würdigkeit' der christlichen Botschaft zu verstehen, daß sie denjenigen ‚Glauben' verdient, den sie selbst als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden wissen will. Eine solche ‚Glaubens'-Würdigkeit ist aber allein in der Weise eben dieses Glaubens erkennbar. Sie wird nur in der Glaubenszustimmung selber erfaßt. Glaubens-Würdigkeits-Erkenntnis in diesem Sinne und Glaubenszustimmung sind ein und derselbe Akt" (358). Die Verwandtschaft mit Pierre Rousselots Lösungsversuch ist offenkundig. Gemäß dem Modell dieses Pioniers der modernen Analysis-fidei-Interpretation stehen ja Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenszustimmung in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zueinander. Auch bei ihm fielen bereits die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und das Bekenntnis der Wahrheit in einem einzigen Akt zusammen, so daß es dem Menschen erst im Licht seines Glaubens möglich ist, die Glaubwürdigkeit des Glaubens zu erkennen. In diesem Sinn läßt sich auch mit übernatürlicher, freier Evidenz der Grund des Glaubens, die göttliche Offenbarung als Gottes Selbstmitteilung, wahrnehmen, und zwar in der mitmenschlichen Kommunikation der Verkündigung der christlichen Botschaft. Wie bei Rousselot, so läßt sich auch bei Knauer im Vollzug des Glaubens „sehen", und zwar mit Gewißheit „sehen", daß Gott sich in seiner Offenbarung mitteilt. Neben diesem zentralen Verständnis dessen, was die Analysis fidei als ihren zentralen Begriff aufbot, gibt es freilich noch das andere, daß die Vernunft über keine positive, sondern allenfalls über eine negative Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Glaubens verfügt. Ein Willkürvorwurf gegenüber dem Glauben ist nicht begründbar.

Der beherrschende Grundgedanke des gesamten hermeneutischen Durchgangs beruht auf zwei wichtigen Säulen: 1. Als ein restloses und folglich einseitiges Bezogensein auf Gott beinhaltet das Geschaffensein des Menschen niemals Gemeinschaft mit Gott. Hier ist nur die Erfahrung des von Gott Verschiedenen möglich, also Gott in seiner „Abwesenheit". 2. Von der christlichen Botschaft her wird dem Menschen eine Beziehung zu Gott geschenkt, die ohne Widerspruch zur Absolutheit Gottes möglich, weil sie ursprünglich die Beziehung Gottes auf Gott ist, nämlich die des Vaters zum Sohn, und dieser ewige Sohn in Jesus eine menschliche Natur angenommen hat. Das Gottsein hat auf das Menschsein Jesu nur die Wirkung, daß er ohne Sünde ist und er anderen die Vergebung der Sünden schenken kann. Das heißt, vom Vater geliebt, lebte er nicht aus Angst um sich selbst und vermochte von daher auch andere Menschen aus der Macht der Angst zu befreien.

3. *Die ökumenische Grundkonzeption.* Knauers Fundamentaltheologie ist zweifelsohne ein zentrales ökumenisches Werk mit hoher Relevanz für den katholisch-protestantischen Dialog. Kontroverse Fragen wie das Verhältnis von Schrift und Tradition, Glaube und Kirche, die eine Kirche und die vielen Kirchen, Amt und Gemeinde zeigen dies schon äußerlich an. Es ist von der Intention her bereits auf Verständigung mit den anderen Kirchen angelegt. Der Untertitel „Ökumenische Fundamentaltheologie" ist nicht nur deshalb gewählt, weil es in der Gesamtdarstellung von dem Versuch geprägt ist, zwischen den verschiedenen theologischen Sprachen zu dolmetschen und von katholischen Lehraussagen aus die Brücken zur reformatorischen Theologie hin zu schlagen; auch nicht nur, weil es – durchaus in eigenständigem Entwurf – am theologischen Ansatz Gerhard Ebelings partizipiert. Es ist also keineswegs nur der umfassende Versuch des Übersetzens katholischer Lehre in die Weise evangelischer Worttheologie – mit der deutlichen Konzentration der gesamten Darlegung auf das Wortgeschehen zwischen Gott und Mensch und somit zugleich auch der radikalen Überwindung des katholischen Exklusivitätsanspruchs. Die Argumentation selber ist ganz und gar zugleich katholisch (mit keineswegs zurückgenommener Betonung der hierarchischen Kirchenverfassung) *und* evangelisch (mit der Worthaftigkeit der Offenbarung stets im Mittelpunkt). Sein besonderer ökumenischer Charakter liegt in der „neuen ökumenischen Denkform", die etwas Einfaches und Selbstverständliches, zugleich aber etwas Befreiendes und

Entlastendes für die ökumenische Arbeit unserer Tage an sich hat.

In Knauers Fundamentaltheologie wird überaus deutlich, was als die entscheidende ökumenische Aufgabe anzusehen ist: (mit Papst Paul VI.) „die Einheit des Glaubens jenseits der Verschiedenheit des Vokabulars zu entdecken" (AAS 59, 1967, 840–842), und folglich auf jegliche Vermeidung mißverständlicher Formulierungen aus zu sein. Geht man infolgedessen davon aus, daß der Glaube nicht aus einer „Vielheit zueinander *zu addierender* Wahrheiten" (Unseren Glauben verstehen 113) bestehen kann, dann hat man auch nicht das Recht zu meinen, dem anderen Christen gingen bestimmte Glaubenswahrheiten ab. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil der Glaube, theologisch verstanden, nicht an Mängeln leiden kann. Vielmehr ist in der Ökumene damit zu rechnen, daß die getrennten Kirchen verschiedene Sprachen sprechen und die Spaltungen von deren gegenseitigen Mißverständnissen herrühren.

Angesichts der tatsächlich bestehenden Spaltungen und der sie bedingenden Mißverständnisse hat man sich – und das ist wiederum etwas Ermutigendes im ökumenischen Prozeß – immer wieder daran zu erinnern, daß auch die katholische Kirche entschieden daran festhält, daß der Glaube *aller* an Jesus Christus, den Sohn Gottes, wirklicher, vom Heiligen Geist erfüllter, christlicher Glauben *ist*. Darin aber ist eingeschlossen, daß von einem solchermaßen an Christus Glaubenden eine einzelne Wahrheit im Glauben nur in einem Sinn geleugnet werden kann, der *nicht* ihr wirklicher ist. Der wirkliche Sinn wird zwangsläufig *mitbejaht*. Bei der ökumenischen Arbeit darf also davon ausgegangen werden, daß der wirkliche Sinn nur in einer Weise mitbejaht wird, die einer unmißverständlichen Ausformulierung harrt. Das jedoch hat Geltung für *alle* Seiten in der Ökumene.

Von diesem Fundament her läßt sich auch die *„neue* ökumenische Denkform", von der bereits die Rede war, genauer verständlich machen. Es handelt sich um eine Einsicht, die in der eigenen ökumenischen Arbeit viel Mut und Gelassenheit schenken kann. Knauer formuliert sie folgendermaßen: „Es gibt Glaubensaussagen, für die nur eine für die Kirche notwendige Möglichkeit, nicht aber eine absolute Notwendigkeit zu behaupten ist" (ebd. 117). Unbestreitbar ist, daß allein die tatsächliche Übereinstimmung aller im Glauben eine absolute Notwendigkeit ist. Das ist die Grundlage. Von ihr, der tatsächlichen Übereinstimmung im Glauben, aber gilt, daß es eine *prinzipielle Möglichkeit* dafür geben muß, zu einer ausdrücklichen Feststellung der genannten Übereinstimmung im Glauben über einzelne Gruppen hinaus zu gelangen. Demzufolge bezieht sich die ökumenische Arbeit auf die prinzipielle Möglichkeit einer gemeinsamen Feststellung der Übereinstimmung im Glauben, die de facto gegeben ist. Von dieser Tatsache her kann dem Ökumeniker viel Gelassenheit zuwachsen. Die angestrebte Feststellung in der Übereinstimmung im Glauben ist freilich alles andere als eine „beliebige Möglichkeit" (dahinter steht ja das Gebot des Herrn, „damit die Welt glaube"); eine solche würde ja die tatsächliche Übereinstimmung, die im Glauben gegeben ist, wieder in Frage stellen. Was bei allem Bemühen in der ökumenischen Arbeit eine fast heitere Gelassenheit schenken kann, ist in diesem Kontext vor allem die Tatsache, daß man nicht erst dann zur Übereinstimmung im Glauben gelangt, wenn man sie ausdrücklich festgestellt hat. So notwendig diese *Feststellung* auch sein mag, die tatsächliche Übereinstimmung liegt stets zugrunde. Das heißt, es kann gar nicht so etwas wie eine *absolute Notwendigkeit* der Feststellung in der Übereinstimmung des Glaubens geben. Das hebt allerdings die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Feststellung nicht auf. Eine wirkliche Übereinstimmung wäre ja überhaupt nicht gegeben, bestünde die Möglichkeit nicht und wäre es auch nicht angebracht, gemeinsam zu einer Feststellung der Übereinstimmung zu kommen. Es handelt sich also um eine „notwendige Möglichkeit", die sich selbst dann nicht leugnen läßt, wenn eine Feststellung der Übereinstimmung noch nicht erreicht ist und möglicherweise noch einige Zeit auf sich warten läßt.

4. *Die mystagogische Intention.* Gewiß will Knauers Werk als fundamentaltheologisches Handbuch eine „zusammenfassende Rechenschaft über die Theologie im Ganzen" sein und so als „Einführung in das Theologiestudium",

als „theologisches Lehrbuch" dienen. Es zeugt aber zugleich von einer spirituellen Kraft, die auffällt. Es kommt dem Wort Rahners „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein" auf seine Weise sehr entgegen und zeigt, daß der Glaube ein Stück des Lebens sein kann und keineswegs zu einem „belanglosen Stück Mobiliar innerhalb meines Daseins" (K. Rahner, Im Heute glauben, [4]1968, 26) werden muß. Es ist eine Mystagogie, die einen weltlichen Glauben möglich macht. Wenngleich anders als bei Karl Rahner, der wie Knauer von den „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola her denkt, so ist es dennoch eine Art der „reductio in unum mysterium". Also keineswegs so wie bei Rahners transzendentaler Erfahrung, in der man in der konkreten Begegnung mit der Welt, also beschäftigt mit den Sandkörnern des Strandes, spürt und erfährt, daß man am Rand des Meeres, des absoluten Geheimnisses, wohnt, aber doch so, daß einem im Wort mitmenschlicher Kommunikation (nur so freilich!) gesagt wird, daß man von Gott mit ein und derselben Liebe angenommen ist, in der Gott Jesus als seinem eigenen Sohn von Ewigkeit her zugewandt ist.

Diese „reductio" des Glaubensereignisses auf die „Anteilgabe am Gottesverhältnis Jesu" und die daraus zu ziehenden Konsequenzen christlicher Existenz haben zweifelsohne etwas Mystagogisches an sich, das dem gesamten Werk ein spirituelles Gepräge gibt. Hier besagt Glaube ein Sich-von-Gott-Geliebtwissen. Das allein schon läßt den Leser nicht kalt, es stärkt und durchströmt ihn die spirituelle Kraft, die dem Ganzen der Darstellung nicht abzusprechen ist. Gnade ist bei Peter Knauer nicht nur „medizinelle Gnade", die im Grund lediglich auf die Verwirklichung des Humanum abzielt, also nicht nur „geschaffene Gnade", verstanden als Prozeßelement der vollen Menschwerdung des Menschen, als sittliche Hilfe des Menschen sozusagen und rein funktional bezogen auf die Integration der menschlichen Wirklichkeit, sondern wirklich Anteilhabe am göttlichen Leben, eine Liebe Gottes zur Welt, mit der er als Vater von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist, folglich der Heilige Geist, und damit eine Gemeinschaft mit Gott, die zu begründen keine geschöpfliche Qualität ausreichen könnte.

Man kann diesem erfreulichen Werk Knauers, das einen imponierenden Entwurf gegenwärtiger Fundamentaltheologie mit beachtlicher Geschlossenheit bietet, nur wünschen, daß es ihm in seiner Klarheit und relativen Einfachheit, aber auch in seiner wohltuenden Kürze weiterhin gelingt, die Diskussion zu beleben und den katholisch-evangelischen Dialog zu befruchten. Da aufgezeigt wird, daß sich sowohl alle Vernunftgründe gegen den Glauben auf ihrem Feld widerlegen lassen als auch eine Prüfung der christlichen Botschaft auf ihre Authentizität hin möglich ist, weil es der Vernunft nicht gelingen kann, ihr anders als im Glauben gerecht zu werden, darf durchaus von einer überzeugenden Darstellung des begreiflich – von der Vernunft – unergreifbaren Glaubens gesprochen werden.

Heinrich Döring

[1] Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder 1991. 448 S. Kart. 36,– (zit. m. Seitenzahlen in Klammern).

BESPRECHUNGEN

Kirche

FRIES, Heinrich: *Es bleibt die Hoffnung.* Kirchenerfahrungen. Köln: Benziger 1991. 221 S. Lw. 29,80.

In diesem Buch sind sechs Beiträge gesammelt, die zum Teil schon veröffentlicht waren, einer davon – „Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen" (99–128) – in dieser Zeitschrift (209, 1991, 3–16). Der umfangreichste Text, 1989 bereits in Buchform erschienen, trägt den Titel „Leiden an der Kirche" (15–98), enthält aber in Wirklichkeit eine umfassende, in allen Punkten zutreffende Analyse der gegenwärtigen kirchlichen Situation. Diese verursacht bei vielen ein „Leiden an der Kirche", ist aber für Fries kein Anlaß zu Klage oder gar Resignation. Er ruft vielmehr auf, sich in der Kirche zu engagieren, an ihrer Erneuerung mitzuarbeiten, dabei „Glaube, Mut, Liebe und Phantasie" (97) zu entfalten. Das Ideal, das ihm dabei vor Augen schwebt, ist das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils, und die Hauptursache der derzeitigen Probleme sieht er mit Recht darin, daß das Konzil „gesamtkirchlich gesehen noch lange nicht eingeholt, rezipiert und umgesetzt" (13) worden ist, ja eher gegenläufige Tendenzen am Wirken sind.

In anderen Beiträgen kommen dann noch ausdrücklicher zentrale Themen des wissenschaftlichen und kirchlich-praktischen Lebenswerks des jetzt 80jährigen Autors zur Sprache: die Ökumene (167–178) und John Henry Newman (179–214). Zur Ökumene formuliert er Thesen, die die epochemachenden Ansätze aufgreifen und weiterführen, die er erstmals 1983 in dem zusammen mit Karl Rahner verfaßten Buch „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" entfaltet hat. In dem Artikel über Newman weist er vor allem auf dessen Aussagen zu den Fragen um Autorität, Lehramt und Gewissen hin, die heute noch so aktuell sind wie damals. Insgesamt ein ermutigendes Buch für alle, denen eine offene Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils am Herzen liegt. *W. Seibel SJ*

VOGLER, Markus: *Kirche und touristische Mobilität.* Bestandsaufnahme in der Kirche Schweiz, Reflexion und Handlungsperspektiven zur Seelsorge an Menschen, die in ihrer Freizeit unterwegs sind. Freiburg: Universitätsverlag 1990. 361 S. (Praktische Theologie im Dialog.) Kart. sFr. 55,–.

Angesichts des Widerspruchs, daß Freizeit und Tourismus zunehmen und daß gleichzeitig die Kirchen offensichtlich immer ratloser diesen Phänomenen gegenüberstehen, ist die Publikation Voglers, beruhend auf Umfragen im Jahr 1987, ein wichtiger Beitrag. Die Arbeit ist aus einer Dissertation an der Universität Fribourg entstanden und betrachtet die Situation der Schweiz, die in ihren wichtigsten Veränderungen, von Industrialisierung bis neue Ehestrukturen, dargestellt wird. Über die typischen schweizerischen Fragestellungen hinaus scheint für die katholische Kirche in allen Ländern folgendes bedeutsam:

1. In der Alternative, ob Tourismuspastoral eine seelsorgliche Spezialform oder ein Bestandteil jeder Pfarrseelsorge ist, optiert Vogler für ein vernetztes Denken in allen Pfarreiarten (Entsende-, Empfangs-, Durchgangspfarrei, 217). Ergänzend sollte eine funktionale Seelsorge wirken, etwa die Flughafenseelsorge. Diese Option kann nur durch den Hinweis unterstrichen werden, daß Freizeit und Tourismus die Lebenswelt eines modernen Menschen wesentlich prägen. 2. Die Frage nach christlichen Sinnperspektiven (221) muß auch Freizeit und Tourismus umfassen. Es entsteht dann das Problem: Genügt es, additiv unterschiedliche Prioritäten des modernen Menschen vorzuführen, oder müßte nicht vielmehr ein integrativer anthropologischer Entwurf die Vielfalt ordnen, auch im Hinblick auf eine ganzheitliche Pastoral? 3. Die Verkündigung wird infolgedessen einen positiven Zugang zu Freizeit und Tourismus haben müssen. Denn beide sind Teil der christlich zu verantwortenden Lebenswelt; sie haben mit ei-

nem alltäglich gelebten Glauben zu tun. Wie oft wird allerdings mehr über die Arbeit gepredigt als über die Freizeit! Die nötige Sensibilisierung für die Heilsbedeutsamkeit dieser neuen Lebensräume macht gerade eine vertiefte Ausbildung der Seelsorger und Seelsorgerinnen nötig. 4. Im Entwurf Voglers steht eine kleruszentrierte Seelsorge im Vordergrund. Rührt dies daher, daß die Tourismuspastoral noch zu sehr auf den Gottesdienst (am Sonntag) enggeführt wird? Die Laien wären dort gefordert, wo auch die Diakonie in diesem Lebensbereich mehr an Bedeutung gewinnt. Daraus entstünde auch die nötige Korrektur an einer Kleruskirche.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse (321–325) bringt realistisch in den Blick, daß die konkrete Seelsorge in der Schweiz hinter vielen Herausforderungen herhinkt: „Bei den Entsendepfarreien wird in der Tendenz die Bedeutung der Vorbereitung der Gläubigen auf die touristische Freizeitgestaltung verkannt. In Empfangs- und Durchgangspfarreien werden bei der Gottesdienstgestaltung sowie bei Signalisationsfragen einzelne Aspekte zu wenig beachtet und unterschätzt. Pfarreien mit Wochenendtourismus unterliegen der Tendenz, der Kontaktaufnahme mit Gästen zu wenig Bedeutung beizumessen" (323). Vogler gibt viele Hinweise, die sich auf eine erprobte Praxis berufen, um diese Differenz abzubauen. Deshalb sollte die Dissertation auch außerhalb der Schweizer Kirche eine angemessen große Beachtung finden. *R. Bleistein SJ*

Anthropologie

Keintzel, Raimar: *C. G. Jung.* Retter der Religion? Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung. Mainz, Stuttgart: Matthias-Grünewald, Quell-Verlag 1991. 220 S. (Unterscheidung.) Kart. 28,80.

R. Keintzel, evangelischer Pfarrer und Psychotherapeut mit Ausbildung in Jungscher Tiefenpsychologie und Freudscher Psychoanalyse, will in diesem Buch nicht die von Heinrich H. Balmer u. a. geleistete Kritik an C. G. Jungs Psychologie wiederholen, sondern zur Auseinandersetzung mit seinen Aussagen zu Relgion und Christentum einladen, da diese von nicht wenigen theologisch interessierten Autoren als Grundlage für ein neues Glaubens- und Bibelverständnis betrachtet werden. Einleitend deutet er an, daß Jung von Theologen und New-Age-Denkern deshalb gern und unkritisch übernommen wurde, weil er die Grenzen zwischen Psychologie und Philosophie/Theologie unbekümmert überschreitet und ein umfassendes Menschenbild verspricht.

Nach einigen Notizen zu Jungs Biographie stellt Keintzel in einem ersten Hauptteil Methode und Stichworte seiner „Analytischen Psychologie" dar, indem er mit einschlägigen Zitaten belegt, wie er über Träume, Psyche, Unbewußtes, Synchronizität, Archetypen, Individuation u. a. dachte. Dabei merkt der Autor auch deutlich an, wo Jung – neben gültigen Beobachtungen – höchst spekulative und unwissenschaftliche Behauptungen geäußert hat. Der Leser dürfte aus diesem informativ und kritisch geschriebenen Teil am meisten Nutzen ziehen.

Problematisch ist hingegen die systematische „kritische Würdigung", die Keintzel im zweiten Teil versucht. Hier formuliert er zwar in den sieben Abschnitten (Unterscheidung, Die Sprache, Methode, Elemente einer Theologie des Unbewußten, Schichten, Hiob, Träume) manchen scharfsinnigen Einwand, etwa gegen Jungs unverbindlichen Synkretismus, seine nebulöse Sprache, seine am unlogischen Träumen und Assoziieren ausgerichtete unwissenschaftliche Methode, seine intellektualisierende, psychologisierende Abwehr religiöser Ergriffenheit (148), seine Reduzierung von Religiosität auf Numinosität (150) u. a. Doch trägt er seine Gedanken so sprunghaft und assoziativ vor und entwickelt sie in Auseinandersetzung mit so vielen anderen Autoren (Luther, Ebeling, Jüngel, Rahner, Keller, Laing, Husserl, Wellek u. a.), daß eine klare Linie nicht zu erkennen ist. Manchmal konfrontiert er Jungs Ideen zu unvermittelt mit biblisch-theologischen Aussagen. In der als „philosophische und psychologische Kritik" gekennzeichneten Sektion argumentiert er überwiegend theologisch, während er die philosophischen Autoren

in der „theologischen Kritik" zitiert. Seine Hinweise auf eine noch zu erarbeitende „Theologie des Unbewußten" (150) bleiben dunkel, und anstatt die Wirkungsgeschichte Jungs bei theologischen und esoterischen Autoren nachzuzeichnen, spricht er meistens nur allgemein von „den Jungianern" unter den Theologen. Keintzel hat eine längst fällige Auseinandersetzung versucht. Doch bleibt sein Buch wohl deshalb in vielem unklar, weil es dem überholten Gegensatz zwischen verstehender und erklärender Psychologie verhaftet ist, nicht befriedigend zwischen psychologischen und philosophisch-theologischen Fragestellungen unterscheidet und die Eigenart von bewußten und unbewußten Vorgängen nicht überzeugend beschreibt. *B. Grom SJ*

Schneider, Johannes: *Das Menschenbild der Waldorfpädagogik*. Freiburg: Herder 1991. 319 S. (Freiburger Theologische Studien. 147.) Kart. 48,–.

Der Verfasser dieser Studie, die von der Universität Bonn als philosophische Dissertation angenommen wurde, will die Grundlagen der Waldorfpädagogik untersuchen, indem er Rudolf Steiners Personverständnis in den Mittelpunkt stellt und fragt, wie dessen Anthroposophie die Erkenntnis-, die Seins- und die Handlungsweise der Person auffaßt, oder anders ausgedrückt: Wie Steiners Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik sein Konzept von Waldorfpädagogik bestimmt. Diesem Vorhaben entsprechend setzt sich Schneider in einem ersten Teil mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen Steiners auseinander. Er zeigt, daß bei ihm das Prinzip der absoluten Erkenntnis, der übergeschichtlichen Wahrheit und der Geheimschulung in das Prinzip der persönlichen Intuition einmündet, wodurch Steiner für seine Erkenntnis das Prädikat der Offenbarung beansprucht und sich gegen Kritik immunisiert. Den vorkritischen und theologisch fragwürdigen (der Mensch als Transzendentes und als Herr des Transzendenten) Charakter dieser Erkenntnisauffassung arbeitet Schneider durch deren Konfrontation mit der Erkenntnistheorie von Immanuel Kant und Thomas von Aquin heraus – zwei Denkern, von denen sich Steiner bewußt abgesetzt und die er in vielem mißdeutet hat.

Wie sehr sich Steiner dadurch zu beliebiger Spekulation ohne Erfahrungsbezug berechtigt sah, führt der Autor im zweiten Teil über sein Menschenbild und seine Kosmologie (mit ihrem Christentumsverständnis und ihrer Karmalehre) aus. Dabei zeigt er den willkürlich-widersprüchlichen Charakter von Steiners Aussagen zu den Wesensgliedern des Menschen, zur Temperamenten- und Charakterlehre sowie die Unfähigkeit, der Geschichtlichkeit des Menschen und der biblischen Offenbarung gerecht zu werden. Daß Steiners frühe Ethik („ethischer Individualismus", „moralische Intuitionen") mit ihrem übersteigerten Freiheitsdenken ein eigenständiges moralisches Prinzip des Sollens sowie die Orientierung an Maximen und Normen ignoriert und daß sein späteres Pochen auf Reinkarnation und Karma sowohl das Verständnis von Freiheit als auch von Liebe verhindert, stellt der dritte Teil dar.

Im vierten Teil, dem kürzesten, schildert der Verfasser die Waldorfschulen als „pädagogische Konkretion" des anthroposophischen Menschen- und Weltbilds. Er erörtert hier nicht ihre methodisch-didaktischen Vor- oder Nachteile, sondern ihren (uneingestandenen) Weltanschauungscharakter und die z.T. abstrusen Auswirkungen von Steiners intuitiv-willkürlichen Spekulationen auf bestimmte Inhalte und Methoden sowie auf das Erziehungsverständnis. Fazit: Die Waldorfpädagogik führt „zumindest aufgrund ihrer Theorie" zur Manipulation und Determination der Person des Schülers (306), da sie den von Steiner geschauten kosmischen Ordnungen mit ihrer schematisierenden Entwicklungsauffassung u.a. verpflichtet sei.

Schneiders Untersuchung deckt hier ohne Zweifel heikle Probleme auf. Allerdings fragt es sich, ob eine rein philosophische Betrachtung der vielschichtigen Problematik der Waldorfpädagogik gerecht wird und ob ihr pädagogische Arbeiten wie die von H. Ullrich und interdisziplinäre Studien nicht angemessener wären. So erweckt Schneiders Dissertation manchmal den falschen Eindruck, die Anthroposophie sei vor allem als Fundierung der Waldorfpädagogik entwickelt worden. Ihr Wert liegt sicher in der philosophischen Auseinandersetzung mit Steiners Erkenntnistheorie und Ethik in Teil 1 und 3.

Schneider kommt meistens gleich zur Kritik und bemüht sich selten um eine historische und einfühlende Rekonstruktion von Steiners Gedankengängen. Er neigt auch zu übertriebener Schärfe und polemischer Formulierung („Nihilismus", „Kosmologischer Determinismus", „Gehirnwärsche", „kafkaeske Wahnsinnswelt") und wertet moderatere Kritik an der Anthroposophie gelegentlich ab (Anm. 12 auf S. 38 enthält diesbezüglich einen deutlichen Irrtum). Wer darüber hinwegsehen kann, die Grundideen der Anthroposophie bereits kennt und die fachphilosophische Begrifflichkeit des Autors nicht scheut, findet in diesem Buch eine philosophische Kritik am Menschen- und Weltbild Steiners, wie sie in dieser Gründlichkeit bislang noch nicht geleistet wurde. *B. Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Organtransplantationen lindern zweifellos menschliches Leid. Sie führen aber auch zu Interessengegensätzen, finden widersprüchliche Wertungen und werfen Fragen grundsätzlicher Art nach dem Umgang mit Leben und Tod auf. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, befaßt sich mit diesen Problemen aus der Sicht der theologischen Ethik.

Kurt Koch, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Luzern, fragt nach Bedeutung und Wirkung der Reformation aus der Sicht eines katholischen Theologen. Seine Antwort: Sie war ein tragisches Geschehen, weil sie zur Kirchenspaltung führte, brachte aber zugleich Segen, weil sie gemeinsame Grundüberzeugungen der christlichen Kirchen neu zur Geltung gebracht hat.

Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, nimmt den ersten Band der „Geschichte des Christentums" als Anlaß zu grundsätzlichen Reflexionen über eine ökumenische, auf das gesamte Christentum ausgerichtete Kirchengeschichtsschreibung.

Soll christliche Theologie in konkreten Fällen Partei ergreifen, oder beschränkt sich ihre Aufgabe auf die Formulierung möglichst objektiver Prinzipien? Walter Lesch, Assistent im Fach Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, erörtert dieses Problem.

Die Zunahme der Zahl der Erwachsenentaufen stellt auch neu die Frage nach der Einführung der Taufbewerber in den christlichen Glauben. Hermann Janssen, Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, weist als Beispiel auf Erfahrungen mit der christlichen Initiation in Afrika hin.

Maßstäbe einer Neuordnung

Vor 50 Jahren, vom 21. bis 25. Mai 1942, trafen sich zum ersten Mal einige Männer und Frauen in Kreisau (Niederschlesien), die sich Gedanken über die Gestalt Deutschlands nach dem verlorenen Krieg und nach dem herbeigesehnten Ende des Dritten Reichs machten. „Kreisauer Kreis" heißt diese Widerstandsgruppe mit einem Namen, den ihr die Gestapo vermutlich Ende August 1944 gegeben hatte. In ihr versammelten sich – unter Leitung von Helmuth James von Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg – etwa 20 Verschwörer, unter ihnen Julius Leber, Carlo Mierendorff, Adolf Reichwein, Eugen Gerstenmaier, P. Augustin Rösch und P. Alfred Delp. Nach 50 Jahren und dem Sturz zweier totalitärer Regierungssysteme gewinnt dieses Datum neue Bedeutung.

Nach dem Krieg traf die Kreisauer der Vorwurf, sie hätten nur gedacht und nicht gehandelt. Es sei typisch deutsch, zu räsonieren statt zu agieren. Wie sehr dieser Vorwurf die Realität eines totalitären Staats verkennt, wird daran sichtbar, daß dieses gemeinsame Denken ohne den Segen der NSDAP bereits Hoch- und Landesverrat war und acht Verschwörern den Tod durch den Strang brachte. Diktatoren fürchten Ideen mehr als Attentate; denn Ideen sind nicht greifbar. Moltke schrieb nach dem Prozeß gegen die Kreisauer am 10. Januar 1945 an seine Frau Freya: „Durch diese Personalzusammenstellung (Delp, Gerstenmaier, Moltke) ist dokumentiert, daß nicht Pläne, nicht Vorbereitungen, sondern der Geist als solcher verfolgt werden soll."

Die Vorstellungen, die die Kreisauer auf ihren drei Tagungen 1942 und 1943 erarbeiteten und in „Grundsatzerklärungen" gemeinsam zu Papier brachten, versuchten eine Neuordnung im Widerstand zu artikulieren. Sie dachten an eine wurzelhafte Demokratie, die auf Selbstverwaltung aufruht und durch Eigenverantwortung und Mitbestimmung aller Bürger lebt. Ihre Gedanken überschritten auch die Grenzen Deutschlands und ordneten bereits damals ein vereintes Europa. Für eine neue Wirtschaftsordnung suchten sie den Platz zwischen einer kommunistischen Planwirtschaft des Ostens und der kapitalistischen Industriegesellschaft des Westens zu fixieren. Die konkrete Utopie lief unter dem Namen „Personaler Sozialismus", ein Begriff, der die Freiheit des einzelnen und die Ansprüche der Gemeinschaft in eine optimale Balance bringen wollte. Die Basis dieser Entwürfe bildete ein christliches Ethos; es sollte die fundamentalen Bürger- und Menschenrechte wieder durchsetzen helfen, sollte die Eigenverantwortung im Staat motivieren, sollte die gewissenhaft übernommene Hilfsbereitschaft (Subsidiarität) freisetzen und den Staat von unten her aufbauen.

Gewiß war der Neuanfang noch schwerer, als sich die Kreisauer gedacht hat-

ten. In der Bundesrepublik konnte man bei ihrem Entstehen nicht auf ihre Grundsatzerklärungen zurückgreifen. Die Dokumente waren damals verschollen und wurden erst in den siebziger Jahren wieder entdeckt. Doch jene Verschwörer, die den Blutgerichten nach dem 20. Juli 1944 entkommen waren, brachten den Geist von Kreisau in persönlichem Engagement in den Neuaufbau nach 1945 ein und versuchten so, die Herausforderungen einer ungewöhnlichen Zeit zu bestehen.

Wenn das Ergebnis von Kreisau der Tod der einen, das Vergessen der anderen ist, weshalb ist der Beginn ihrer Arbeit es wert, überhaupt erinnert zu werden? In Kreisau wurden Maßstäbe für eine Neuordnung gesetzt, die auch für das Deutschland 1992 gelten könnten. An diese Maßstäbe wäre zu denken:

Die Kreisauer gaben das Beispiel einer Dialogfähigkeit, die alle politischen, sozialen und konfessionellen Barrieren hinter sich ließ. Das Vorhaben, einem befreiten Deutschland eine Form zu geben, duldete weder Hader noch kleinliche Abspaltung. Daß die Gesprächspartner jeweils konturierte Positionen einnahmen, machte ihre Gespräche interessant und fruchtbar. Dennoch: Der Geist der Einigung stammt aus dem Ethos, das sich weder der Taktik noch der Machtpolitik zu unterwerfen bereit war. Moralische Integrität erreichte mehr.

Die Entwürfe der Kreisauer hatten etwas Utopisches allein schon deshalb an sich, weil das Ende des Dritten Reichs in seiner Konkretheit nicht auszudenken war. Je tiefer sie in das Jahr 1944 kamen, um so realistischer wurden ihre Anordnungen. Der Vorgriff in die unbekannte Zukunft setzte nicht nur Mut voraus, sondern auch die Bereitschaft, aus dem Gang der Dinge zu lernen. Notwendige Korrekturen rechtfertigen nicht den Hinweis, man habe eben schlecht gedacht. Gerade sie können ein Beweis jener Weisheit sein, die bereit ist, aus dem Gang der Geschichte zu lernen, ohne anderen Vorwürfe zu machen. Nicht jeder, der rechthaberisch ist, hat das Bessere auf seiner Seite.

Was die Kreisauer unter Beweis stellen, ist jene Glaubwürdigkeit, von der auch Utopien leben. Sie haben vor dem schauderhaften Tribunal des Volksgerichtshofs ihren Glauben an eine deutsche Zukunft unter Beweis gestellt. Verglichen mit ihnen haben heutige Politiker und Meinungsmacher leicht reden. Die Gunst des Publikums mag den Beifall fördern: Die Ehre wird dieser nicht sichern und auch der gemeinsamen Sache wird er kaum dienen.

Endlich könnte diese Erinnerung jene Maßstäbe bewußt werden lassen, die damals die Hoffnungslosigkeit in einem totalitären System überwinden halfen. Diese könnten auch jene aufrichten, die von einem zweiten totalitären System human ausgeraubt wurden. Hoffnung könnte Trauer und Sorge überwinden helfen.

Inzwischen werden in Kreisau-Krzyzowa das Schloß und das Berghaus wieder aufgebaut. Beide sollen Orte einiger Stiftungen für die Begegnung der europäischen Jugend werden. Kreisau wird zu einer Adresse für ein geeintes Europa.

Roman Bleistein SJ

Eugen Biser

Der Indikator

Gründe und Folgen des Falles Drewermann

Über den theologischen und spirituellen Ansatz Eugen Drewermanns ist seit Jahren, ebenso ausgiebig wie kontrovers, diskutiert worden. Doch wurden dabei zwei Fragekomplexe von erheblicher Bedeutung kaum angeschnitten: Woher kommt seine stupende Resonanz, die in nahezu reziprokem Verhältnis zur wachsenden Zahl der sich von der Kirche Distanzierenden steht? Und insbesondere: Wie soll es weitergehen? In beiden Richtungen muß der Disput weitergeführt und vertieft werden, wenn er nicht in Konfrontationen steckenbleiben und schließlich versanden soll.

Die Beweggründe

Wenn die Zustimmung Ausdruck eines weithin empfundenen Defizits, wenn nicht gar einer Entbehrung ist, wird man zunächst an die im Feld der Theologie eher spärlich gewordenen Innovationen zu denken haben. Nach Karl Rahners kühnen Vorstößen in ökumenisches („anonymes Christentum") und spirituelles („der Christ der Zukunft – ein Mystiker") Neuland und der Entstehung der Befreiungstheologie sind vergleichbare Entwürfe heute eher zu Seltenheitswerten geworden, zumal sich die Gegenwartstheologie zunehmend der Aufgabe des Sammelns, Archivierens und Systematisierens, vornehmlich in Form von Handbüchern, Lexiken und Katechismen, verschrieb. Nimmt man hinzu, daß die weltpolitisch-geistesgeschichtliche Situation im Gefolge des großen Umbruchs nach theologischer Neuorientierung geradezu schreit, so wird verständlich, daß die danach hungernde Intelligenz nur zu bereitwillig nach einem Modell greift, das alle Anzeichen eines innovatorischen Konzepts aufweist. Gemessen an seinem Selbstverständnis ist Drewermanns erstaunlicher Erfolg damit aber allenfalls vom Rand her erklärt.

Verständlich wird dieser Erfolg erst im Blick auf den dreifachen Perspektivenwechsel, der das Bild des Christentums, der Kirche und insbesondere der Gestalt Jesu betrifft. Des Christentums zunächst, von dem in Abgrenzung von Islam und Buddhismus zunehmend deutlich wird, daß es nicht als nomothetische und asketische, sondern als eine therapeutische und mystische Religion zu gelten hat.

Ungeachtet aller Anläufe zur Entwicklung einer therapeutischen Theologie wird man Drewermann zugestehen müssen, daß er am weitaus nachhaltigsten auf diesen Perspektivenwechsel hingewirkt hat. Das trug ihm unlängst den Vorwurf von seiten der Bibelwissenschaft ein, daß er damit das Kernstück des Christentums, die Lehre vom Sühnetod Jesu, verkannt und im therapeutisch-psychologischen Sinn aufgelöst habe. Indessen setzt sich, wer so argumentiert, in die Nesseln des eigenen Fachs, das in seinen Spitzenvertretern längst schon zwischen den originalen Jesusworten und deren früher Interpretation und Fortbildung nach Maßgabe des alttestamentlichen Opfer- und Sühnerituals unterscheiden lernte und mit wachsendem Nachdruck nach Jesu „ureigenem" Sendungs- und Todesverständnis fragt.

Die Kontroversfrage

Im Licht dieser Rückfrage aber zeigt sich zweifelsfrei, daß Jesus seinen Tod als letzte und äußerste Konsequenz seiner Lebenstat begriff, und daß sein Sterben, wie vor dem Hintergrund der modernen Todesreflexion immer schon anzunehmen war, zweckfrei, losgelöst von der Hypothek der Sühnevorstellung, und darum als Erweis seiner vollkommenen Hingabe an den von ihm entdeckten neuen Gott der bedingungslosen Liebe gedacht werden muß. Damit ist in keiner Weise in Abrede gestellt, daß der Tod dessen, der „den Widerspruch der Sünder" auf sich nahm, die sühnende Aufarbeitung dieses Widerspruchs leistete; doch war dies die Frucht, nicht aber Sinn und Zweck seiner Todeshingabe.

Der Kernpunkt, an dem sich die Geister scheiden und von dem aus die Resonanz erst voll erklärbar wird, ist jedoch erst mit dem an Drewermann gerichteten Vorwurf erreicht, daß er den Ernst der Sünde verkannt und aus dem Erlöser Jesus einen Therapeuten gemacht habe. Wenn damit Drewermanns Intention wirklich getroffen wird, hat er mit dieser These jedoch nur die Lebensader des Christentums freigelegt. Denn dieses bindet, entgegen einer tief eingewurzelten und nur mit äußerster Mühe zu berichtigenden Ansicht, die Heilstat Jesu keineswegs an die Bedingung der Sünde, da diese in seiner Sicht die Ausgeburt einer ungleich tieferen Verstörung ist. Ihm geht es, wie sein hellsichtiger Deuter Kierkegaard urteilt, um die „Heilung von Grund auf" und damit um die Therapie der „Krankheit zum Tode", die letztlich in der Todverfallenheit der Schöpfung wurzelt und der insbesondere die verfallen, die an ihrer Lebenslast zerbrechen und in der Bodenlosigkeit ihrer Ängste vergeblich nach Halt und Hilfe Ausschau halten.

Es sind somit, wie die Charakteristik der um den „Tisch der Sünder" Versammelten zeigt, weit weniger die von individueller Schuld Beschwerten als vielmehr die unter den Folgen der „strukturellen Sünde", also der gesellschaftlichen Unrechtverhältnisse Leidenden, denen er sich als der mit seiner Hilfe identische

Helfer zuwendet. Sie meint das Bildwort von dem „geknickten Rohr" und dem „glimmenden Docht"; ihnen, den Erniedrigten und Beleidigten, Geächteten und in die Schattenzone der Lebenswelt Gedrängten, gilt seine Einladung: „Her zu mir – ich will euch aufatmen lassen!" Und zu ihnen bekennt er sich mit dem programmatischen Wort: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken", mit dem er sich in aller Form zu seiner therapeutischen Aufgabe bekennt und seinen Heilswillen zugleich auf die einfachste Formel bringt.

Die Differenz

Nur scheinbar wird damit die Frage bloß auf eine tiefere Schicht zurückverlegt, ohne daß sich das zugrunde liegende Modell verändert. Nur scheinbar behält die Erlösungstat Jesu auch in dieser Sicht ihren lediglich kompensatorischen, auf die Behebung menschlicher Notstände beschränkten Charakter. In der traditionellen Perspektive ist dies die Not des gegen Gottes Willen verstoßenden Sünders, die den Erlöser vom Himmel rief und ihn schließlich in der letzten Konsequenz seines satisfaktorischen Dienstes am Kreuz sterben ließ. Jetzt geht es dagegen, komplementär zu der „Heilung von Grund auf", um die Behebung der Not des Menschseins als solchen und damit um die Erhebung der, wie die Liturgie sich ausdrückt, „darniederliegenden" Welt.

Damit tritt aber das Christentum insgesamt in einen neuen Aspekt. An die Stelle einer Religion, der es um die „Reparatur" eines primär moralisch verstandenen „Defekts" zu tun ist, tritt die der Erhebung des Menschen auf den ihm zur Integration seiner selbst und seiner Lebensverhältnisse verhelfenden Stand. „Wenn ich erhöht bin", versichert der johanneische Jesus in der Bekundung dieses Willens, „werde ich alle an mich ziehen". Und die Übersetzungen greifen nicht zu hoch, die das „alle" dieses Herrenworts zu einem „alles" erweitern. Doch damit bricht, kausativ gesehen, der Abgrund jener Elementardefizienz des Daseins auf, aus dem sich alle seine manifesten Verstörungen herleiten. Und das besagt für die Sünde in ihren vielfältigen Erscheinungsformen: der Abgrund der Verzweiflung und der Angst. Es ist dies, wie Drewermann mit Kierkegaard sagt, der Abgrund des verzweifelten Willens, „selbst sein zu wollen", der dabei doch immerfort an dem sich ihm entgegensetzenden Widerwillen scheitert. Und darum der Abgrund, der lauter als jedes vernehmliche „De profundis" nach dem Abgrund der göttlichen Hilfe schreit. Der Erlöser wird somit bei Drewermann keineswegs zum Therapeuten gemindert, womöglich gar verfälscht; vielmehr geschieht das Gegenteil: Er erscheint in seiner Urgestalt als der die „Heilung von Grund auf" bewirkende Heiland.

Dennoch läßt sich die dem Befürworter dieser Sicht entgegenschlagende Zustimmung nicht auf die Parole zurückführen: Jesus ja – Kirche nein. Vielmehr

lebt diese, auf ihre affektive Grundstimmung zurückverfolgt, von der Sehnsucht nach einer „anderen" Kirche, die Drewermann freilich durch die fatale Gleichsetzung von Kirche und kollektiver Zwangsneurose ständig desavouiert. Indessen zeigt sich hier erstmals, daß die von ihm geweckten und demgemäß auch in ihn gesetzten Erwartungen zumindest partiell an ihm vorbeigehen und, losgelöst von seinem „Feindbild", ihr Ziel selbständig suchen. Im angesprochenen Fall ist das aber nicht etwa eine hierarchielos-anarchische und normenfreie Kirche, sondern das Zielbild einer Kirche, die, orientiert an dem Sabbatspruch Jesu, ihr institutionelles Gefüge und ihre normative Weisung konsequent in den Dienst am Menschen stellt, die ihre Verkündigung, unbeschadet der autoritativen Dignität ihres Wortes, in der Korrespondenz mit den Gläubigen entwickelt und die sich diesen so als den Raum der aufgehobenen Entfremdung, des Aufatmens und der gegenseitigen Akzeptanz darstellt. Nicht die Bestätigung vorgefaßter Urteile und bestehender Aversionen, sondern das Verlangen nach Verifizierung dieser Sehnsucht ist das innerste Motiv, das Drewermann den massenhaften Zustrom einträgt und das von ihm gerechtfertigt werden sollte.

Der Fortgang

Der aktuelle Diskussionsstand ist schwer zu bestimmen. Manche Anzeichen lassen befürchten, daß sich die auftretenden Sprachbarrieren verfestigen und im Zusammenspiel mit einer wachsenden Konfrontation einen tragischen Ausgang heraufbeschwören. Um so dringlicher stellt sich die Frage nach dem Fortgang, zumal diese in Drewermanns eigener Konsequenz liegt. Es ist in erster Linie die Konsequenz aus seiner Sprache. Zweifellos präsentiert er sich in seinem Werk vorwiegend als Meister einer analytisch-hermeneutischen Sprache, so wie sich seine Methode als die einer analytisch-verstehenden Psychologie erweist. Kritik, die ihn am Kanon der empirischen Psychologie bemißt, greift zu kurz, ganz abgesehen davon, daß in Fragen der Methodologie nicht die Übereinstimmung mit andern, sondern zuletzt nur der Erfolg des angewandten Verfahrens entscheidet. Was aber den Erfolg seiner Werke betrifft, so dürfte er sich vor allem aus einer weiteren Sprachqualität ergeben, die als „dichterisch" zu kennzeichnen ist. Seinen Ausführungen eignet nicht selten ein mitreißender Zauber, wie er nur von literarischen Kunstwerken ausgeht. Wer das in Rechnung stellt, wird Drewermanns Gedankendichtungen dann aber auch divinatorische Qualitäten zuerkennen. Was er sagt, sucht Gegebenes zu beschreiben und weist zugleich auf Kommendes voraus. Bei aller Verkürzung der Perspektiven und Einseitigkeit der Urteile verleiht ihm das den Rang eines Indikators, der kaum gefühlte Ansätze wahrnimmt und prospektive Tendenzen aufgreift.

Hellsichtig hat er, um nur wenige Belege anzuführen, die von Hans Urs von

Balthasar ausgehende und von den Tendenzen zur Wiederverzauberung der entzauberten Lebenswelt bestätigte Linie der theologischen Ästhetik aufgenommen und im Gefolge dessen größten Nachdruck auf die biblischen Bildmotive gelegt. Damit appelliert er an die Bibelwissenschaft, deutlicher noch als bisher zwischen Sach- und Bildaussagen zu unterscheiden und dort, wo sich das Bildhafte vom Faktischen nicht abheben läßt, die Funktion des Bildmoments kenntlich zu machen. Kaum weniger sensibel geht er auf die Ichschwäche und Identitätskrise des heutigen Menschen ein, denen er mit seinem Konzept einer religiös fundierten Individuation zu begegnen sucht. Damit wendet er sich an die Systematiker mit dem Ansinnen, entschiedener als bisher auf die anthropologischen Implikationen der Heilsbotschaft abzuheben und deren menschlicher Rezeption den ihr zukommenden Stellenwert einzuräumen.

Vor allem aber hebt er mit dem Schwerpunkt seines Konzepts auf die Auswirkungen der den Lebenswillen untergrabenden Angst ab, die sich angesichts des nicht zuletzt auch von den Medien ausgehenden Wirklichkeitsentzugs zunehmend als der wahre Widersacher des Glaubens herausstellt. Wegweisend für eine zeitgerechte Glaubenstheorie nimmt er damit Impulse auf, die schon am Vorabend der europäischen Verfinsterung von Karl Jaspers, Gertrud von le Fort und Werner Bergengruen gegeben, von der theologischen Reflexion zum Schaden der Sache aber nicht hinreichend berücksichtigt wurden.

Bei der Frage nach dem Fortgang geht es vor allem aber um Erwartungen, die sich nicht so sehr mit den Voranzeigen als vielmehr mit dem Indikator selbst verbinden. Sie werden nie ausdrücklich artikuliert und begründen doch wohl mehr noch als alles andere die von ihm ausgehende Faszination. Es ist dies in erster Linie, stimuliert von dem verbreiteten Unbehagen gegenüber einer sich in der bloßen Wiederholung religiöser Stereotype ergehenden Verkündigung, das wachsende Verlangen nach einem vertieften, auf den Wissens- und Reflexionsstand der Gegenwart abgestimmten Glaubensverständnis. Fast will es scheinen, als sei die frühscholastische Suche nach dem Intellectus fidei, also dem den Glaubensartikeln eingestifteten Sinngehalt, aufs neue in Gang gekommen. Dabei handelt es sich, widersprüchlich genug, um eine Erwartung, die sich um so mehr an Drewermann klammert, als dieser dazu neigt, die Tragweite seiner tiefenpsychologischen Methode zu überdehnen und sie auf jene Zentralmysterien anzusetzen, die ihrem innersten Wesen nach verstanden, nicht aber nach Art von Chiffren „entschlüsselt" sein wollen.

Der Ausweg

Wenn daraus eine Konsequenz gezogen werden soll, die dazu angetan ist, die festgefahrene Diskussion aufzubrechen und in eine für alle Teile hilfreiche Initia-

tive umzusetzen, dann nur in Form einer konzentrierten Anstrengung, die der in Drewermann gesetzten Erwartung entspricht. Doch auch unabhängig von der Diskussion um seinen Ansatz gilt, daß eine Neuinterpretation des Glaubens angesagt ist. Es sind gerade die Erfahrungen der Zeit, aus der er zu verstehen ist und auf die er reagiert, die einem jeden, der sehen kann, vor Augen führen, daß sowohl von den Zeitverhältnissen wie von den Vorgaben des Konzils ein Sinndruck auf den Christenglauben ausgeht, der eine Neuinterpretation seiner Inhalte erzwingt, wenn er nicht unheilvoll hinter den Vorgaben des Zweiten Vatikanums, insbesondere hinter seinem Offenbarungsbegriff, und hinter den geistigen Ansprüchen der Zeit zurückbleiben soll. Mit einer bloßen Repetition des Tradierten, sei es in einhämmernder oder persuasiver Form, ist es längst nicht mehr getan. Die im Schrein der biblischen Aussagen und dogmatischen Sätze enthaltenen Wahrheiten müssen entborgen und neu zum Leuchten gebracht werden. Nur so ist die von Drewermann mit Kierkegaard so dringlich geforderte Gleichzeitigkeit des Glaubens zu erreichen. Ihrer ganzen Natur nach besteht diese in einer Doppelbewegung: Sowohl des Glaubenden auf den Geglaubten wie in dessen Bewegung zum Glaubenden hin. Zur Bewegung des Glaubenden hat die tiefenpsychologische Deutung wichtige Aufschlüsse und Anstöße gegeben. Doch ist und bleibt der Vorgang letztlich das Werk dessen, den der Hebräerbrief den „Wegbereiter und Vollender des Glaubens" nennt.

Das muß im Blick auf das Zentralereignis der glaubensgeschichtlichen Entwicklung, die Neuentdeckung Jesu, klarer als bisher gesehen und ins kirchliche Bewußtsein gehoben werden. Denn nur im Maß, wie dies geschieht, ist die Basis für die Neuinterpretation des Glaubens gewonnen, die sich ihrerseits als die unerläßliche Vorbedingung für die viel beredete, aber nur unklar gedachte Neuevangelisierung erweist. In der Verknüpfung der christologischen Einsicht mit der von Drewermann entwickelten Innovation, also mit der Erschließung der biblischen Bilder, der Anleitung zu einer im Glauben gewonnen Individuation und Selbstfindung, vor allem aber mit der der Mitte des Evangeliums entstammenden Überwindung der Lebensangst, besteht die Vorwärtsstrategie, die allein noch einen Ausweg aus der festgefahrenen Situation verspricht. Seine Richtigkeit aber kann dieser Ausweg nur dadurch erweisen, daß er ebenso umsichtig wie konsequent beschritten wird.

Joachim Wiemeyer

EG-Binnenmarkt

Wirtschaftlicher Fortschritt – sozialer Rückschritt?

Nachdem die EG-Staats- und Regierungschefs bei ihrem Gipfel im Dezember 1991 in Maastricht bereits weitergehende Schritte der europäischen Integration hinsichtlich einer gemeinsamen Währung und, bescheidener, hinsichtlich der politischen Union beschlossen haben, gibt es keine Zweifel mehr, daß der Binnenmarkt für 340 Millionen Bürger zum 1. Januar 1993 realisiert wird. Möglicherweise wird er noch in den meisten Bereichen (ohne Landwirtschaft) durch die Rest-EFTA-Staaten im Rahmen des gemeinsamen europäischen Wirtschaftsraums (EWR) ergänzt.

Weniger eindeutig positiv als die wirtschaftlichen Erwartungen sind diejenigen hinsichtlich der sozialen Aspekte des Binnenmarkts. Dabei gibt es zwei gegenteilige Befürchtungen:

1. Die Gewerkschaften in den reicheren EG-Ländern, allen voran in der Bundesrepublik, beschwören die Gefahr eines „sozialen Dumpings". Sie befürchten eine „Deregulierung" von Arbeits- und Sozialgesetzen und einen „Abbau sozialer Errungenschaften"[1] wie der Mitbestimmung. Ein verschärfter Wettbewerb mit den Niedriglohnländern der EG, vor allem Portugal, wo die Löhne bisher nur etwa 20 Prozent derjenigen der Bundesrepublik betragen, könnte auch hier Löhne und Arbeitsbedingungen unter Druck setzen, sei es durch tatsächlich vollzogene wie angedrohte Abwanderungen deutscher Unternehmen in andere EG-Länder.

2. In den südlichen Ländern der Gemeinschaft und anderen Randgebieten wie in Irland herrscht die gegenteilige Erwartung vor. Sie befürchten, daß der Binnenmarkt vor allem den bereits hochentwickelten Regionen, etwa den alten Bundesländern, neue Wachstumsimpulse gibt. Die technischen Vorsprünge in Verbindung mit einer gut ausgebauten Infrastruktur ermöglichen es, hohe Löhne zu zahlen und beste Arbeitsbedingungen zu bieten, so daß die Gefahr der vermehrten Abwanderung junger und hochqualifizierter Arbeitskräfte aus ihren Ländern in die Zentren besteht. Ihr Entwicklungspotential würde dadurch gemindert und es könnte sich eine Polarisierung der Gemeinschaft ergeben, indem die Abstände zwischen Peripherien und Zentren, die heute bereits ein Verhältnis von eins zu fünf aufweisen, sich noch weiter vergrößern würden.

Die erste Problematik des Zusammenhangs von internationaler Konkurrenz

und sozialem Fortschritt hat die christliche Sozialethik von Anfang an beschäftigt[2]. So nahm Franz Hitze als Berater des päpstlichen Delegaten Kardinal Georg Kopp (Breslau) an der ersten internationalen Arbeitsschutzkonferenz teil, die 1890 von Wilhelm II. nach Berlin einberufen wurde. Obwohl unter den beteiligten 13 Staaten keine Einigung zustande kam, so daß die erste internationale Vereinbarung im Arbeitsschutz erst 1906 geschlossen wurde, wurde unter maßgeblicher Mitwirkung von Franz Hitze 1891 die in ihren Grundzügen bis heute gültige Reichsgewerbeordnung erarbeitet, die u. a. seither für Deutschland das strengste Verbot von Sonntagsarbeit in Europa garantiert, das im Zusammenhang mit dem Binnenmarkt in Frage gestellt wird. Aufgrund der prosperierenden deutschen Wirtschaft war es damals möglich, neben den gerade verabschiedeten Sozialversicherungsgesetzen (1883–1889) auch den verschärften Arbeitsschutz wirtschaftlich zu verkraften.

Zur zweiten Problematik ist aus sozialethischer Sicht festzuhalten, daß Wohlfahrtsunterschiede zwischen verschiedenen Ländern, Regionen oder Personen insoweit gerecht sind, als sie auf unterschiedlichen Leistungen bei fairem Wettbewerb und gerechten Startchancen beruhen. Erhebliche soziale Unterschiede, die diesen Voraussetzungen nicht entsprechen, sind auszugleichen. Unter dieser sozialethischen Perspektive wird im folgenden das Binnenmarktprojekt und seine komplementäre sozialpolitische Gestaltung analysiert.

In der Tradition der katholischen Soziallehre ist vor der Enzyklika „Centesimus annus" (1991) eine Tendenz vorhanden gewesen, die Marktwirtschaft als ein unsoziales, wildes Gewächs anzusehen, dessen ungerechte Folgen gemildert und sozial korrigiert werden müssen. Dabei wurde unterstellt, daß die Marktwirtschaft an sich ethisch nicht legitimiert ist, also allenfalls als geringeres Übel geduldet werden müsse, eigentlich aber eine andere gesellschaftliche Ordnung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft wiederhergestellt werden müsse (Präambel zu „Quadragesimo anno", 1931). Die Gründung der EG wie die Vollendung des gemeinsamen Binnenmarkts stellen grundlegende ordnungspolitische und damit zugleich sozialethische Entscheidungen zur Etablierung einer europaweiten Marktwirtschaft dar. Als ein Ausdruck der Kulturgestaltung der Menschen unterliegen sie damit der ethischen Beurteilung hinsichtlich der sittlichen Richtigkeit dieser Entscheidungen: Werden bei der europäischen Integration ethisch legitimierte Ziele verfolgt, sind gerechte Regeln vereinbart und verantwortbare Institutionen geschaffen worden? Oder gibt es aus ethischer Sicht ganz andere Ziele, ganz andere Regeln und ganz andere Institutionen, die hier angestrebt werden sollten? Dies kann im folgenden nicht umfassend, sondern nur hinsichtlich des europäischen Binnenmarkts und seiner sozialen Konsequenzen näher behandelt werden.

Die sozialethische Beurteilung des Binnenmarkts

Ziel der europäischen Integration war es in der Nachkriegszeit, durch verstärkten wirtschaftlichen Austausch und engere Verbindung von Volkswirtschaften das friedliche Zusammenleben von Völkern zu fördern. Heute stehen stärker die Vergrößerung des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts einschließlich des Abbaus ökonomischer Unterschiede in der Gemeinschaft im Vordergrund. Dazu werden ein gemeinsamer *Markt* und ein europaweiter *Wettbewerb* als die wirksamsten und gewichtigsten *Instrumente* angesehen.

Nachdem in der Zeit von 1958 bis 1974 eine Reihe von Fortschritten zur Schaffung eines gemeinsamen Marktes erzielt worden waren, kam es Mitte der 70er Jahre bis Mitte der 80er Jahre zu einer Stagnation, teilweise sogar zu Integrationsrückschritten infolge der beiden Ölpreiskrisen und durch die Erweiterung der Gemeinschaft bedingt. Die damit deutlich gewordenen Gefahren einer kollektiven Selbstschädigung der Mitgliedsländer der Gemeinschaft, indem neue Handelsschranken wiedererrichtet wurden, sollten durch das Binnenmarktkonzept gebannt werden. Der Binnenmarkt stellt den Versuch dar, einem Null-Summen-Spiel zu entweichen, wo der eine versucht, Vorteile zu Lasten anderer zu erzielen. Er soll vielmehr ein Positiv-Summen-Spiel sein, das alle beteiligten Länder besserstellt.

Der Binnenmarkt ist dadurch gekennzeichnet, daß noch vorhandene Hemmnisse beim freien Fluß von Gütern (z. B. unterschiedliche technische Normen), bei der Mobilität der Arbeitskräfte (Anerkennung von Berufsabschlüssen), bei Kapitalbewegungen (Kapitalverkehrskontrollen) und bei Dienstleistungen (Niederlassungsfreiheit für Banken und Versicherungen) fallen sollen. Außerdem sollen die Staaten (außer im Kernbereich der Hoheitsrechte) Bürger anderer EG-Länder im eigenen Staatsapparat (Bildungswesen, Bahn, Post) beschäftigen und öffentliche Aufträge EG-weit ausschreiben. Der Wegfall der Grenzkontrollen soll für alle Bürger sichtbares Zeichen des gemeinsamen Binnenmarkts sein.

Durch Abbau überflüssiger Kosten (z. B. der Grenzkontrollen), verschärften Wettbewerb auch in bisher national geschützten Märkten usw. soll ein Wachstumspotential von rund 200 Milliarden ECU (1 ECU = 2,04 DM) freigesetzt werden[3]. Die Zahl der Arbeitsplätze soll zwischen zwei bis fünf Millionen steigen (bei ca. 12,4 Millionen Arbeitslosen 1990 in der EG), wobei die tatsächliche Beschäftigungsentwicklung (1986 bis 1990 sieben Millionen zusätzliche Arbeitsplätze)[4] eher die optimistischere Variante wahrscheinlich macht. Die Preise sollen um sechs Prozent langsamer wachsen, die Staatsverschuldung kann wegen billigerer Einkäufe um zwei Prozent des Bruttosozialprodukts reduziert werden. Praktisch alle EG-Bürger können als Konsumenten und Steuerzahler, als Arbeitnehmer und Unternehmer vom Binnenmarkt profitieren.

Sozialethisch ist dieses Projekt der Verbesserung der materiellen Möglichkei-

ten innerhalb der EG (in der es 44 Millionen relativ Arme geben soll[5]) im Grundsatz gerechtfertigt, wenn es nicht Nebenwirkungen gibt hinsichtlich anderer wichtiger sozialethischer Ziele, wie der Erhaltung der Schöpfung und der weltweiten Solidarität. Das Wachstumsprojekt des Binnenmarkts kann bei entsprechender Gestaltung der Regelungen der Außenhandelsbeziehungen auch Entwicklungsländern Vorteile bringen[6].

Problematischer ist das Binnenmarktkonzept hinsichtlich seiner ökologischen Auswirkungen[7]. In der Regel führte mehr Wachstum in der Vergangenheit auch zu mehr Energie- und Rohstoffverbrauch. Beim Binnenmarkt mit einem intensiveren Güteraustausch zwischen den EG-Ländern bedeutet dies vor allem mehr Verkehr. Das steigende Verkehrsvolumen hat bisher alle Versuche konterkariert, durch technische Maßnahmen (z.B. Katalysatoren) die ökologischen Kosten zu senken. Hier sind noch erhebliche Anstrengungen notwendig, zum Beispiel durch weitere Anhebungen der Mineralöl- und KFZ-Steuern, vor allem das Wachstum des LKW-Verkehrs wie auch des Luftverkehrs zu beschränken.

Es muß aber nicht befürchtet werden, daß der angestrebte freie Handel letztlich umweltpolitische Ziele ins Hintertreffen geraten läßt. Vielmehr lassen die EG-Verträge und ihre Auslegung durch den Europäischen Gerichtshof zu, daß die einzelnen EG-Staaten auch über die europäischen Mindeststandards in ihrer Umweltpolitik hinausgehen und damit möglicherweise indirekt Handelsbeschränkungen verursachen. So ist eine dänische Vorschrift zugunsten von Mehrwegverpackungen nicht als Handelshemmnis verworfen worden. Dies zeigt, daß auch für den freien Binnenmarkt der Markt nicht das Prinzip, sondern nur ein Instrument ist, das dort und so lange eingesetzt wird, wie es gemeinwohlförderlich ist.

Auswirkungen auf benachteiligte Länder und Regionen

Die EG bezeichnet diejenigen Regionen als „benachteiligt", die ein Einkommen von 75 Prozent und weniger des EG-Durchschnitts sowie deutlich überproportionale Arbeitslosenzahlen aufweisen. Der statistisch festgestellte Rückstand bzw. ein Abweichen von der Durchschnittsnorm wird häufig zum Anlaß genommen, „Solidarität", das heißt finanzielle Transfers zugunsten dieser Regionen zu fordern, ohne zuvor eine umfassende und schonungslose Ursachenanalyse der Probleme rückständiger Regionen vorzunehmen. Wenn man solcher politisch-diplomatischer Zurückhaltung auf dem Parkett von EG-Gremien noch gewisses Verständnis entgegenbringen kann, verwundert es doch, daß auch kirchliche Gremien und Institutionen vorschnell nach „Solidarität" rufen[8], ohne die natürlich politisch heiklen, nichtsdestoweniger zentralen Probleme (z.B. Korruption) anzusprechen. Wenn die christliche Ethik vor allem eine „kritisch-stimula-

tive" Aufgabe (Alfons Auer) hat, muß sie auch solche im politischen Geschäft tabuisierte Fragen aufgreifen.

Hinsichtlich des Binnenmarkts lautet für die „benachteiligten" Regionen die Kernfrage: Haben die bisher rückständigen Länder und Regionen reale Chancen, die Abstände zu verringern und sich den wohlhabenderen Ländern und Regionen anzunähern? Die Chancen bestehen tatsächlich, weil sie ja die weiterentwikkelten Länder als Vorbild haben und das dort geschaffene Wissen an Technik, Wirtschaftsorganisation, Gesellschaftsstruktur und Politik nur zu übernehmen brauchen und es nur noch den lokalen geographischen Bedingungen, vorhandenen Potentialen und Traditionen ihrer Länder anpassen müssen. Nachzügler haben dabei den großen Vorteil, daß sie als bloße Imitatoren Entwicklungskosten sparen und teure Umwege und Irrtümer vermeiden können. Sie können zum Beispiel beim Aufbau bestimmter Wirtschaftszweige heute sofort ökologische Aspekte berücksichtigen und so das Problem teurer Altlastensanierung umgehen. Daher ist es ihnen möglich, schneller und umweltverträglicher zu wachsen, als dies bei den höherentwickelten Ländern auf einem vergleichbaren Stand der ökonomischen Entwicklung der Fall war.

Wenn man sich die ökonomische Entwicklung in den EG-Ländern seit 1960 ansieht, zeigt sich, daß die zurückgebliebenen Länder aufholen[9]. Allerdings wurde in Portugal, Griechenland und Spanien dieser Prozeß in den 70er Jahren unterbrochen, vor allem durch die politischen Umbruchprozesse (Übergang von der Diktatur zur Demokratie) und die damit verbundenen politischen Instabilitäten, die für private Investoren zusätzliche Risiken darstellten.

Während sich die Bundesrepublik noch in den 50er und 60er Jahren an den USA orientieren konnte, muß sie heute selbst nach wirtschaftlichen, politischen, technischen und gesellschaftlichen Innovationen suchen. In der Vergangenheit haben wirtschaftlich führende Nationen wie Großbritannien oder in der Nachkriegszeit die USA ihre dominierende Stellung eingebüßt, weil Selbstzufriedenheit, Fehlentwicklungen und ihre mangelnde Korrektur (z. B. Gewerkschaftssystem in Großbritannien, Haushaltsdefizit in den USA) ihren Vorsprung erodieren ließen, während Imitatoren (z. B. Japan, Deutschland) sie ein- bzw. überholten.

Voraussetzung für eine wirtschaftliche Modernisierung der rückständigen Regionen sind unter anderem fachlich kompetente, nichtkorrupte Verwaltungen (keine Parteibuchwirtschaft) und politische Institutionen. Weiterhin gehört dazu eine ausgebaute Infrastruktur (Verkehr, Energie), effiziente staatliche Dienstleistungsangebote (Bahn, Post), ein modernes Bildungswesen und leistungsfähige Forschungseinrichtungen, demokratisch strukturierte gesellschaftliche Organisationen (Parteien, Gewerkschaften, Verbände), Änderungen der Agrarstruktur (Großgrundbesitz in Südspanien, ineffiziente Kleinbetriebe in Griechenland) usw. Dabei müssen bei einer Modernisierung alle Bereiche ineinandergreifen,

wobei sich der jeweils rückständigste Faktor als kostenträchtiges Entwicklungshemmnis erweist.

Solche Hemmnisse werden nicht leicht überwunden, weil viele mit politisch-sozialen Machtstrukturen verbunden sind. In einer von der Landwirtschaft dominierten Gegend ist der Besitz von Grund und Boden und dessen Größe ein wesentlicher Faktor für die Stellung des einzelnen im gesellschaftlichen Gefüge. Die Schaffung außerlandwirtschaftlicher Arbeitsplätze (z.B. in der Industrie) verändert solche Sozialstrukturen, weil sie damit landlosen Landarbeitern reale Beschäftigungsalternativen bietet und bestehende Abhängigkeiten reduziert. Vergleichbare Änderungen ergeben sich auch für die Struktur und den Stellenwert der Familie, die als Institution sozialer Sicherung bei einem Anteil von 48 Prozent Selbständigen an der Erwerbsbevölkerung (Griechenland) natürlich einen anderen Status hat als in einer Arbeitnehmergesellschaft. Die geringe Erwerbsquote von Frauen in den weniger entwickelten EG-Ländern zeigt ebenfalls einen Aspekt einer Modernisierung, der nicht konfliktfrei zu überwinden ist.

Ein weiteres Hemmnis für die Entwicklung rückständiger Regionen liegt in zentralistischen politischen Strukturen der Länder selbst, die dort die nationalen Ressourcen in der Hauptstadt (z.B. Athen) konzentrieren und einen Sogeffekt aus randständigen Gebieten auslösen. Hingegen bestanden in der alten Bundesrepublik durch den Föderalismus und eine kommunale Selbstverwaltung mit eigenem Gestaltungsspielraum relativ ausgewogene regionale Strukturen ohne große Diskrepanzen. Dies könnte sich allerdings infolge der Entscheidung für den Regierungssitz Berlin ändern.

Die EG zielt seit ihrer Gründung auf den Ausgleich verschiedener Regionen ab und hat dazu verschiedene Instrumente geschaffen: 1. Die Europäische Investitionsbank (Sitz in Luxemburg), die durch zinsgünstige Kreditvergabe vor allem Mittel für private Investitionen von Klein- und Mittelbetrieben in Randregionen lenkt. Ihr Kapital ist zum 1. Januar 1991 auf 57,6 Milliarden ECU verdoppelt worden. 2. Der Agrarfonds, Abteilung Ausrichtung, der Modernisierungen der Landwirtschaft finanziert. 3. Der Sozialfonds, der insbesondere die Mobilität von Arbeitskräften, die Umschulung und berufliche Qualifizierung von Jugendlichen, Frauen und Langzeitarbeitslosen fördert. 4. Seit 1975 besteht der Regionalfonds, der besonders öffentliche Infrastrukturinvestitionen in weniger entwickelten Gebieten ermöglicht.

Die letzten drei Fonds werden auch als Strukturfonds bezeichnet, deren Mittel zur Vorbereitung auf den Binnenmarkt von sieben (1989) auf 14 Milliarden ECU (1993) verdoppelt werden. Davon fließen 70 Prozent nach Griechenland, Portugal, Spanien und Irland, während die übrigen Mittel auch zur Umstrukturierung altindustrieller Regionen (Kohle, Stahl, Werften) verwendet werden. Zusätzlich wurden nach der deutschen Einheit von 1991 bis 1993 insgesamt drei Milliarden ECU für die fünf neuen Bundesländer zur Verfügung gestellt[10]. Mit diesen Mit-

teln ist es möglich, die sachliche Infrastruktur und das Können und Wissen (Humankapital) der Menschen zu vergrößern. Die Bundesrepublik bringt als wichtigster Nettozahler in die EG-Kasse mehr als zehn Milliarden DM jährlich (mit steigender Tendenz) zugunsten der weniger entwickelten Regionen auf.

Wie die Erfahrung der letzten 30 Jahre beim EG-Gründungsmitglied Italien zeigt, kann aber durch noch so viele finanzielle Transfers eine Angleichung des ökonomischen Entwicklungsstands nicht erreicht werden, wenn die Ursachen der eigentlichen Entwicklungsrückstände (z. B. Korruption, Mafia-Strukturen) nicht beseitigt werden. Ebenso kann ein Land durch eine unverantwortliche Wirtschafts- und Finanzpolitik zurückgeworfen werden, etwa wenn der frühere griechische Ministerpräsident Papandreou soziale Wohltaten auf Kredit vor Wahlen verteilt und rd. 100 000 Parteianhänger auf Lebenszeit in den Staatsdienst übernimmt[11], womit hohe Inflationsraten und hohe Staatsschulden die Folge sind. Portugal hat daher inzwischen Griechenland auf den letzten Rang der Skala der Pro-Kopf-Einkommen der EG-Länder verwiesen. Wenn trotz der Warnungen der EG-Kommission vor einer solchen verfehlten Politik nachträglich zur Sanierung Griechenlands EG-Mittel bereitgestellt werden, ist dies sozialethisch zumindest problematisch und nicht ohne weiteres eine Tat der „Solidarität".

Zusammenfassend kann man festhalten, daß in der EG tatsächliche Chancen und materielle Möglichkeiten bestehen, die es den weniger entwickelten Ländern und Regionen erlauben, überproportional an den Vorteilen des Binnenmarkts zu partizipieren. Ob die vorhandene EG-weite Solidarität tatsächlich Früchte trägt, hängt wesentlich von der prioritären subsidiären Eigenverantwortung der betroffenen Länder selbst ab, die die unverzichtbar in der nationalen Eigenverantwortung verbleibenden Reformschritte unternehmen müssen[12].

Auswirkungen des Binnenmarkts auf den Arbeitsmarkt

Wie erwähnt, wird der Binnenmarkt insgesamt einen Zuwachs an Arbeitsplätzen bringen. Dies gilt auch für die deutsche Wirtschaft, die vom Binnenmarkt stark profitieren wird[13], womit auch der Neuaufbau in den fünf neuen Ländern erleichtert wird. Durch die Umstrukturierung der Wirtschaft und die praktisch unbeschränkte Mobilität von Dienstleistungen, Gütern, Kapital und Arbeitskräften treten auch einige Probleme auf dem Arbeitsmarkt auf.

Probleme dürfte der Binnenmarkt zunächst einmal durch den Wegfall der Binnengrenzen selbst hervorrufen. Nicht nur Arbeitsplätze von Zöllnern fallen weg oder werden von den Binnen- an die Außengrenzen der EG verlagert. Vielmehr trifft dies auch für Mitarbeiter von privaten Unternehmen (Grenzspediteure) zu, deren Tätigkeit und Kenntnisse vor allem in der Überwindung der bisher vielfältigen bürokratischen Schranken (Grenzformulare usw.) lag.

Ein zweites Problem für Arbeitnehmer besteht in den bisher geschützten Märkten. Die Tatsache, daß staatliche Auftraggeber (z. B. Käufe der Bundespost) bisher Preise zu Lasten von Steuerzahlern und Konsumenten zahlen, die 30 Prozent und mehr über denjenigen anderer EG-Länder bzw. des Weltmarkts liegen, zeigt, daß durch europaweite Ausschreibungen Einkommen, die nicht auf Wettbewerbsleistung, sondern auf staatlichem Schutz vor Wettbewerb oder Privilegierung beruhen, in Frage gestellt werden. Da sich solche in der Ökonomie als Renteneinkommen bezeichneten Vorteile zu Lasten der Allgemeinheit nicht nur Unternehmer, sondern auch Arbeitnehmer aneignen konnten, geraten Arbeitsplätze bzw. übertarifliche Löhne, üppige betriebliche Sozialleistungen usw. unter Druck. Hier besteht die Gefahr, daß der notwendige und sozialethisch erwünschte Abbau nichtleistungsbedingter Einkommen als „soziales Dumping" diffamiert und die gemeinwohlförderlichen Regelungen des Binnenmarkts unterlaufen werden.

Drittens wird der Binnenmarkt den Strukturwandel der Wirtschaft etwas beschleunigen, so daß Arbeitsplätze in schrumpfenden Wirtschaftszweigen rascher wegfallen. Durch den Wachstumseffekt des Binnenmarkts treten aber mehr Arbeitsplätze hinzu als alte schwinden, so daß sich hier nur die Frage stellt, wie der Strukturwandel durch die vorhandenen arbeitsmarktpolitischen Instrumente wie Umschulung, Mobilitätshilfen und eventuell Vorruhestandsprogramme sozialverträglich gestaltet werden kann.

Ein Abbau von Arbeitsplätzen durch verstärkte Abwanderung in Billiglohnländer hat in diesem Zusammenhang allenfalls marginale Bedeutung. Investitionen in anderen Ländern werden kaum von den Arbeitskosten bestimmt, sonst wären ja die Investitionen in den Dritt-Welt-Ländern in den letzten 20 Jahren nicht so dramatisch zurückgegangen, sondern vielmehr von den Absatzchancen (deshalb sind die USA als Hochlohnland der wichtigste Standort für deutsche Direktinvestitionen) und der Gesamtkonstellation der Investitionsbedingungen [14]. Rechtssicherheit, qualifizierte Arbeitskräfte, eine ausgebaute Infrastruktur, effiziente öffentliche Verwaltungen usw. bestimmen die Investitionsbedingungen. Neuere Berechnungen der EG-Kommission zeigen, daß es zwar erhebliche Unterschiede in den Arbeitskosten zwischen den einzelnen EG-Ländern gibt; unter Berücksichtigung der Produktivität (so hat Deutschland nicht nur die höchsten Lohnkosten, sondern mit 87 Prozent beruflich qualifizierter Beschäftigter auch den höchsten Ausbildungsstand) gleichen sich die Arbeitskosten aber an, wobei sie nach manchen Berechnungen sogar in Deutschland am geringsten sind. Das heißt, in den EG-Ländern mit niedrigen Löhnen ist die Arbeitsproduktivität so gering, daß höhere Löhne und bessere Sozialleistungen nicht möglich sind. Wer die Gefahr einer Niedriglohnkonkurrenz in anderen EG-Ländern beschwört, müßte unterstellen, daß die dort vorhandenen Gewerkschaften und demokratisch gewählten Regierungen Produktivitätssteigerungen auf Dauer nicht für

Lohnanhebungen, Verbesserungen der Arbeitsbedingungen und erhöhte Sozialleistungen nutzen[15].

Die Staats- und Regierungschefs von elf der zwölf EG-Staaten haben sich aber durch die auf dem EG-Gipfel in Straßburg 1989 verabschiedete Sozialcharta[16] ausdrücklich dazu bekannt, dies tatsächlich zu verwirklichen. Zudem beschlossen sie in Maastricht, die rechtlich unverbindliche Sozialcharta in verbindliches EG-Recht umzusetzen. Auch das bei dieser Frage bisher abseits stehende Großbritannien wird sich – dies zeigt auch sein verzögerter Beitritt zum Europäischen Währungssystem – der Dynamik des Integrationsprozesses und damit auf die Dauer auch den sozialpolitischen Beschlüssen nicht entziehen. Zudem hat sich Großbritannien durch die Ratifizierung der Sozialcharta des Europarats von 1961 – genau wie sieben andere EG-Staaten – schon völkerrechtlich gebunden. Darüber hinaus haben sich die EG-Länder durch die Ratifizierung verschiedener Abkommen der Internationalen Arbeitsorganisation (IAO-Sitz: Genf) ebenfalls völkerrechtlich zur Einhaltung von bestimmten arbeitsrechtlichen Standards verpflichtet. Sowohl beim Europarat wie bei der IAO wird die Einhaltung der Vorschriften regelmäßig durch Länderberichte überwacht.

Unmittelbar mit der Entwicklung des Binnenmarkts sind sozialpolitische Regelungen verbunden, die Wanderarbeiter betreffen. Im Gegensatz zur Produktion von Gütern und Dienstleistungen, die zu rund 20 Prozent für andere EG-Länder erfolgt, spielen Arbeitskräftewanderungen in der EG mit weniger als zwei Prozent der Beschäftigten kaum eine Rolle. Es ist ja auch sozialethisch erwünscht, daß eher Kapital sowie Güter und Dienstleistungen sich über Grenzen hinaus bewegen, als daß Menschen ihre angestammte Heimat verlassen und in ein fremdes Land gehen. Durch die gegenseitige Anerkennung von Diplomen werden Wanderungsmöglichkeiten erleichtert, so daß in Zukunft eher qualifizierte als ungelernte Arbeitskräfte wandern werden. Durch ein kommunales Wahlrecht für alle EG-Bürger an ihrem jeweiligen Wohnort will die EG-Kommission zudem die Rechte der EG-Bürger außerhalb des Heimatlands stärken.

Bei der grenzüberschreitenden Mobilität drohen daher in Zukunft weniger Hemmnisse oder Diskriminierungen. Problematisch ist vielmehr, daß der Europäische Gerichtshof durch seine Beschlüsse zu einer Begünstigung von mobilen Arbeitskräften unerwünschte Effekte auslöst. So kann es nach dem Fall der Grenzen dazu kommen, daß Bewohner etwa in Grenzregionen sich optimale Kombinationen von Wohnort, Arbeitsplatz, Finanzanlage usw. aussuchen. Eine Privilegierung der Mobilität, indem diese allein durch steuerliche oder sozialrechtliche Bestimmungen ausgelöst wird, dürfte sozialethisch nicht gerechtfertigt sein. So ist es verfehlt, wie dies ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs fordert, wenn Familienleistungen (Kindergeld) nach dem Beschäftigungsort des Vaters, nicht aber nach dem Wohnsitz der Kinder und den dortigen Lebenshaltungskosten bemessen werden.

Der freie Güterverkehr über Grenzen hinweg hat sozialpolitische Auswirkungen hinsichtlich der Arbeitssicherheit. Wenn Maschinen in allen EG-Ländern eingesetzt werden dürfen, müssen die technischen Arbeitsschutzbestimmungen angeglichen werden, was auch mit gemeinsamen Richtlinien geschehen ist. Dabei ist eine Orientierung am höchsten Standard vorgesehen.

Ein weiteres Problem stellt die EG-weite Ausschreibung von Baumaßnahmen dar, die dazu führen könnte, daß zum Beispiel Baukolonnen aus anderen EG-Ländern in der Bundesrepublik arbeiten würden. Um hier Wettbewerbsverzerrungen zu vermeiden, sollen nach Auffassung der EG-Kommission die jeweils am Arbeitsort geltenden Löhne und Arbeitsschutzvorschriften der Maßstab sein, nicht die der Herkunftsländer.

Mitbestimmung und Gewerkschaften im Binnenmarkt

Durch den Binnenmarkt wird es dazu kommen, daß Unternehmen in Nachbarländern verstärkt Zweigniederlassungen unterhalten, andere Unternehmen übernehmen, möglicherweise ihren Sitz ins Ausland verlagern. Diese Entwicklungen haben in der Bundesrepublik Befürchtungen aufkommen lassen, daß hier die Unternehmensmitbestimmung unterlaufen und die Mitbestimmung durch den Betriebsrat, die bei jedem Betrieb in Deutschland unabhängig von der Herkunft des Eigentümers garantiert ist, auf der Konzernebene unterbleiben wird[17].

Einzelne Unternehmen (z.B. der führende europäische Automobilkonzern VW) haben bereits einen europäischen Betriebsrat ohne gesetzliche Verpflichtung eingeführt. Die EG-Kommission strebt bei grenzüberschreitenden Unternehmen ab einer bestimmten Größenordnung die Einführung europäischer Betriebsräte an. Bei der Unternehmensmitbestimmung hat sie einen Vorschlag vorgelegt, der den Mitgliedsländern die Wahl zwischen drei verschiedenen Modellen der Mitwirkung der Arbeitnehmer auf Unternehmensebene läßt.

Die Frage der Mitbestimmung hat EG-Gremien seit mehr als 15 Jahren beschäftigt, ohne daß es hier zu einer Einigung gekommen ist. Das deutsche Mitbestimmungsmodell stellt in Europa eine Ausnahme dar, weil in anderen Ländern sich andere Formen der Arbeitsbeziehung entwickelt haben. Dies liegt vor allem daran, daß innerhalb der EG die Gewerkschaftsbewegung sehr heterogen ist. In vielen Ländern ist sie in Richtungsgewerkschaften gespalten. Häufig handelt es sich um Berufsgewerkschaften einzelner Arbeitnehmergruppen. In manchen Ländern gibt es mehr als 1000 Minigewerkschaften (z.B. Großbritannien). Bei vielen sozialistisch-kommunistisch orientierten Gewerkschaften anderer EG-Länder war das deutsche, vergleichsweise sozialpartnerschaftlich ausgerichtete Modell als „Kollaboration mit dem Klassenfeind" verpönt. So ist die Bundesrepublik das einzige EG-Land, in dem Regierung, Arbeitgeber und Gewerkschaf-

ten gemeinsam einen Katalog für soziale Mindeststandards der Gemeinschaft zur Verankerung auf der EG-Ebene vorgelegt haben.

Es ist zu hoffen, daß die Irritationen nach dem Zusammenbruch des Sozialismus manche stark ideologisch geprägte Weltbilder verändern und die Gewerkschaften ihre berechtigte und unverzichtbare Funktion innerhalb der Marktwirtschaft definieren lassen, statt deren Überwindung zu postulieren. Auf der Gegenseite der Unternehmer wird in anderen EG-Staaten die konfrontative Gewerkschaftsposition auch durch einen „Herr-im-eigenen Haus"-Standpunkt der Unternehmer ebenso wie durch eine große soziale Distanz (Ausbildung der Manager in Privatschulen und Eliteuniversitäten) bestärkt.

Wie schwierig Gewerkschaften die Anpassung an die moderne Arbeitswelt fällt, zeigt sich daran, daß auch der DGB den gesellschaftlichen Veränderungen und der Entwicklung der modernen Arbeitswelt weit hinterherhinkt, etwa hinsichtlich seiner Mitgliederstruktur, die der Arbeitswelt von 1960 entspricht[18]. Diese Probleme haben den DGB Anfang 1992 endlich veranlaßt, eine grundlegende Organisations- und Programmdiskussion zu beginnen.

Bei den europäischen Regelungen fordert der DGB mit Druck auf die Bundesregierung, per EG-Richtlinien deutsche Strukturen zu sichern und sie möglichst anderen Ländern aufzudrängen. Wenn solche Mitbestimmungsregelungen von den Betroffenen nicht akzeptiert werden und die nach dem deutschen Betriebsverfassungsgesetz geforderte „vertrauensvolle Zusammenarbeit" nicht zustande kommt, könnten sie sich eher destruktiv auswirken.

Die Angst um deutsche Mitbestimmungsregelungen (die ja bei der Unternehmensmitbestimmung nur 15 Prozent der deutschen Arbeitnehmer betreffen) ist verfehlt, wenn diese tatsächlich effizienzsteigernd und gemeinwohlförderlich sind, indem sie ex ante Konflikte reduzieren, Konflikte entschärfen, Konfliktlösungen erleichtern und den Interessen der Arbeitnehmer entsprechen. Denn dann würde ein Unternehmen, das nur wegen der Mitbestimmung seinen Sitz ins Ausland verlagert, doch in der Konkurrenz um qualifizierte Arbeitskräfte zurückfallen. Nicht nur die Soziallehre der Kirche (Centesimus annus 35), sondern auch das Management von Unternehmen weiß (z.B. Volkswagen), daß sein wertvollstes Vermögen die arbeitenden Menschen sind, die viel weniger ersetzbar sind als das Kapital, das jeden Tag an der Börse seinen Besitzer wechselt und auch problemlos wechseln kann. Deshalb sollte auch der DGB den Wettbewerb unterschiedlicher Mitbestimmungsregelungen innerhalb der EG nicht unterbinden. Denn wenn sich die deutschen Regelungen im Wettbewerb bewähren, würde der Verdacht ausgeräumt, daß diese Regelungen nicht primär den Arbeitnehmerinteressen als vielmehr denjenigen betriebsexterner Gewerkschaftsfunktionäre entsprechen. Wenn der DGB aber den Wettbewerb scheut, indem er durch Einflußnahme auf politische Entscheidungen den Wettbewerb unterbindet, würde er die Kritiker indirekt bestätigen.

Soziale Sicherung zwischen Harmonisierung und Wettbewerb

Auch für die Institution der sozialen Sicherung stellt sich die Frage nach europaeinheitlichen Regelungen oder nach einem Wettbewerb der Systeme. Gegenwärtig unterscheiden sich die sozialen Sicherungssysteme innerhalb der EG nach Art der Finanzierung (aus Steuermitteln oder Beiträgen), nach Organisation (staatlicher Gesundheitsdienst versus privatwirtschaftliches Angebot), des Sicherungsumfangs (Minimalabsicherung versus Lebensstandardsicherung), nach Art der Verwaltung (durch Staat oder Tarifpartner), nach Rechtsstatus (garantierte Pflichtleistungen versus Ermessensleistungen), nach Schwerpunktsetzung (z. B. Stellenwert der Familie) relativ stark. Eine kurzfristige Angleichung der Sozialleistungen europaweit auf deutsches Niveau würde ca. 1000 Milliarden DM jährlich erfordern. Der EG-Haushalt umfaßt 1992 nur gut 128 Milliarden DM (60 Prozent Agrarsubventionen), so daß eine solche Angleichung nicht nur völlig unrealistisch wäre. Sie wäre auch nicht wünschenswert.

Gerade bei hochentwickelten Ländern mit dem umfangreichsten Sicherungssystem wird zunehmend zweifelhaft, ob jedes zusätzliche Sozialgesetz, jede zusätzliche finanzielle Leistung in sozialethischer Hinsicht auch noch einen Fortschritt darstellt. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß neben Schweden auch die Niederlande (höchste Sozialausgaben der EG) mit ihrem ausgedehnten Wohlfahrtsstaat ihr wirtschaftliches Leistungsvermögen überzogen haben, nicht zuletzt deshalb, weil angesichts hoher Steuer- und Beitragsbelastung der Arbeitenden einerseits und eines hohen Sicherungsniveaus zum Beispiel für Arbeitslose, Invalide und Rentner andererseits Arbeit zunehmend unattraktiver geworden ist. Die verschiedenen Reformen (Gesundheitsreform, Rentenreform) in der Bundesrepublik weisen ebenfalls auf Ordnungsprobleme im Sozialsystem hin. Zudem kommt es in einem ausgedehnten Wohlfahrtsstaat zu einer Entpersönlichung der Hilfegewährung und einer Verbürokratisierung. Diese Mißachtung des Subsidiaritätsprinzips durch den Wohlfahrtsstaat wird in Centesimus annus (Nr. 48) kritisiert, da im Ergebnis die propagierten sozialen Absichten einen humanen Rückschritt darstellen.

Zu den länderspezifischen Eigenständigkeiten im Sozialbereich gehört auch das deutsche, durch die staatliche Rechtsordnung geschützte „Kartell" der sechs Wohlfahrtsverbände (Marktführer Caritas)[19]. Auch hier wird eine Marktöffnung zugunsten auch kommerzieller Anbieter sozialer Dienste aus anderen EG-Ländern erfolgen. So lange durch die hohe Motivation der Beschäftigten der Wohlfahrtsverbände, die Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements sowie den Verzicht auf Gewinnerzielung die gemeinnützigen Anbieter kostengünstiger als kommerzielle arbeiten, dürften sie sich im Wettbewerb behaupten. Der potentielle Wettbewerb sollte aber auch hier Anlaß sein, über Innovationen und verbesserte Managementkapazitäten nachzudenken.

Insofern ist nicht eine Harmonisierung der Sozialpolitik auf dem höchsten Niveau angesagt, sondern ein Wettbewerb von Sozialsystemen, wo ein Vergleich mit anderen Ländern eigene Fehler aufdeckt und Lernmöglichkeiten eröffnet. Durch wechselseitige Lernprozesse kann es so längerfristig schon zu einer evolutiven Annäherung verschiedener Sozialsysteme kommen. Da Politiker das Aufdecken von Fehlentscheidungen durch Vergleich mit besseren Alternativen scheuen, ist aber zu befürchten, daß in der EG nicht der nach dem Subsidiaritätsprinzip geforderte Freiraum eigenverantwortlicher Gestaltung von Sozialsystemen in nationaler Verantwortung verbleibt, sondern es zu einer voreiligen Harmonisierung kommt.

Schlußfolgerungen

1. Die Verwirklichung des Binnenmarkts zum 1. Januar 1993 stellt unter den Bedingungen, daß umweltpolitische Gesichtspunkte beachtet und die Außenhandelsbedingungen für die Dritte Welt verbessert werden, ein sozialethisch legitimes Ziel dar.

2. Durch die Ausweitung der Strukturfonds zugunsten weniger entwickelter Regionen ist von reicheren Regionen der Gemeinschaft ein solidarischer Ausgleich geschaffen worden, der den weniger entwickelten bzw. von Strukturkrisen betroffenen Regionen echte Chancen bietet, ihren Rückstand zu verringern. Ob in zurückgebliebenen Regionen der EG, ob in Entwicklungsländern oder den Reformstaaten des früheren Ostblocks, immer müssen die Eigenanstrengungen den zentralen Beitrag leisten (Centesimus annus 28, 1). Der Eigenbeitrag entscheidet letztlich darüber, ob fremde Hilfe in ein Faß ohne Boden fließt und keinen Ertrag bringt oder die Überwindung von wirtschaftlichen Problemen schneller und mit geringeren sozialen Anpassungskosten ermöglicht.

3. Daß im Projekt des Binnenmarkts wirtschaftliche Aspekte dominieren, liegt daran, daß durch die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips nur diejenigen Regelungsbereiche auf der EG-Ebene behandelt werden, die dort auch ihren sachgerechten Ort haben. Da Güter, Dienstleistungen und Kapital, sozialethisch erwünscht, mobiler als Menschen sind, müssen für diesen Bereich mehr und umfassendere Regelungen als im sozialpolitischen Bereich getroffen werden. Die für einen Binnenmarkt notwendigen und unverzichtbaren sozialpolitischen Regelungen sind größtenteils bereits rechtsverbindlich verabschiedet bzw. liegen als Rechtsentwurf der EG-Kommission vor. Eine Entwicklung, wie sie in den 80er Jahren in den USA stattfand, wo es wirtschaftliches Wachstum ohne gleichzeitigen sozialen Fortschritt gab, ist für den gemeinsamen Binnenmarkt nicht zu befürchten.

4. Eine zu schnelle und weitergehende Harmonisierung von arbeitsmarkt-

und sozialpolitischen Regelungen und Sozialleistungen sowie eine zentrale finanzpolitische Verantwortung der EG für Sozialleistungen über die bestehenden Strukturfonds hinaus würden entgegen dem Subsidiaritätsprinzip weder den nationalen Traditionen und Eigenständigkeiten im Sozialsystem noch der unterschiedlichen Sozialstruktur und der finanziellen Leistungsfähigkeit der einzelnen Länder gerecht. Auch bei unterschiedlichen Institutionen kann der Wettbewerb seine primäre Funktion erfüllen, ein Verfahren zu sein, in dem Innovationen hervorgebracht und geprüft werden.

ANMERKUNGEN

[1] Für ein soziales Europa, hrsg. v. E. Breit (Köln 1989). Ähnl. die Tendenz in: Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europ. Einigungsprozesses (Denkschr. d. Kammer d. EKD f. soz. Ordnung, Gütersloh 1991).

[2] L. Roos, Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik, in: Der soziale und politische Katholizismus, hrsg. v. A. Rauscher (München 1982) 115 f.

[3] P. Cecchini, Europa '92. Der Vorteil des Binnenmarktes (Baden-Baden 1988) 134.

[4] H. Berié, C. F. Hofmann, EG-Binnenmarkt (I) – Arbeitskräfte in der EG, in: Bundesarbeitsblatt 9 (91) 17.

[5] Zur Armutsproblematik in den einzelnen EG-Ländern: G. J. Room, B. Henningsen, Neue Armut in der Europäischen Gemeinschaft (Frankfurt 1990).

[6] Zu dieser Problematik an anderer Stelle: Europäische Integration und Dritte Welt, in: Jb. f. Christl. Sozialwiss. 33 (1992) 39–52.

[7] K. Busch, Umbruch in Europa. Die ökonomischen, ökologischen und sozialen Perspektiven des einheitlichen Binnenmarktes (Köln 1991) 228 ff.

[8] So auch die einseitige Tendenz der EKD-Kammer f. soziale Ordnung, a. a. O.

[9] Vgl. Busch, a. a. O. 123 ff.

[10] H. Nase, EG-Strukturfonds. Für mehr Partnerschaft, in: Bundesarbeitsblatt 1 (1991) 9–12.

[11] H. R. Ganslandt, Pol. Kultur und pol. System in Griechenland, in: Aus Pol. u. Zeitgesch. B 51/90 (14. 12. 1990) 38.

[12] M. Schäfers, J. Starbatty, Das Instrumentarium der EG zur Förderung innergemeinschaftlicher Kohäsion, ebd. 28/90 (6. 7. 1990) 15.

[13] J. Struwe, EG '92 Europa der Unternehmer? Die sozialpol. Perspektive des Binnenmarktes (Frankfurt 1991) 94–96.

[14] Busch, a. a. O. 183 ff. [15] Ebd. 283.

[16] In: Bundesminister f. Arbeit u. Sozialordnung, Leben und arbeiten in Europa. Der EG-Binnenmarkt und die Sozialpolitik, Bd. 2 (Bonn 1991) 4–7.

[17] Vgl. bes. z. Mitbestimmungsproblematik: F. Hengsbach, Ein Europa der Arbeitnehmer? Zur soz. u. demokr. Dimension des EG-Binnenmarktes, in: Soz. Denken in einer zerrissenen Welt, hrsg. v. J. Müller, W. Kerber (Freiburg 1991) 144–155.

[18] J. Wiemeyer, Probleme und Perspektiven des Dt. Gewerkschaftsbundes, in: Jb. f. Christl. Sozialwiss. 31 (1990) 91–114.

[19] Freie Wohlfahrtspflege im zukünftigen Europa. Herausforderungen und Chancen (Prognos-Studie, Köln 1991); Kurzfassung in: Theorie und Praxis d. soz. Arbeit 12/91, 442–451.

Johann Baptist Metz

Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt

Zur näheren Erläuterung dieses Themas und des von mir gewählten Zugangs zu ihm möchte ich zunächst einige einleitende Bemerkungen machen.

1. Mit Verlaub beginne ich mit einem Hinweis auf meine theologische Biographie. Langsam, viel zu langsam, wurde mir bewußt – und das Eingeständnis der langgestreckten Verzögerung verschärfte die Irritation! –, daß die Situation, in der ich Theologe bin, also von Gott zu reden suche, die Situation „nach Auschwitz" ist. Auschwitz signalisierte für mich einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen ließ. Gibt es denn, so fragte ich mich, einen Gott, den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann? Und kann Theologie, die diesen Namen verdient, ungerührt nach einer solchen Katastrophe einfach weiterreden, von Gott und von den Menschen weiterreden, als ob angesichts einer solchen Katastrophe nicht die unterstellte Unschuld unserer menschlichen Worte zu überprüfen wäre? Durch solche Fragen sollte Auschwitz nicht etwa zu einem „negativen Mythos" stilisiert werden, der diese Katastrophe ja wieder unserer theologischen und historischen Verantwortung entzogen hätte. Es ging primär um die beunruhigende Frage: Warum sieht man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Menschen – so wenig oder überhaupt nicht an? Kann und darf theologische Rede hier ähnlich distanziert verfahren wie (vielleicht) philosophische? Ich war beunruhigt von dem augenfälligen Apathiegehalt der Theologie, von ihrer erstaunlichen Verblüffungsfestigkeit, ich könnte auch – im Fachjargon – sagen: von ihrer mangelnden Theodizee-Empfindlichkeit.

Im Bewußtwerden der Situation „nach Auschwitz" drängte sich mir die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version auf, eben in der Gestalt der Theodizeefrage, und das nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesrede als Schrei nach der Rettung der anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. Wie auch könnte man, so wurde mir deutlich, „nach Auschwitz" ohne diese Frage nach der eigenen Rettung fragen! Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diesen vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente

Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden.

Bei solcher Wiederaufnahme des Theodizeethemas in der Theologie geht es nicht, wie das Wort und die Wortgeschichte insinuieren mögen, um den Versuch einer verspäteten, einer gewissermaßen trotzigen „Rechtfertigung Gottes" durch die Theologie angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt. Es geht vielmehr – und zwar ausschließlich – um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner" Welt. Das ist in meinen Augen „die" Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist „die" eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott.

2. Vor Jahren lief bei uns ein Schlagwort um, in dem sich die Stimmung vieler, vor allem vieler junger Menschen, vieler junger Christen niederschlug. Es lautete: Jesus, ja – Kirche, nein. Wenn ich eine Diagnose für die situative Ausgangslage der Theologie heute wagen sollte, dann würde ich sie so bilanzieren: Religion, ja – Gott, nein. Wir leben in einer Art religionsfreundlicher Gottlosigkeit, gewissermaßen in einem Zeitalter der Religion ohne Gott.

Diese Beobachtung scheint mir folgenreich für die gegenwärtige Behandlung unseres Themas. Solange es nämlich – in einem sehr allgemeinen und unbestimmten Sinn – um Religion geht, gibt es eigentlich kein Theodizeeproblem. Religion dient hier gerade der Vermeidung oder Verhinderung dieser Frage. Religion ist hier, wie es der Philosoph Hermann Lübbe einprägsam formuliert hat, „Kontingenzbewältigungspraxis". Mit Gott indes kehrt das Risiko und kehrt die Gefahr in die Religion ein bzw. zurück. Die uns zugänglichen und vertrauten Traditionen der Gottesrede kennen jedenfalls auch Einstellungen der Nichtbewältigung von Kontingenz, der Nichtakzeptanz von Lebenslagen, kennen Artikulationen des Widerspruchs, der Klage, des Schreis: im Prophetismus, in den Exodustraditionen, in der Weisheitsliteratur. Hier geht es weder um Theodizeeverweigerung noch um gelingende Theodizee, sondern um die Theodizeefrage als „die" eschatologische Frage. Als solche verhindert sie die Transparenz der Schöpfung und der Schöpfungsmacht Gottes, das heißt sie verhindert, daß die Schöpfung identitätsphilosophisch, universalgeschichtlich, evolutionslogisch oder wie immer auf ihr gelingendes Ende hin durchsichtig wird; sie sorgt für „Armut im Geiste", sie begreift Eschatologie als negative Theologie der Schöpfung.

3. Die Antworten der Theologie im strengen Sinn haben nicht eigentlich Problemlösungsgestalt (so wie eben Gott nicht einfach als Antwort auf unsere Fragen bestimmt werden kann). Die Antworten, die die Theologie gibt, bringen die Fragen, auf die sie antworten, nicht einfach zum Verstummen oder zum Verschwinden. Wer zum Beispiel die theologische Rede von der Auferweckung des

Christus so hört, daß in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, sondern Mythologie, nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos. Hier schlummert die Distanz zwischen Theologie und Mythologie. Im Mythos vergißt sich die Frage; er ist deshalb auch therapiegeeigneter, angstberuhigender, vielleicht auch „kontingenzbewältigender" als der christliche Glaube.

Landschaft von Schreien

Offensichtlich ist Religion ein Urphänomen der Menschheit; immer war die Menschheitsgeschichte auch Religionsgeschichte. Im Sch'ma Israel – im „Höre, Israel, dein Gott ist Einer" von Dtn. 6, 4 – wird erstmals und einzigartig in der Religionsgeschichte der Menschheit der Name „Gott" auf die Menschen gelegt. Hier bricht das Gottesbekenntnis in der Geschichte der Menschheit durch, jene Rede von Gott, der sich auch Paulus ausdrücklich anschließt (vgl. 1 Kor 8, 4). Und siehe da: Das biblische Israel zeigt sich als eine ausgesprochene Theodizeelandschaft, sozusagen als Volk mit besonderer Theodizee-Empfindlichkeit. Denn angesichts widerfahrenden Leids blieb dieses Israel in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm. Es kannte nicht jenen „Reichtum im Geiste", mit dem es sich – durch Mythisierung oder Idealisierung der Lebenszusammenhänge, durch eine Art Kompensationsdenken – über die eigenen Ängste, über die Fremde des Exils und über die immer wieder aufbrechenden Leidensgeschichten erheben und mit sich selbst trösten konnte. Es war und blieb „arm im Geiste". Auch dort, wo es in kultureller und politischer Überfremdung Mythenangebote und Idealisierungskonzepte zuhauf importierte, hat es sich doch nie mit ihnen getröstet.

Israels Gottbegabung, seine Gottfähigkeit (wenn dieses Wort hier erlaubt ist) zeigte sich in einer besonderen Art seiner Unfähigkeit, nämlich seiner Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen. Gegenüber den glanzvoll blühenden Hochkulturen seiner Zeit – in Ägypten, in Persien, in Griechenland – blieb Israel schließlich lieber eine eschatologische „Landschaft von Schreien", eine Erinnerungs- und Erwartungslandschaft, wie übrigens auch die frühe Christenheit, deren Biographie bekanntlich auch mit einem Schrei endet, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei, der inzwischen freilich zumeist mythisch oder idealistisch-hermeneutisch zum Verstummen gebracht ist. Auch die Christologie der Christen ist nicht ohne eschatologische Unruhe. Nicht vage schweifende Fragen zwar, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Gottespassion, über die sich – nach Paulus – die Christen mit den jüdischen Traditionen zu verständigen hätten.

Die heilsdramatische Gestalt der Theodizeefrage als „der" eschatologischen

Frage: müßte sie nicht auch „die" Frage der christlichen Theologie heute sein und bleiben? Doch inzwischen scheint sie längst entwichtigt oder beruhigt zu sein. Ist es die christliche Botschaft selbst oder ist es die Art, wie sie zur Theologie wurde, die diese eschatologisch gespannte Rückfrage an Gott, die diesen Schrei im Christentum verstummen ließ? Ich weiß, eine solch große und grundsätzliche Frage ist kaum hilfreich, aber ist sie wirklich vermeidbar? Offensichtlich geriete ihre ausführliche Behandlung in die Nähe der jahrhundertealten Debatte um die sogenannte Hellenisierung des Christentums. Ich will dazu hier nur diese Frage anmerken: Haben die christlichen Theologen denn vergessen, daß das Christentum dem griechischen Geist nicht nur viel, sehr viel verdankt, sondern daß es an ihm auch immer wieder gescheitert ist? Von diesem Scheitern wissen wir bekanntlich schon aus der ersten Kirchengeschichte des Christentums, aus der Apostelgeschichte. Sie erzählt von Paulus auf dem Areopag in Athen. Dort konnte sich Paulus mit den Griechen zwar über einen „unbekannten Gott" verständigen. Als er indes zu ihnen von dem sprach, was die Christen unverbrüchlich mit den jüdischen Traditionen verbindet, als er von Eschatologie und Apokalyptik sprach, von dem Gott, der die Toten auferweckt, da, so heißt es wörtlich, „spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören. Und so ging Paulus aus ihrer Mitte weg" (Apg 17, 32f.).

Wenn man nicht der Meinung ist, daß der Glaube des Christentums zwar aus Israel stamme, der Geist aber – ausschließlich – aus Athen, wenn man also den biblischen israelitischen Traditionen auch ein Geistangebot an das Christentum (und durch es hindurch an Europa) zutraut, dann wäre dies zu betonen: Die den biblischen Traditionen selbst einwohnende Weise der Weltwahrnehmung, also der Vernunft, hat die Gestalt anamnetischer Vernunft. Sie rekurriert auf den unlöslichen Zusammenhang zwischen Ratio und Memoria (spätmodern ausgedrückt: auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer). Diese anamnetische Vernunft widersteht dem Vergessen, auch dem Vergessen des Vergessens, das in jeder puren Historisierung der Vergangenheit nistet. Der Historismus ist für sie eine besondere Art des Vergessens. Die anamnetische Vernunft versteht ihre Hörsamkeit gegenüber Gott als ein Hören auf das Schweigen der Verschwundenen. Sie stuft alles Entschwundene nicht zum existentiell Bedeutungslosen herab. Wissen bleibt für sie im Grund eine Form des Vermissens, ohne das nicht nur der Glaube, sondern auch der Mensch selbst verschwinden würde. Solches Erinnerungswissen, das dem Vergessen des Vergessens auf der Spur bleibt, das, analog zum alttestamentlichen Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissens zielt, wäre nun eigentlich das Organ einer Theologie, die unser fortgeschrittenstes und entwickeltstes Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht. Es ließe auch in unserer Welt die Umrisse einer Theodizeelandschaft kenntlich werden.

Augustins Freiheitslehre und die Folgen

Ich will nun zunächst der Frage nachgehen, wie es in der Geschichte des Christentums und der Theologie zur Stillstellung der Theodizeefrage, zur Beruhigung der eschatologischen Rückfrage an Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt kam. Dreh- und Angelpunkt ist hier Augustinus.

Das Christentum ist seit seiner Gründungsgeschichte mit zwei konstitutionellen Verlegenheiten ausgestattet, die seine Theologie immer wieder zu dualistischen Lösungskonzepten verführen, zur klandestinen Ehe zwischen Theologie und geschichtsferner Gnosis – von Markion bis zu den späten Idealismen unserer Tage. Es handelt sich einmal um die aus der Treue zum alttestamentlichen Schöpfergott erwachsende Theodizeefrage („Wie läßt sich das Leiden in der Welt, das Leiden Unschuldiger, verbinden mit der Idee eines allmächtigen und gütigen Schöpfergottes?") und dann um das durch die sogenannte Parusieverzögerung prekär gewordene Verhältnis von Heilszusage und Zeit („Warum kommt Er nicht?"). Von Anbeginn und quasi konstitutionell lauert der gnostische Dualismus als theologische Argumentationsstrategie. Markion bietet ihn schon in der Dämmerstunde des Urchristentums an: Gegen die durch die Parusieverzögerung entstandene Verlegenheit setzt er das gnostische Axiom von der Zeitlosigkeit des Heils und von der Heillosigkeit der Zeit. Und die offene Flanke der Theodizeefrage, die in der Gestalt der Klage, des Schreis und der unbesänftigten Erwartung die biblische Tradition der Gottesrede begleitet, sucht er durch den gnostischen Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott zu schließen, dadurch also, daß er die alttestamentliche Tradition des Schöpfergottes von der neutestamentlichen Erlösungsrede absprengt.

Augustinus lebte und lehrte in einer Kirche, die – wie das Adolf von Harnack formulierte – „gegen Markion gebaut" war. Was nun seinen Vorschlag zur Theodizee angeht, so ist er vor allem seinem sogenannten Freiheitstraktat, dem Traktat De libero arbitrio zu entnehmen. In ihm legt Augustinus die Last für die Verursachung und die Verantwortung der Übel und der Leiden in der Welt ausschließlich auf die Menschheit und deren im widergöttlichen Nein verwurzelten Schuldgeschichte. Gott selbst also, speziell der Schöpfergott, ist bei der Theodizeefrage aus dem Spiel. Angesichts der Leidensgeschichte der Welt gibt es keine eschatologische Rückfrage an Gott; es darf keine geben, da sie schnurstracks zu Markion führen würde, zu dessen Dualismus zwischen Schöpfung und Erlösung.

Die augustinische Konzeption ist wohl nur verständlich als Gegenkonzeption zu Manichäismus und Gnosis. Nicht Gott, sondern die sündig gewordene Menschheit allein trägt die Last der Verantwortung für eine vom Leid zerrissene, vom Leid durchkreuzte Schöpfung. Augustins emphatische Freiheitslehre entspringt eigentlich einer apologetischen Absicht: der Apologie des Schöpfergottes. Erstaunt stellt man dabei fest, daß diese Apologie ihn dazu verführte, eine

gottunabhängige, eine geradezu gottlose Autonomie menschlicher Freiheit zu unterstellen, wie sie eigentlich nur aus der säkularisierten Moderne bekannt ist.

Natürlich ist auch Augustinus von der Frage beunruhigt, wie tragfähig denn die menschliche Freiheit im Blick auf diese universale Leidensgeschichte der Menschheit sei. Unter Berufung auf den Römerbrief entfaltet er bekanntlich die Doktrin von der Erbsünde, die aus der Menschheit eine Massa damnationis gemacht hat, und die Lehre von der Prädestination, der göttlichen Erwählung und Vorherbestimmung. Hier bleibt Augustinus dunkel, ja in einer gewissen Weise widersprüchlich. Entsprechend enthält auch das „Theodizee-Paradigma" des Augustinus bzw. aller augustinistisch geprägten Theologie eine Reihe von Aporien, deren augenfälligste ich hier andeuten will.

1. Schwerlich ist Hans Blumenberg zu widersprechen, wenn er vermutet, daß der theologische Dualismus des Markion und der Gnosis, der Dualismus zwischen dem Schöpfergott und dem Erlösergott, bei Augustinus als anthropologischer Dualismus wiederkehrt: als Dualismus zwischen den (wenigen) in der Gotteserwählung Geretteten und der Massa damnationis, die verantwortlich ist für die Übel in der Welt, für die Verderbnis von Gottes guter Schöpfung.

2. Augustinus teilt eine Prämisse mit Markion; sie lautet: Gott selbst darf in diese Frage nicht hineingezogen werden. Doch diese Prämisse widerstreitet gerade den Grundsätzen der theologischen Freiheitslehre. Da die Freiheit des Menschen eben nicht autonom, sondern theonom, das heißt von Gott ermöglicht, von ihm gesetzt und empfangen ist, kann sie für die Leidensgeschichte der Welt nicht letztverantwortlich sein, fällt diese Frage gewissermaßen auf Gott und seine vorherbestimmende Souveränität erneut zurück. Die in der scholastischen Theologie eingeübte Unterscheidung zwischen Zulassung und Bewirkung schuldiger Freiheit klingt hier eher wie eine hilflose apologetische Distinktion.

3. Die Gottesrede der biblischen Traditionen enthält ein Versprechen: das Versprechen der Rettung, gepaart mit dem Versprechen einer universalen Gerechtigkeit, die auch die vergangenen Leiden rettend einschließt. Bei Augustinus nun ist die „Rettung" exklusiv als „Erlösung", als Erlösung von Sünde und Schuld gedacht. Nicht im Blickpunkt steht jenes Leid und jene Leidensgeschichte, die alltagsempirisch gerade nicht auf die Schuld bzw. Schuldgeschichte zurückgeführt werden können und die doch den größten Teil der himmelschreienden Leidenserfahrung in der Welt ausmachen. Die biblische Vision der Rettung, das im Gottesnamen (sotér) enthaltene Rettungsversprechen bezieht sich aber nicht nur auf die Erlösung von Sünde und Schuld, sondern auch auf die Errettung aus den Leidenssituationen der Menschen. Bei Augustinus wird die vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit geleitete Gottesfrage, also die eschatologische Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, ersetzt durch die anthropozentrische Frage nach der Sünde des Menschen. Die Theodizeefrage als „die" eschatologische Frage ist stillgestellt. Das hatte seine Folgen. Ich möchte zwei nennen:

1. Weil die Theologie angesichts der Leidensgeschichte der Welt keine Rückfrage an Gott zuließ, weil sie sich gewissermaßen vor den allmächtigen und gütigen Gott stellte und den schuldig gewordenen Menschen allein verantwortlich machte für diese Leidensgeschichte, und weil sie damit schließlich den Eindruck erweckte, sie suche sich gewissermaßen hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger mit dem allmächtigen Gott zu versöhnen und zu verabreden: eben darum empörte sich der Mensch gegen diesen Gott der Theologen, eben darum konnte die Theodizeefrage zur Wurzel des modernen Atheismus werden.

2. Als indirekte Folge dieses augustinischen Paradigmas darf die extreme Übersteigerung des Schuldgedankens, gewissermaßen die harmatologische Überforderung des Menschen angesehen werden, das, was man in Anklang an eine Formulierung Blumenbergs den Sündenabsolutismus des Christentums nennen könnte. Der erweckte nun eine für das Christentum und die Theologie folgenreiche Gegenreaktion: Freiheit entzog sich immer mehr dem Schuldverdacht; im Autonomiebegriff der Moderne wurde Schuld geradezu zum Antipoden von Freiheit, und Schuldfähigkeit galt immer weniger als Auszeichnung, als Würde der Freiheit selbst. Dazu gibt es inzwischen auch innerchristliche, innerkirchliche Korrespondenzen. Nicht von ungefähr hat die neue (postmoderne) Mythenfreudigkeit gerade im Christentum Konjunktur. Die grassierende Remythisierung und Psychologisierung der Botschaft empfiehlt sich mit ihren Unschuldsträumen und Unschuldsvermutungen über den Menschen, mit ihrer ethischen Suspension des Glaubens. Sie wäre zu begreifen als Reaktion auf eine kirchliche Verkündigung, die extrem moralisiert erscheint, die angesichts der himmelschreienden Zustände der Schöpfung jeweils nur paränetische Fragen an das Verhalten der Menschen, aber keine eschatologischen Rückfragen an Gott kennt.

Leiden in Gott?

Ich wende mich nun der gegenwärtigen Diskussionslage zu. Bei der theologischen Behandlung der Gottesfrage stehen gegenwärtig trinitätstheologische Konzepte offensichtlich im Vordergrund. Gehört es schließlich nicht zum „spezifisch christlichen" Umgang mit der Theodizeefrage, sie eben mit trinitätstheologischen Motiven zu beantworten und zu beruhigen, also das menschliche Leid in Gott selbst, in der innertrinitarischen Gottesgeschichte „aufgehoben" zu sehen? Von Karl Barth bis Eberhard Jüngel, von Dietrich Bonhoeffer bis Jürgen Moltmann, auf katholischer Seite vor allem bei Urs von Balthasar, inzwischen auch religionsphilosophisch bei Peter Koslowski spricht man vom leidenden Gott, vom Leiden zwischen Gott und Gott, vom Leiden in Gott. Ich kann mich nicht anschließen. Und ich nenne meine wichtigsten Vorbehalte: Ist hier nicht zuviel spekulative, gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschli-

chen Leidensgeschichte am Werk? Gibt es nicht gerade für Theologen jenes negative Mysterium menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr reimen lassen will? Wieso ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublime Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht?

Und auch anders herum: Wieso ist die Rede vom solidarischen Gott, der mit uns leidet, nicht nur eine projektive Verdoppelung unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlich herrschenden Solidaritätsideals (so wie früher, in feudalistischen Gesellschaften, Gott als unnahbarer König und Herr vorgestellt wurde...)? Wird hier nicht in jedem Fall die klassische Analogielehre (von der maior dissimilitudo zwischen Gott und Welt) verletzt? Wieso führt die Rede vom Leiden in Gott bzw. vom Leiden zwischen Gott und Gott nicht doch zu einer Verewigung des Leidens? Geraten hier Gott und Mensch nicht unter eine quasi mythische Universalisierung des Leidens, die schließlich auch den Aufschwung, der dem Unrecht widersteht, bricht? Oder ist vielleicht bei dieser Rede vom leidenden Gott zuviel Hegel im Spiel, zuviel „Aufhebung" der Negativität des Leidens in der durchschauten Selbstbewegung des absoluten Geistes, also doch zuviel Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff? Kommt bei der Rede vom leidenden Gott nicht so etwas wie eine heimliche Ästhetisierung allen Leidens zur Geltung? Leiden, das uns schreien oder schließlich kläglich verstummen läßt, kennt keine Hoheit, es ist nichts Großes, nichts Erhabenes; es ist in seinen Wurzeln alles andere als ein solidarisches Mitleiden, es ist nicht einfach Zeichen der Liebe, sondern weit mehr erschreckendes Anzeichen dafür, nicht mehr lieben zu können. Es ist jenes Leid, das ins Nichts führt, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.

Was aber ist mit der Christologie? Ich glaube nicht, daß die Christologie die Theologie dazu nötigt oder auch nur dafür legitimiert, vom leidenden Gott bzw. vom Leiden „in" Gott zu sprechen. Mit Karl Rahner wehre ich mich nachdrücklich dagegen, das Sohnesbewußtsein des Menschen Jesus von Nazareth gegenüber seinem göttlichen Vater gleichsinnig zu verstehen mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn.

Wie aber kann ohne Rede vom leidenden Gott die Theologie vom Schöpfergott angesichts der himmelschreienden Zustände seiner Schöpfung den Apathieverdacht fernhalten? Steht nicht bei Johannes lapidar: „Gott ist Liebe"? Wie wäre diesem biblischen Satz anders Rechnung zu tragen als mit der Rede von einem leidenden, von einem „mit" seiner vom Leid durchkreuzten Schöpfung leidenden Gott? Gewiß, wo die Gottesprädikate in zeitloser Ruhestellung betrachtet und dann wie nachträglich mit den himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Welt konfrontiert werden – „der allmächtige Gott, wie er sich von oben die Leiden seiner Schöpfung beguckt" –, gerät alles in heillose Widersprüche, führt alles schließlich zum Zynismus oder zur Apathie. Unbeachtet bleibt dabei, daß alle Gottesprädikate in den biblischen Traditionen – von der Selbstdefinition Gottes in der Exodusgeschichte bis zum johanneischen Wort „Gott ist Liebe" –

einen Verheißungsvermerk tragen, einen Verheißungsvermerk, der die Theologie legitimiert und nötigt, von der Schöpfung und der Schöpfungsmacht Gottes in der Gestalt negativer Theologie zu sprechen. („Ich werde der für euch sein, der ich sein werde" – „Ich werde mich euch als Liebe erweisen.")

Damit flüchtet eine theodizee-empfindliche Theologie nicht etwa in eine leere, in unbefristeter Zeit verrinnende Eschatologie. Sie huldigt nicht einer abstrakten Opposition zwischen Eschatologie und Ontologie. Sie geht nur davon aus, daß alle biblischen Seinsaussagen einen Zeitvermerk haben. Nicht bei den Vorsokratikern, sondern in den eschatologischen Theodizeelandschaften der Bibel wäre der epochalen Frage nach „Sein und Zeit" und nach der Temporalisierung der Metaphysik nachzugehen. Dann ließe sich auch verläßlichere Auskunft geben über die Nähe und die Ferne Gottes, über seine Transzendenz und über seine „Einwohnung", über das „Schon" und das „Noch nicht" seines Heils. Doch obwohl, wie gesagt, alle theologischen Seinsaussagen mit einem Zeitindex versehen sind, ist in der Theologie selbst kaum etwas so wenig ausgebildet wie ein authentisches, ein ungeborgtes Verständnis von Zeit.

Mystik des Leidens an Gott

Zum Schluß möchte ich noch andeuten, wie ich Gotteserfahrung und Gottesrede verstehe, die sich nicht gegenüber der Theodizeefrage immunisieren. Ich erinnere nochmals an die „Armut im Geiste", die erste Seligpreisung Jesu. Diese „Armut" ist die Grundlage jeder biblischen Gotteserfahrung. Sie trennt auch die biblisch inspirierte Mystik von jenem Mythos, der seinerseits nur Antworten, aber keine beunruhigenden Fragen kennt. Ich kennzeichne sie hier versuchsweise als eine Mystik des Leidens an Gott. Sie begegnet gerade auch und vor allem in den Gebetstraditionen Israels: in den Psalmen, bei Hiob, in den Klageliedern und nicht zuletzt in vielen Passagen der Prophetenbücher. Diese Gebetssprache ist selbst eine Leidenssprache, eine Krisensprache, eine Sprache der Anfechtung und der radikalen Gefahr, eine Sprache der Klage und der Anklage, eine Sprache des Aufschreis. Die Sprache dieser Gottesmystik ist nicht in erster Linie trostreiche Antwort auf das erfahrene Leid, sondern eher leidenschaftliche Rückfrage aus dem Leid, eine Rückfrage an Gott, voll gespannter Erwartung.

In dieser Tradition steht auch ein Grundzug der Gottesmystik Jesu. Sie ist in einzigartiger Weise eine Mystik des Leidens an Gott. Sein Schrei am Kreuz ist der Schrei jenes Gottverlassenen, der seinerseits Gott nie verlassen hatte. Das weist, so meine ich, unerbittlich in die Gottesmystik Jesu: Jesus hält der Gottheit Gottes stand; in der Gottverlassenheit des Kreuzes bejaht er einen Gott, der noch anders und anderes ist als das Echo unserer Wünsche, und wären sie noch so feurig; der noch mehr und anderes ist als die Antwort auf unsere Fragen, und

wären sie die härtesten und leidenschaftlichsten – wie bei Hiob, wie schließlich bei Jesus selbst.

Ist aber solche Mystik überhaupt noch tröstlich? Und will anderseits der biblische Gott nicht vor allem dies sein: Trost für die im Leid Zerfallenden, Beruhigung für die von Existenzangst Umgetriebenen? Hier kommt es sehr darauf an, die biblischen Trostverheißungen nicht mißzuverstehen. Unsere säkularisierte Moderne hat die Sehnsucht nach Trost weder beantworten noch beseitigen können. Entsprechend werden heute – quasi postmodern – Mythen und Märchen als Tröstungspotentiale angeboten. Und die Empfänglichkeit für sie reicht bis tief in die Christenheit. Daran mag sichtbar werden, wie sehr wir uns selbst und andere im unklaren gelassen haben über den biblischen Sinn des Trostes.

War Israel etwa glücklich mit seinem Gott? War Jesus glücklich mit seinem Vater? Macht Religion glücklich? Macht sie „reif"? Schenkt sie Identität? Heimat, Geborgenheit, Frieden mit uns selbst? Beruhigt sie die Angst? Beantwortet sie die Fragen? Erfüllt sie die Wünsche, wenigstens die glühendsten? Ich zweifle.

Wozu dann Religion, wozu dann ihre Gebete? Gott und Gott zu bitten ist schließlich die Auskunft, die Jesus seinen Jüngern über das Gebet gibt (vgl. Luk 11, 1–13, spez. 11, 13). Andere Tröstungen hat er, genau genommen, nicht in Aussicht gestellt. Der biblische Trost entrückt uns jedenfalls nicht in ein mythisches Reich spannungsloser Harmonie und fragloser Versöhntheit mit uns selbst. Das Evangelium ist kein Katalysator, kein Durchlauferhitzer zur Selbstfindung des Menschen. Darin haben sich auch alle Religionskritiker, von Feuerbach bis Freud, getäuscht. Die „Armut im Geiste", Wurzel allen Trostes, ist nicht ohne die mystische Unruhe der Rückfrage, auch christlich nicht. Auch christliche Mystik will verstanden sein als eine Mystik des Leidens an Gott. Aus einem Buch von Eugen Biser entnehme ich, was Walter Dirks von seinem Besuch bei dem bereits vom Tod gezeichneten Romano Guardini erzählt: "Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee' und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?"

Die mystische Unruhe der Rückfrage, wie sie hier zum Ausdruck kommt, entspringt nicht etwa einem typisch intellektuellen Kult des Fragens, der ja gerade den Leidenden selbst am fernsten wäre. Nicht vage schweifende Fragen, wohl aber leidenschaftliche Rückfragen gehören zu jener Mystik, über die wir uns – um der wahren Tröstung willen – zu belehren hätten. Und dies vor allem, wenn wir nicht vergessen, daß die biblisch-christliche Mystik nicht eigentlich eine Mystik der geschlossenen Augen ist, sondern eine Mystik der offenen Augen, die uns auf die gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids verpflichtet.

Fernand Hoffmann

Die mißverstandene Hoffnung

Der DDR-Regimekritiker Christoph Hein

Als Alexander Solschenizyn im Jahr 1970 den Literaturnobelpreis erhielt, erschien in dieser Zeitschrift ein Artikel aus der Feder des Autors dieses Beitrags über den Nobelpreisträger, dem er nach langem Überlegen den Titel „Hoffnung jenseits des Prinzips Hoffnung" gegeben hatte[1]. Damit wollte er andeuten, daß es einen fundamentalen Unterschied zwischen dem „Prinzip Hoffnung" von Ernst Bloch und der christlichen Hoffnung gebe. Bloch nimmt, wie Ludwig Feuerbach es tat, die Hoffnung von der Ebene der Transzendenz und des eschatologischen Denkens herunter auf den Boden des materiellen, irdischen Alltags und macht daraus die irdisch-reale Zuversicht, daß die Enkel erreichen werden, was die Väter und Großväter nicht erreichen konnten. Die Natur der christlichen Hoffnung ist geschichtlich-irdisch und ahistorisch-unirdisch zugleich. Sie ist geschichtlich, insofern sie einen Anfang und ein Ende hat und einen einmaligen, unwiederholbaren Prozeß darstellt. Dieser Prozeß setzt ein mit der Menschwerdung Gottes, und er geht zu Ende mit dem „Jüngsten Gericht", mit dem Zeit und Geschichte aufhören. Die christliche Hoffnung ist zeitlos-ungeschichtlich, weil das Heil des Menschen, auf das sich die Geschichte zubewegt, transzendenter Natur ist. Christliche Hoffnung ist gleichzeitig auch subjektiv-personal, insofern jeder einzelne hofft, das Heil zu erlangen.

Mag Ernst Bloch auch Formulierungen gefunden haben, die sehr nahe an dem liegen, was die Christen Hoffnung nennen, so blieb das „Prinzip Hoffnung" doch immer nur ein Festhalten an einer Utopie, das heißt, an einem politischen und gesellschaftspolitischen Wunschdenken, das nicht gewillt war, den Glauben an die Möglichkeit einer sozialistischen Gesellschaft aufzugeben. Hier liegt die große Gefahr des utopischen, auf dem „Prinzip Hoffnung" beruhenden gesellschaftspolitischen Denkens, wenn es über das realpolitische, am Möglichen und Machbaren orientierte Denken gesetzt wird. Die Utopien sind bestrebt, die Politik im Hinblick auf ihren utopischen Entwurf zu korrigieren, während Realpolitiker den Entwurf im Hinblick auf das politisch Machbare verändern und ver-„bessern". Ihr Ziel ist das Erreichbare, und ihr Instrument sind der Kompromiß und der demokratische Konsens. Das auf dem „Prinzip Hoffnung" aufbauende utopische Denken aber, eben weil es in seiner Wurzel eschatologisch ist, auf die Transzendenz hinzielt und dadurch am untauglichen Objekt angesetzt wird,

kann nicht anders, als letzten Endes zugunsten der Macht auf den Kompromiß zu verzichten. Es endet im Leninismus oder im Stalinismus.

Das gilt auch für alle fundamentalistischen, auf irgendeine Form von Gottesstaat hinzielenden Gesellschaftsentwürfe. Sie kommen, insofern sie nicht bereit sind, „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", nicht an der Anwendung von Gewalt, an Zwang und Unterdrückung vorbei. Denn dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, und die sich aus der Gotteskindschaft ergebende Freiheit des Menschen nicht antasten, heißt, daß dem Menschen im Bereich des Irdischen und Endlichen kein Zwang im Hinblick auf sein transzendentes Heil geschehen darf. Hier gelten die Parameter des Endlichen und Unvollkommenen. Und diese sind auch der Maßstab des Menschlichen. Der Mensch als einmalige, freie, unaustauschbare Person darf nicht, weil er dem Heil zugesprochen und versprochen ist, diesem Heil geopfert werden. Wilhelm Voigt bringt das in Carl Zuckmayers „Hauptmann von Köpenick" auf die lapidare Formel: „Erst kommt die Wanze und dann die Wanzenordnung. Erst der Mensch und dann die Menschenordnung!" Und jedesmal, wenn die katholische Kirche das sogenannte „Seelenheil" über das irdische Heil des konkreten Menschen setzte und den Menschen mit physischem Unheil zu seinem Seelenheil zwingen wollte, sah sie sich von etwas gefährdet, das dem Stalinismus sehr ähnlich ist. Und doch müßte die Kirche gegen solche Irrwege stärker gefeit sein als der Sozialismus, weil sie weiß, daß ihr Reich „nicht von dieser Welt" ist.

Diese Ausführungen zum Blochschen „Prinzip Hoffnung" und zur christlichen Hoffnung schienen uns notwendig, weil an und für sich ideal und human gesinnte Geister dem sogenannten „Stalinismus" in der Tiefe noch immer anhängen, selbst wenn sie ihn nach außen hin abgeschrieben haben. Wenn sie das tun, dann deshalb, weil sie im Kommunismus eine Heilslehre sehen und das transzendente Heil mit den immanenten Heilsmitteln verwechseln.

Das soll in der Folge an einem Schriftsteller der ehemaligen DDR konkretisiert werden. Er ist kein „Wendehals", sondern ein viel und gern gehörter Regimekritiker, der durchaus zur Opposition gegen das Regime des „real existierenden Sozialismus" gehörte. Dem Dramatiker, Romancier und Essayisten Christoph Hein wurde 1990 im Westen attestiert, daß er „zum schärfsten Kritiker des Stalinismus in seinem Land gehöre"[2]. Wie es um die Regimekritik Christoph Heins bestellt ist und ob er tatsächlich zu jenen gehört, die die „Wende", wie das Volk sie wollte, herbeiführten, wollen wir in der Folge untersuchen.

Der „Fremde Freund" oder „Drachenblut"

Die längere, romanhafte Erzählung „Drachenblut"[3], die in der DDR unter dem Titel „Der fremde Freund"[4], erschienen war, erzählt die Geschichte der Bezie-

hung einer Ärztin, einer typischen Karrierefrau, zu einem Mann und die menschlichen Folgen, die sich für sie aus diesem Verhältnis ergeben. Claudia hat, bis sie einem Ingenieur begegnet, der Atomkraftwerke baut, alle menschlichen und zwischenmenschlichen Regungen von sich ferngehalten, die eine Gefährdung für ihren Beruf und ihre Karriere darstellen konnten. Sie lebt, nach einer Ehe, die in die Brüche ging und kinderlos war, als geschiedene Frau völlig zurückgezogen und nur auf sich selbst, oder besser gesagt, auf ihre Karriere konzentriert. Diese totale Beziehungslosigkeit zu ihrer Umwelt und ihren Mitmenschen bedeutet nicht, daß sie einen „Weg nach innen" beschritten hätte. Sie hat lediglich einen Panzer angelegt, der sie unverletzbar macht. Daher der Titel der westdeutschen Ausgabe, der an Siegfrieds Bad im Drachenblut erinnert. Dadurch ist sie wohl unverletzlich geworden, hat sich aber auch selbst zur Bewegungslosigkeit verurteilt. Und wie Siegfried ist sie trotzdem verletztlich. Es heißt bloß, die lindenblattgroße weiche Stelle zu finden. Henry, der Atomingenieur, findet sie und bricht mit Urgewalt in ihr Leben ein. Im Gegensatz zu Claudia bedeutet Karriere ihm nicht alles. Er will leben und spüren, daß er lebt. Er fährt gern schnelle Autos und ist Spieler aus Lebenslust und Leidenschaft. Er weiß, daß alles im Leben seinen Preis hat und wer alles haben will, was das Leben gibt, diesen Preis bezahlen muß. Er liebt Claudia, und sie liebt ihn auch. Aber dennoch vermag sie eine letzte Fremdheit nicht zu überwinden. Zur restlosen Hingabe, zur völligen Aufgabe des eigenen Ich im Du des Partners, in der ihr eigenes Ich sich voll und ganz verwirklichen könnte, ist sie nicht fähig. Ihr Freund bleibt ein „fremder" Freund. Daher der Titel der ostdeutschen Ausgabe.

Henry spielt um höhere Einsätze, als es seine finanziellen Mittel zulassen, und er fährt sein Auto schneller, als es die Polizei erlaubt. Ein Jahr dauert die Liebesbeziehung zwischen Claudia und Henry. Dann wird er ermordet. Ob zufällig oder aus Versehen, bleibt offen, jedenfalls ohne Motiv und Vorbedacht. Es ist das, was die Boulevardpresse gern einen „tragischen" Tod nennt und was in Wahrheit ein fataler, ein dummer Tod ist. Claudia bricht nicht zusammen. Eigentlich atmet sie auf. Sie fühlt sich erlöst, entlassen aus einem Liebesverhältnis, das für sie keine verzehrende Leidenschaft, sondern eine schmerzliche Irritation gewesen war. Der Stoff, aus dem Goethes Werther, Tolstois Anna Karenina und Shakespeares Romeo und Julia entstanden, reicht bei Claudia, der DDR-Bürgerin, man könnte auch sagen Spießerin, zu nicht mehr als zu der so armseligen wie erschreckenden Bilanz: „Alles, was ich erreichen konnte, habe ich erreicht. Ich wüßte nicht, was mir fehlt. Ich habe es geschafft. Mir geht es gut, Ende."

Das ist nicht nur die Lebensbilanz von Claudia, das ist auch, auf den knappen Punkt gebracht, die beste in der besten der möglichen Gesellschaften, dem real existierenden Sozialismus, denkbare individuelle Lebensbilanz. Die Vorbedingung, die erfüllt sein muß, damit man die eigene Karriere mit der Feststellung beurteilen kann, es fehle einem nichts, es gehe einem gut, man habe es geschafft,

man habe alles erreicht, was man erreichen könnte, ist zynischer Pragmatismus und moralischer Nihilismus. Denn wer bereit ist, zu sagen, er habe „es geschafft", der muß bereit sein, mit in Kauf zu nehmen, daß er als fühlende, denkende und urteilende Person bereits zu Lebzeiten gestorben ist. Er muß alle menschlichen und zwischenmenschlichen Regungen in sich abgetötet und eingefroren haben. Er muß den moralischen Tod als Vorbedingung des materiellen Wohllebens mit in Kauf nehmen. Weil Menschlichkeit und Zwischenmenschlichkeit als Selbstverwirklichung in einer nur dem Entscheid des individuellen Gewissens unterworfenen Freiheit die real existierende sozialistische Gesellschaft stören und gefährden, muß der Einzelne sein Ich, seine subjektive Identität, dem anonymen, identitätslosen Wir opfern.

Das Ende am Schluß der Erzählung signalisiert nicht nur, daß der Erzähler ans Ende gekommen ist. Es wird auch nicht bloß ein Schlußpunkt hinter eine Liebe, eine „Partnerbeziehung", gesetzt. Es bedeutet mehr. „Die Rede ist vom Zu-Ende-Gehen einer ganzen Verkehrsform und Lebenshaltung, von einer sinnlosen Kette von Vorkehrungen und Verrichtungen, ein in Kauf genommenes Gestorbensein zu Lebenszeiten."[5] Was den Leser von „Drachenblut" besonders betroffen macht, ist, daß Claudia nicht lebt, sondern daß sie in einer ideologisch und ökonomisch total verplanten Wirklichkeit, in der sich nichts bewegt und nichts ereignet, ohne Ich- und ohne Du-Bewußtsein vegetiert, ohne innere und äußere individuelle Freiheit, wobei die zwischenmenschlichen Beziehungen auf die soziale Sicherheit in einem System der totalen Vergesellschaftung, die in Wahrheit Versklavung ist, reduziert sind.

Es gibt keinen Roman in der DDR-Literatur, der die entmenschlichenden und entindividualisierenden Auswirkungen des real existierenden Sozialismus der ehemaligen DDR so erbarmungslos aufdeckt wie „Drachenblut". Hier ist sie dicht und bedrückend Sprache geworden, die miefige und trotz des Miefs irgendwie luftleere DDR-Atmosphäre, voll hoffnungsleeren Hoffens, leblosen Lebens und geschäftiger Beschäftigungslosigkeit. Plötzlich beginnt der Leser zu begreifen, was es heißt, zu wissen, daß im Sozialismus eben nicht mehr drin ist. Alles, was er vom real existierenden sozialistischen Staat zu erwarten hat, ist relative materielle Absicherung. Der Preis, den er dafür bezahlt, ist die absolute Unterordnung des Ich unter das Wir. „Mehr ist nicht drin."

Stalinismuskritik?

In dem Roman „Drachenblut" finden wir aber keine Stelle, die eindeutig, unmißverständlich und klar diesen Staat ablehnt, das heißt als sozialistischen, im Marxismus-Leninismus wurzelnden Staat ablehnt. Äußerungen von Christoph Hein kurz vor der Wende und gleich danach machen deutlich, daß er eine solche

radikale Gegenstellung, etwa im Sinn einer Kurskorrektur auf die Sozialdemokratie hin, gar nicht beabsichtigte. Marktwirtschaft, Kapitalismus und nicht zuletzt deutsche Einheit und Wiedervereinigung stehen nicht im Blickfeld Christoph Heins. Am 2./3. Dezember 1989 schreibt er im „Neuen Deutschland" und am 12. Dezember 1990 in der „Jungen Welt":

„Es ist uns jetzt die große Chance gegeben, erstmals wirklich Sozialismus aufzubauen. Dabei ist bei einem großen Teil der Bevölkerung eine gewisse Unlust zu beobachten. Man fühlte sich in den letzten vier Jahrzehnten hintergangen und findet wenig Gründe, sich noch einmal aufzuraffen für ein solches Experiment. Wenn da nicht grundsätzlicher mit der Vergangenheit gebrochen wird, als das heute passiert, werden wir diesen Teil der Bevölkerung nicht gewinnen. Unser Hauptproblem sehe ich darin, daß der Konsens für eine sozialistische Gesellschaft auf dem Spiel steht und daß der bald schon verloren sein könnte. Wir haben jetzt die letzte Chance!"

„Ich hoffe, daß die Wahl nicht entschieden wird mit der sogenannten deutschen Frage. Das wäre eine Katastrophe. Das wäre eine Wahl zwischen dem Hertie-Schaufenster und unserm Konsumladen – und wie diese Entscheidung ausfiele, ist klar. Die DDR-Bevölkerung muß erst den Kapitalismus kennenlernen, um zu wissen, was sie da erwartet."

Was ist unter dem „großen Teil der Bevölkerung" zu verstehen? Offenbar doch die enttäuschten und resignierten Anhänger des real existierenden Sozialismus, denen das „Prinzip Hoffnung" abhanden zu kommen droht. Sie müssen in ihrem hoffnungsvollen Glauben gestärkt werden. Deshalb verschließt der Autor die Augen vor der Einsicht, daß das kommunistische SED-Experiment scheiterte und in einem ökonomischen Fiasko endete, weil die Planwirtschaft versagte. Diese Planwirtschaft ist aber ein Herzstück des marxistisch-leninistischen Gesellschaftsverständnisses, das seinerseits auf dem dialektischen Materialismus beruht. Aus diesem wächst wiederum das Blochsche „Prinzip Hoffnung" hervor. Denn das Dogma, daß der sozio-ökonomische Unterbau den ideologischen Überbau bedingt, macht die materialistische Pervertierung der christlichen Hoffnung erst möglich.

Der Artikel Heins enthält also keineswegs eine grundlegende Kritik am Stalinismus. Es ist darin auch nicht der geringste Ansatz von „Perestroika", von neuem Denken, zu verspüren und auch nicht der Wille zu „Glasnost", zu Klarheit und Durchsicht. Vielmehr geschieht das Gegenteil. Mit Hilfe des „Prinzips Hoffnung" wird die effektive Hoffnungslosigkeit vernebelt und verdrängt. Und wenn die sanfte Gewalt der Hoffnung in der totalen Desillusion ihre gesamte Kraft eingebüßt hat, bleibt am Ende nur zweierlei: entweder die Einsicht, daß der Sozialismus von den Tatsachen wiederlegt wird und der von der Wirklichkeit erzwungene Offenbarungseid, oder aber das widersinnige Beharren im Irrtum und der in dem Fall unausweichliche Rückgriff auf stalinistische Gewalt.

Warum wurde Christoph Hein trotzdem in der DDR sowohl als auch in der Bundesrepublik als einer der entschiedensten Gegner des Stalinismus angesehen? Das hängt mit den Produktionsmethoden von Literatur in der ehemaligen DDR zusammen. Mögen der Parteiapparat und die Stasi auch nach und nach die Über-

wachung und Bevormundung der Schriftsteller etwas gelockert haben, die Zensur blieb bis zum Schluß bestehen, auch die Papierzuteilung und die Vorschrift, daß eine Drucklizenz für den Westen nur für ein Buch zugestanden wurde, das in der DDR bereits gedruckt oder zumindest für den Druck freigegeben und lektoriert war. Darum war allzu offene direkte Regimekritik zu vermeiden. Die DDR-Autoren, die auch im Westen publiziert werden wollten, wie aber auch diejenigen, die nicht darauf abzielten, waren mithin gezwungen, sich mit der Zensur und den Machthabern zu arrangieren. Es wurde nach und nach zur Praxis, die Widerstände mit literarischen Mitteln zu überwinden. So kam eine dichterische Vexiersprache zustande, die allgemein poetisch formulierte und den auf Zwischentöne, Kürzel, Sinnbilder, Metaphern, Chiffren und unausgesprochen dennoch Gesagtes erpichten und hochsensibilisierten Leser selbst deuten ließ, was ihm deutenswert schien.

Ein Meisterwerk dieser literarischen „Sklavensprache" stellt Christoph Heins Roman „Horns Ende"[6] dar, dessen allgemeine dichterische Formulierungen durchaus eine Deutung im Sinn des christlichen Humanismus zulassen. Aber auch der Roman „Der Tangospieler"[7] ist nicht weniger verschwiegen und gleichzeitig beredt. Es bedarf also schon direkter Stellungnahmen, um auszumachen, wo Christoph Hein denn nun ganz genau steht.

In seiner Rede auf dem Berliner Alexanderplatz vom 4. November 1989[8] nennt Christoph Hein die Komponenten des Stalinismus: „Bürokratie, Demagogie, Bespitzelung, Machtmißbrauch, Entmündigung und auch Verbrechen". Damit ist das Syndrom richtig genannt und richtig erkannt, das zur Zerrüttung der DDR führte. Was Hein aber verschweigt, ist die Tatsache, daß es ohne die Installierung des totalitären Machtapparats keine DDR gegeben hätte und ohne Zwang jede neue „Chance" für den Sozialismus Illusion ist. Den Kommunismus, den man in den Ländern des ehemaligen Ostblocks Sozialismus nennt, kann man nicht reformieren, man kann ihn nur abschaffen. Die Putschisten vom August 1991 hatten es auch auf ihre Weise begriffen und wollten die unausweichliche Abschaffung stoppen.

Aber endgültig vom Sozialismus Abschied nehmen will auch Christoph Hein nicht. Im Gegenteil, er will ihm eine neue Chance geben. Was die Großväter und Väter nicht vermochten, die Enkel sollen es schaffen. Und weil Christoph Hein diese Hoffnung nicht aufgeben will, ist seine Kritik am Stalinismus entweder ein Lippenbekenntnis oder aber jedenfalls ein Schuß ins Leere.

Christoph Hein als Regimekritiker

Daß Christoph Hein ein Kritiker des Sozialismus war, so wie er in der ehemaligen DDR real existierte, steht außer Zweifel. Daß er aber „mit seinem Werk und

seinem Wirken jenen Prozeß gefördert" habe, „der im Herbst 1989 in der DDR zu der kaum noch erwarteten ‚Umgestaltung' geführt hat", wie ein Begleittext seines westdeutschen Verlags wissen will[9], muß angezweifelt werden, es sei denn, man verstehe unter Umgestaltung eine euphemistische Umschreibung für Neuauflage des Sozialismus und nicht für Demokratie und Marktwirtschaft im westlichen Verständnis. In dem von diesem Text angepriesenen Buch lesen wir: „Mit der Wiedervereinigung der Nation kann zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur die Einverleibung der DDR gemeint sein. Damit aber droht zumindest die Gefahr eines erneuerten Kalten Krieges. Die Journaille hatte im Spätsommer 1989 bereits auf beiden Seiten aufgerüstet und schon vorsorglich die Vernunft zum Schweigen gebracht" (130). Dies ist nichts anderes als die erstaunlich aggressiv und polemisch formulierte stalinistische These, daß die DDR den Weltfrieden garantiere, weil die Existenz der sozialistischen DDR das weltpolitische Gleichgewicht gewährleiste. Mit derselben These wurde seinerzeit der Mauerbau gerechtfertigt, und diese Argumentation galt in der DDR trotz Perestroika und Glasnost und trotz der Gorbatschowschen Warnung, daß das Leben dem Unrecht gebe, der in der Geschichte zu spät komme. Wer gegen das Regime in der DDR war, war logischerweise gegen die DDR. Denn nur das Regime garantierte den Erhalt der DDR und somit den Weltfrieden. Mithin war auch alles, was das Regime stützte, dem Weltfrieden dienlich. So war denn auch das Denkverbot, mit dem das Regime die Bürger vor sich selbst schützte, legitim, indem es zum Erhalt der DDR beitrug. Die Entspannungspolitik unter Nikita Chruschtschow widerlegte diese These nicht und auch nicht der „Prager Frühling". Im Gegenteil. Die Breschnew-Doktrin bewies ihre Richtigkeit[10].

Aus keinem von Christoph Heins Romanen, weder aus „Drachenblut" noch aus „Horns Ende" oder aus dem „Tangospieler", läßt sich eindeutig die Forderung herausinterpretieren, daß die DDR abgeschafft werden muß. Der Druck des Staates auf die Bürger und die jede Eigeninitiative erstickenden gesellschaftlichen Verhältnisse werden wohl mit großer Eindringlichkeit dargestellt. Aber sie werden nicht als das direkte Produkt des Stalinismus verstanden, sondern als eine Folge der unbewältigten Nazivergangenheit, zu der auch der Stalinismus gehört. Die Kehrseiten des DDR-Regimes ist in Christoph Heins Augen weniger der Sozialismus als der weiterwuchernde Faschismus.

Opfer des Stalinismus oder des Kapitalismus und des faschistoiden Kleinbürgertums?

Der Roman „Horns Ende" ist eine streng gebaute Chronik. Fünf Personen, unter ihnen ein Kind, erzählen abwechselnd, mal sich widersprechend, mal sich ergänzend, ihre Version des Selbstmords Horns, des vierzigjährigen Museums-

direktors von Guldenberg. Die erzählte Zeit umfaßt die Jahre 1953–1957. Horn ist wegen eines politischen Fehltritts, der nicht näher beschrieben wird, disziplinarisch gemaßregelt, aus der SED ausgeschlossen und von Leipzig nach Guldenberg, einem altfränkischen, miefigen Provinzkaff, versetzt worden, wo er mit der Leitung des Stadtmuseums betraut ist. Horn, ein gebranntes Kind des real existierenden Sozialismus, hat seine Lebensambitionen restlos aufgegeben und leidet nicht weiter unter den Auswirkungen des enggeknüpften kleinstädtischen Kommunikationsnetzes, weil er gar nicht daran angeschlossen ist.

Horn lebt in Guldenberg im konkreten und wahren Sinn des Wortes als Sonderling, als von der Stadtgemeinschaft abgesonderter Fremder. Seine Welt reduziert sich auf seine Einzimmerwohnung, in der er zur Untermiete wohnt, auf das Heimatmuseum und die gelegentlichen Fachvorträge, die er über Themen der Regionalgeschichte hält. Diese Vorträge zeichnen sich durch eine geradezu verbohrte Detailfreude aus. Bei näherem Hinsehen merkt der Leser aber, daß die Fülle der Details nur ein Vorwand ist. Ihr wahrer Zweck sind verallgemeinernde Konstrukte, die, von der lokalen Prähistorie ausgehend, die historische Wahrheit an sich freilegen und festhalten wollen. Gleichzeitig wird dem Leser offenbar, daß Horns Zurückgezogenheit, seine totale Resignation keineswegs bedeuten, daß er in dem für ihn Wesentlichen aufgegeben hat und aussteigen will. Vielmehr scheint er in seiner Rechthaberei noch kompromißloser, als er es war, bevor er nach Guldenberg kam. Sie ist zwar von tiefer Melancholie durchtränkt, aber nach wie vor ungebrochen. Als er dann nach vier Jahren erneut des Klassenverrats beschuldigt wird, löst das bei ihm einen stolzen Akt der Selbstzerstörung aus, und er hängt sich auf.

Diese Ereignisse aus den fünfziger Jahren, also aus der Hoch-Zeit der Gründerjahre der DDR unter Grotewohl, Ulbricht und Pieck, werden aus der Sicht der achtziger Jahre erzählt, in einer Zeit, da sich die Pleite des real existierenden Sozialismus im gesamten kommunistischen Osten und nicht zuletzt in der UdSSR selbst abzuzeichnen beginnt und nach Reformmöglichkeiten Ausschau gehalten wird. Alle Personen des Romans, die verrückte Marlene ausgenommen, erzählen die Geschehnisse der fünfziger Jahre aus dieser kritischen Perspektive der achtziger Jahre. Aber so akribisch die Geschichte von Horns Tod auch rekonstruiert wird, so raffiniert das Erzählgewebe aus sich wiederholenden Bildern, Motiven und Begriffen gewoben wird, es vermag die Wahrheit nicht einzufangen. Es vermag sie nur näher heranzuziehen. Vielleicht bezweckt Christoph Hein nicht mehr. Vielleicht ist er, wie Marcel Proust, nur auf der Suche nach der verlorenen Zeit und will, wie Proust, nur sich selbst, seine eigene subjektive Idendität in der Erinnerung heimholen. Mit andern Worten: Es geht ihm nicht um *die* Wahrheit, sondern um *seine* Wahrheit.

Es kann aber auch sein, daß er auf ein Stück objektiver Wahrheit hinzielt, dabei aber, aus Gründen des Selbstschutzes, auf das subjektive Einfühlungsvermö-

gen seiner Landsleute setzt und sich auf die Fähigkeit verläßt, im Spiegel der subjektiven Wahrheit ein Stück objektiver Wahrheit zu erkennen. Indem Hein die Wahrheit in so vielen subjektiven Spiegelungen bricht, macht er sie zu einer verborgenen, nur den Eingeweihten offenbaren Wahrheit. Insofern ist die Treue zu den eigenen, subjektiven Erinnerungen Verpflichtung an eine Wahrheit, die als die Summe subjektiver menschlicher Erfahrungen und Erinnerungen verstanden wird, deren Unvereinbarkeit und Unversöhnlichkeit den unwandelbaren Wahrheitskern nicht unzugänglich macht, sondern schützt. Wahrheit ist vor allem der Wille zur persönlichen Wahrhaftigkeit, das Stehen zur eigenen Wahrheit und Widerstand gegen die genormte Einheitswahrheit. Diese Wahrheit sucht mit verbissener Halsstarrigkeit der Museumsdirektor Horn, und auf diese Wahrheit zielt auch der Wille des Schöpfers dieser Romanfigur Christoph Hein.

Insofern der Leser sich zunächst mit den Spiegelungen subjektiver Wahrheiten auseinandersetzen muß, die alle spießerhafte kleinbürgerliche Enge reflektieren, kann der Selbstmord Horns sehr wohl als die Tragödie eines Menschen verstanden werden, der sich aufhängt, weil er in der kleinbürgerlichen Enge sowieso keine Luft zum Atmen hat. Eine SED-Polittragödie nicht als tragische Haupt- und Staatsaktion, sondern als kleinbürgerliches Schmierenmelodram. In diesem Fall läge die Brisanz des Romans von Christoph Hein in der Mittelmäßigkeit des Milieus und der in diesem agierenden Figuren. Wir hätten es mit einer kühnen Vorwegnahme dessen zu tun, was seit November 1990 geradezu in die Augen sprang, nämlich die so traurige wie lächerliche Tatsache, daß das Polittheater, das die SED-Bonzen vierzig Jahre lang in der DDR aufführten, nichts weiter war als billigste Provinzschmiere.

Durch diese Reduktion auf Kleinbürgermaß würde der Roman wohl politisch nicht neutralisiert oder entschärft werden, aber die allgemein-menschlichen und menschlich-allzu-menschlichen Aspekte kämen stärker zum Tragen. Zudem käme Christoph Hein auf diese Weise auch an einer prinzipiellen Regimekritik und einer verbindlichen Absage an den Sozialismus (lies Kommunismus) vorbei. Horn scheitert nicht am Sozialismus, und die gesellschaftlichen Verhältnisse der Stadt Guldenberg sind kein Produkt des sozialistischen Regimes. Was aus dem faschistoiden Giftsumpf Guldenbergs hervorwächst, ist undramatische, unheroische Alltagsschuld. Guldenberg lebt nicht. Guldenberg stirbt vor sich hin. Die Moral, die das sozialistische Gemeinwesen regelt, ist keine sozialistische Moral, sondern bürgerliche Fassadenmoral. Und hinter dieser Fassade ist die Lebenslüge an ihrem zerstörerischen Werk. Sie höhlt unaufhaltsam das Gebälk aus, das die Gesellschaft trägt.

Alle Figuren des Romans, die mit gnadenloser Schärfe gezeichnet sind und stellvertretend für die Bürger von Guldenberg stehen, haben, bis auf zwei – die irre Tochter des Malers und der halbwüchsige Sohn des Apothekers – ein Stück Schuld zu verbergen, das die Folge einer Lebenslüge ist. Auch der Aufstieg des

Badeorts Guldenberg von einem bedeutungslosen Provinzkaff zu einer verhältnismäßig blühenden Kleinstadt ist die Folge einer Lebenslüge. Die Stadt ist reich geworden durch die Machenschaften eines Kapitalisten, der die Frauen haßte und zu jeder echten Liebesbeziehung unfähig war. Sein unehelicher Sohn, Dr. Spodeck, der zu opportunistisch war, um sich die Eingriffe seines Vaters in sein Privatleben zu verbieten, und sich von diesem sein Studium bezahlen ließ, versucht umsonst, sein schlechtes Gewissen, das nichts weiter ist als das Wissen um die eigene beschämende Niederlage im Ringen mit dem Vater-Tyrannen um die eigene Seele, hinter allzu durchsichtigen Zynismen zu verbergen. Er ist, wie alle andern an den Geschehnissen um Horn Beteiligten, dazu verdammt, ohne Liebe leben zu müssen. Und was für ihn gilt, ist auch wahr für den nach außen hin überkorrekten, puritanischen Apotheker, dessen Leben geregelt ist wie ein Uhrwerk. Dieser tyrannische Biedermann, der seine Kinder mit drakonischer Strenge erzieht, hält in der hintersten Ecke seines Bücherschranks Pornohefte versteckt.

Und weil die Qualitäten einer menschlichen Gemeinschaft, in diesem Fall der kleinbürgerlichen Gesellschaft von Guldenberg, ein Produkt des Einflusses subjektiv-menschlicher Tugenden und Unarten auf die Gesellschaftsstrukturen und der Rückwirkung der Beschaffenheit dieser Strukturen auf die Individuen sind, die die Gesellschaft formen, ist Guldenberg als Gemeinwesen so beschaffen, wie es beschaffen ist. Die Stadt ist wohlhabend geworden durch Korruption.

Als die Nationalsozialisten nach der Macht greifen, zeigt es sich, daß sich in dem kleinbürgerlichen Sumpf keine Antikörper gegen die faschistische Infektion hatten bilden können. Guldenberg ist gegen die nationalsozialistische Seuche ohnmächtig und erliegt ihr, ohne Widerstand zu leisten. Denunziation und Anpassertum machen sich breit. In der Gluthitze des Sommers 1957, als Zigeuner, wie immer seit dem Zusammenbruch, in der Mitte der Stadt kampieren, zeigt es sich, daß die neuen Gesellschaftsformen, die den Nationalsozialismus abgelöst haben, dem faschistischen Virus keineswegs den Nährboden entzogen haben. Nach einer Latenzperiode springt er mit unverminderter Virulenz die Einwohner von Guldenberg wieder an. Horn wird das Opfer einer Denunziation.

Christoph Hein aber hütet sich vor Schuldzuweisungen. Schuld kommt in dieser Chronik wohl allenthalben zum Vorschein. Unklar bleibt aber, wer sie letztlich auf sich nehmen muß und wer zu verantworten hat, was geschehen ist. Alle sind – auch der Parteifunktionär Kruschkatz – Opfer und Täter zugleich. Deshalb sind auch alle – obschon diese Spießer alles andere als Helden sind – von einer gewissen Tragik umwittert, die für den Durchschnittsmenschen leichter nachvollziehbar ist als die Tragik Wallensteins. Schuld an dem – zum Teil unschuldigen – Schuldigwerden der Guldenberger trägt vor allem die unbewältigte Vergangenheit und die Unfähigkeit, sich des Vergangenen zu erinnern. Dadurch sind die Guldenberger, wie Christa Wolf es einmal formuliert hat, „verdammt, sich zu wiederholen".

Hier stoßen wir auf einen der wichtigsten Aspekte des Romans „Horns Ende". Oberflächliche Leser finden hier die gängige Meinung bestätigt, daß sich mit dem Auftreten Christoph Heins das Bild der Literatur in der ehemaligen DDR entscheidend gewandelt habe. Zur Sprachregelung in der propagandistischen Selbstdarstellung der DDR gehörte die Stereotype eines von allen Überresten des Faschismus gereinigten Staatswesens, das dank der durch den real existierenden Sozialismus geschaffenen Gesellschaftsstrukturen gegen ein Wiederaufleben des Faschismus auf ewig gefeit ist. Gegen dieses sorgsam gehegte und gepflegte Vorurteil nimmt Christoph Hein entschieden Stellung. Er zeigt eindringlich, daß auch der real existierende Sozialismus mit einer faschistischen Erbmasse belastet ist und daß die Ursache dafür, daß einem Menschen wie Horn sehr übel mitgespielt wurde, nicht der Sozialismus ist, der ohne Zwang nicht auskommt, sondern die in der sozialistischen Gesellschaft weiterwirkenden faschistischen Denk-, Gefühls- und Verhaltensmuster. Was den Fall Horn auslöst, das ist „ein ganzes Syndrom aus Gleichgültigkeit und Kleinlichkeit, Gemeinheit und Opportunismus... als gewöhnlicher Faschismus aus der Erbmasse des Naziregimes und wohl noch früherer Phasen deutscher Geschichte" [11]. Im Roman formuliert Dr. Spodeck das folgendermaßen:

„Die Denunzianten und Mörder kamen nicht von irgendwo, um dieser Stadt das Gesetz ihres Todes und der Verachtung aufzuzwingen, sie hatten mit uns gelebt, waren Bürger dieses verträumten, sanften Provinzfleckens gewesen, sie sind aus unsern Wohnungen hervorgekrochen, unter unsere Haut."

Maßregelungen und Verurteilungen auf Grund von Denunziationen wegen staatsgefährdender Äußerungen oder Handlungen sind ein Zeichen von faschistischen Pulsionen im kollektiven Unterbewußtsein der DDR. Wer aber ein wenig weiter nachdenkt, dem wird nicht entgehen, daß Christoph Hein dadurch, daß er die totalitären Auswüchse des Sozialismus als eine Erblast des Nationalsozialismus und des bürgerlichen Kapitalismus darstellt, die auf menschlich besonders günstig geartetem Nährboden wirksam wird, den Sozialismus an und für sich freispricht und damit für einen erneuten, hoffnungsvollen Versuch disponibel macht. Nicht ohne befremdetes Erschrecken nimmt man wahr, daß, aus der Nähe besehen, weiter nichts geschehen ist, als daß die bürgerliche Lebenslüge durch die sozialistische ersetzt wurde. Was den „Fall Horn" auslöst, ist nicht der Sozialismus an und für sich, womit Christoph Hein nicht die Sozialdemokratie meint, sondern den Kommunismus.

Engagement für die Chance eines neuen Sozialismus

Die Romane Christoph Heins nehmen, allerdings literarisch verschlüsselt, seine öffentlichen Stellungnahmen zur Zeit der „Wende" und danach vorweg. Insofern er mit einer atmosphärischen Dichte sondergleichen die Existenzbedingungen

des spätstalinistischen Kleinstaats ins literarische Wort faßt und zeigt, daß sie niemals besser werden können, weil einfach nicht mehr drin ist, daß das Lebensgefühl der DDR-Bürger ein tägliches Schwanken zwischen Eingeständnis und Verdrängung, Mißmut und Galgenhumor, notwendiger Beschränkung und kleinkariertem Materialismus bleiben müsse, ist er tatsächlich der Kritiker par exellence des Stalinismus in seinem Land gewesen.

Bei der „Wende" aber zeigte sich dann, daß die Stalinismuskritik doch nur literarisch und halbherzig war, weil sie zur Infragestellung der eigenen Träume, Hoffnungen und Utopien nicht innerlich bereit war. Jeder erinnert sich noch an die Behauptung Christoph Heins vom 4. November 1989 auf dem Alexanderplatz in Berlin, daß die Strukturen der alten DDR-Gesellschaft „verändert werden müssen, wenn sie demokratisch und sozialistisch werden sollen. Und dazu gibt es keine Alternative."[12] Hier ist wohl die Rede von „demokratischen" Strukturen. Es wird aber unmißverständlich klar, daß diese Strukturen auch „sozialistisch" sein müssen. Denn zu dem Binom demokratisch und sozialistisch gibt es für ihn keine Alternative. Kein Wort auch darüber, daß diese Strukturen, sofern sie demokratisch sein wollen, durch Mehrheitsvotum zustande kommen müssen. Obwohl das böswillig scheinen mag, man kommt an der unbehaglichen Frage nicht vorbei, ob hier – bewußt oder unbewußt – an einen abermaligen stalinistischen Gewaltakt gedacht wird. Ist hier der Moskauer Putsch gegen Gorbatschow vom August 1991 für die DDR bereits vorweggedacht? Jedenfalls täte Christoph Hein gut daran, das wirklich zu tun, was er nach der „Schweizer Volkszeitung" vom 22. November 1989 willens zu sein vorgibt: nämlich den Geschichtswissenschaftlern das Nachdenken über Geschichte und Stalinismus zu überlassen.

ANMERKUNGEN

[1] 188 (1971) 87–105.
[2] Begleittext zu: Die fünfte Grundrechenart. Aufsätze und Reden 1987–1990 (Frankfurt 1990).
[3] Darmstadt 1985. [4] Weimar 1982.
[5] W. Emmerich, Kleine Literaturgeschichte der DDR (Frankfurt 1989) 310.
[6] Weimar 1987/88; Darmstadt 1985. [7] Weimar 1989; Darmstadt 1989.
[8] In: Die fünfte Grundrechenart, a. a. O. 194. [9] Ebd.
[10] E. Thiele, Engagiert – wofür? Zu Christoph Heins öffentlichen Erklärungen nach der „Wende" in der DDR, in: Text + Kritik, H. 3, 74ff.
[11] W. Emmerich im DLF 2. 12. 1985.
[12] Die fünfte Grundrechenart, a. a. O. 194.

Karl-Heinz Weger SJ

Ist Gott erfahrbar?

Zwar wird die Frage nach einer Erfahrbarkeit Gottes heute in manchen Vorträgen oder Artikeln gestellt; dennoch dürfte die Vorstellung einer Erfahrbarkeit Gottes im normalen Leben manchen als fremde und eigenwillige theologische Behauptung vorkommen, wieder anderen mag dies als eine bloße Worthülse erscheinen bzw. von ihnen gänzlich bestritten werden. Wenn demgegenüber die Benediktinerin Corona Bamberg bei den Salzburger Humanismusgesprächen die Gotteserfahrung als „Schicksalserfahrung für Christen heute" kennzeichnet[1], dann hat sie, zusammen mit anderen Theologen, zweifelsfrei etwas Bedeutendes genannt. Es sei hier nur an Karl Rahners bekannten Satz erinnert: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch... selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen ist."[2] Die Plausibilitätsstruktur des Gottesglaubens zersplittert mehr und mehr, so daß für den Glauben an Gott tatsächlich so etwas wie Erfahrung nötig sein wird, freilich nicht im streng mystischen Sinn, sondern als eine allen reflektierenden und reflektierwilligen Menschen miterfaßbare Erfahrung. Es ist aus der Themenstellung klar, daß die Beantwortung der Frage von den Begriffsbestimmungen „Gott" einerseits und „Erfahrung" andererseits abhängen wird. Deshalb wird sich der Kern dieser Überlegungen auch mit diesen Begriffen auseinanderzusetzen haben.

Der Hunger nach Erfahrung

Zuvor soll jedoch noch einmal an eine wohl unbestreitbare Tatsache erinnert werden, an das nämlich, was in einer Zeit, in der die Grenzen der exakten Wissenschaften immer deutlicher werden und sich der Mensch als der Nachgeborene der Aufklärung betrachten darf, als Hunger nach echter und innerer Erfahrung bezeichnet wird. Alle heute praktizierten äußeren Verrenkungen und alle inneren Versenkungen (deren Wert hier keineswegs in Zweifel gezogen werden soll) wollen ja Erfahrung lebendig werden lassen, egal ob es sich um Selbsterfahrung oder Erfahrung von etwas anderem handelt. Dogmen und Glaubenssätze, einschließlich moralischer Vorschriften, haben an Bedeutung, vor allem an Interesse des „Normalchristen" bzw. des wirklich noch suchenden Christen verloren, was

nicht zuletzt die „von unten" gelebte ökumenische Bewegung belegt. Man will nicht (nur) wissen; man will erfahren, was auch insofern verständlich ist, als nicht das nur Gewußte, sondern das Erfahrene existentielle Sicherheit schenkt.

Hingewiesen sei auch auf die bekannte Tatsache, daß in der Agrargesellschaft der Mensch durch das Wachsen und Werden der Natur, ihre Schönheit oder auch ihre Bedrohung an den Schöpfergott erinnert blieb. Durch den geschichtlichen Wandel, durch die Kenntnis der Naturgesetze, durch die Aufhebung einer in sich geschlossenen Agrargesellschaft – in der der einzelne an Gott glaubte, weil jeder wie selbstverständlich an ihn glaubte und eine Leugnung der Existenz Gottes gar nicht zu seinen Ohren kam – steht der Mensch vor der Notwendigkeit, gleichsam der Schicksalsfrage, sich der Existenz Gottes (auch) über den Weg der Erfahrung zu versichern.

Auch in einer weithin selbstkonstruierten Welt entrinnt der Mensch der Frage nach Gott und vor allem der Frage nach dem Sinn seines Lebens nicht, wobei die Sinnfrage nur eine andere Form der Frage nach Gott ist. Da der Mensch weiß, daß nicht er selbst der Sinn seines eigenen Lebens sein kann, sucht er, bis hin zu ekstatischen Erhebungen, Sinnerfahrung und findet diese leider nicht selten in quasireligiösen Sekten, die es oft sehr gut verstehen, Erfahrungen oder zumindest das Gefühl davon zu vermitteln. Dies wiederum läßt den an sich bedauernswerten Schluß zu, daß die Liturgie der traditionellen christlichen Kirchen eine Gotteserfahrung kaum vermittelt, weil sie vom durchschnittlichen Kirchenbesucher eher als langweilig empfunden wird und zu keiner Intensität führt. Jedenfalls wird nicht jene Gotteserfahrung vermittelt, von der hier die Rede sein soll. Die Folge ist, daß das Volk Gottes in puncto Religion, besonders aber hinsichtlich Gott und Gotteserfahrung, immer sprachloser wird. In der normalen Konversation werden religiöse Themen (von moraltheologischen Fragen, die den einzelnen direkt betreffen, vielleicht einmal abgesehen) totgeschwiegen – und ein totgeschwiegener Gott ist auch ein für den Alltag des Lebens toter Gott. Es gibt wahrlich ehrliches christliches Leben und christliche Überzeugung. Allerdings könnte bei manchen „Christen" christliches Verhalten nicht mehr sein als eine säkularisierte Internalisierung des jahrhundertelangen christlichen Einflusses.

Zur Bedeutung des Begriffs Erfahrung

In der Alltagssprache wird der Begriff Erfahrung unterschiedlich gebraucht. Etymologisch muß erfahren wohl von fahren abgeleitet werden: Durch fahren „erfährt" man Neues, bisher Unbekanntes und Ungewußtes, der Horizont erweitert sich. Auch heute kommt diesem Begriff in erster Linie diese äußere Bedeutung zu: Meist durch die Berichte anderer erfährt man etwas Neues, vorher nicht Gewußtes. In diesem Sinn ist Erfahrung hier natürlich nicht gemeint.

Dem stehen die inneren Erfahrungen gegenüber, die Schmerz, Freude, Angst, Trauer sein können und nicht selten mit einer Weise besonderer Betroffenheit verbunden sind. In einem weiteren Sinn können auch noch Stimmungen, wie eine bestimmte Laune, aber auch Ausgelassenheit oder Depression zu inneren Erfahrungen gezählt werden. Hier läßt sich schon eine vorsichtige Verbindung zur Gotteserfahrung herstellen. In vielen Erfahrungen letztgenannter Art weiß man einerseits zwar, was etwa Freude oder Angst ist, und dennoch ist die unmittelbare Erfahrung wirklicher Freude und echter Angst nicht identisch mit dem bloßen Wissen darum. Nicht selten wird man sich sagen: Jetzt erst weiß ich, was Freude, Angst und vieles mehr ist; in der Reflexion auf solche betroffen machende Erfahrung wird etwas erkannt, was in dieser Weise vorher nicht gewußt war.

Freilich sollte man sich davor hüten, nun auch schon jede beliebige Erfahrung Gotteserfahrung zu nennen. Der zu schnelle Verweis auf Gotteserfahrung mag sogar für manchen Menschen ein Anlaß sein, das „theologische Gerede" von Gotteserfahrung von vornherein zu verwerfen, weil für ihn – wie ja auch für die Theologen – seine banale Alltagserfahrung im Vordergrund des Bewußtseins stehen muß.

Aus diesem Grund muß noch auf einen weiteren Erfahrungsbereich verwiesen werden, der schon eher eine Gotteserfahrung – die im übrigen ja nicht die Erfahrung der Anschauung Gottes sein kann – erahnen läßt. Gemeint ist jener Bereich menschlich-geistlicher Erfahrungen, der zwar eine Unmittelbarkeit besitzt, aber auch einer Vermittlung bedarf, also in vermittelter Unmittelbarkeit geschieht. Der Mensch kann seine innersten Gefühle und Empfindungen nicht als solche hinstellen, nicht als solche dem andern mitteilen. Wir sind vielmehr immer auf Äußerungen angewiesen, wobei dieses Wort wirklich „Äußerung" meint, die Verlagerung nach außen. Wir müssen unser Innerstes veräußern, und dies über das Mittel unserer Leiblichkeit, durch Worte, Zeichen, Gesten, Symbole usw. Der Anthropologe Helmuth Plessner hat ein ganzes Buch über die spezifisch menschliche Eigenart des Lachens und Weinens geschrieben. Es geht jetzt freilich nicht darum zu zeigen, daß im Lachen und Weinen der menschliche Körper gleichsam dem Geist durchgeht; es geht vielmehr darum, daß wir im Lachen eines Menschen (wenn es nicht Täuschung der Lüge ist, dies sei einmal ausgeschlossen) aus einem bestimmten Gesichtsausdruck, aus Geräuschen und Gesten seinen Frohsinn wahrnehmen, ihn erfahren. Was aber geschieht hier wirklich?

Wir nehmen Frohsinn oder Freudigkeit nicht unmittelbar wahr; es sind dies ja innerliche Gegebenheiten. Und dennoch „errechnen" wir nicht erst durch komplizierte Schlußfolgerungen den Gemütszustand des anderen. Wenn auch über den Leib und die Leiblichkeit vermittelt, wissen wir unmittelbar, wie es um den anderen bestellt ist. Gleiches gilt auch für Trauer, Liebe, Dankbarkeit, Treue, Angst usw. Wichtig an diesen ganzen Gedanken ist primär die Feststellung, daß wir in solchen Veräußerlichungen innerer Gegebenheiten eines anderen etwas

gleichzeitig mittelbar und unmittelbar erfahren. Unmittelbar wissen wir um die innere Verfassung eines anderen, und doch wissen wir dies nur über das Mittel des verleiblichten, sichtbaren, objektivierten Ausdrucks. Folglich gilt auch: Indem wir ein *eines* erfahren, erfahren wir ein *anderes* mit. Dieses andere ist miterfahren, mitbewußt, ohne als solches schon ins ausdrückliche Bewußtsein gelangen zu müssen. Dies freilich schließt nicht aus, daß wir nachher sagen: Die oder der waren heute aber besonders gut aufgelegt – obwohl wir das „eigentlich" schon die ganze Zeit wußten!

Auf die Vergleichbarkeit dieses personalen Bereichs mit der gemeinten Gotteserfahrung hat kein Geringerer als Karl Rahner immer wieder verwiesen. So erklärt er ausdrücklich in seinem Artikel „Gotteserfahrung heute": „Was Freude, Angst, Treue, Liebe, Vertrauen und vieles mehr, was logisches Denken und verantwortliche Entscheidung ist, das hat der Mensch schon erfahren, bevor er darauf reflektiert und zu sagen versucht, was das ist, was er schon immer erlebt und erfährt."[3] Und es wird weiter verdeutlicht, inwiefern von einer Gotte*serfahrung* überhaupt die Rede sein kann. Es gibt auch für Rahner keinen Zweifel, daß jede Erkenntnis Gottes aposteriorisch ist, das heißt aus den Gegebenheiten dieser Welt gewonnen werden muß. Dies schließt keineswegs aus, ja es ist notwendige Bedingung der Möglichkeit von Welterfahrung, daß unser freies und erkennendes Umgehen mit den Gegenständen dieser Welt „etwas" miterfahren lassen muß, was wir „Gott" nennen, weil es nicht in den Gegenständen dieser Welt aufgeht, sondern ihnen zugrunde liegt. Bildlich gesprochen: Gleichsam mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, wohnt der Mensch am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses[4]. Insofern kann von einer Erfahrung gesprochen werden, da eine mitgegebene, als notwendige Bedingung mitbewußte „vermittelte Unmittelbarkeit" auch eine Erfahrung ist, mag sie auch besonderer Art sein. Dies führt zum Begriff „Gott".

Die Bedeutung des Wortes „Gott"

Gott soll erfahrbar sein. Aber wer oder was ist das? Es muß eingeräumt werden, daß wir normalerweise Gott, wenn vielleicht auch gegen besseres Wissen, wie ein Gegenüber betrachten, wie eine andere Person. Zu diesem anderen beten wir, wir verehren es, den liturgischen Formulierungen nach loben und preisen wir es, danken und bitten. Nicht selten meinen wir durch die Aufzählung einiger göttlicher Eigenschaften wie Allmacht oder Allwissenheit schon zu wissen, mit wem wir es da zu tun haben. Dies läßt sich nicht verurteilen, denn wir wollen und müssen ja von und über Gott sprechen. Und dieses Sprechenmüssen zwingt uns dazu, das, was wir mit Gott meinen, eben mit einem Namen zu benennen und damit in einen Begriff zu bringen. Wenn jedoch Begriff mit begreifen zu tun hat,

dann sollten wir uns im klaren sein, daß wir mit dem Wort Gott die damit gemeinte Wirklichkeit nie und nimmer erfassen. Wenn es Gott gibt, dann ist er per definitionem keine Wirklichkeit als Teil dieser Welt, sondern die ganz andere Wirklichkeit, in den Worten des evangelischen Theologen Paul Tillich „das, was uns unbedingt angeht". Und für das, was Grund und Bedingung der Möglichkeit der Welt ist, fehlt uns zwangsläufig ein Name. Deshalb ist Gott auch der Namenlose, das Geheimnis schlechthin, der Unbegrenzte, der Unbegreifliche oder die Unbegreiflichkeit. Wir sollten auch, wann immer wir über Gott sprechen oder zu ihm beten, etwas von dieser heiligen Scheu der Anrede im Wort durchschimmern lassen und nicht auch noch so tun, als würden *wir* Gott einen Gefallen erweisen, wenn wir zu ihm beten oder uns nach seiner Offenbarung richten.

Wenn es eine Weise einer Gotteserfahrung gibt, dann sollten wir auch nicht überrascht sein, wenn der Gott dieser Gotteserfahrung als Unbegreiflichkeit erfahren wird; obwohl in uns anwesend, entzieht sie sich dennoch jedem geistigen Zugriff. In welchem Sinn aber ist in uns eine Erfahrung von Unbegreiflichkeit mitgegeben? Einer Unbegreiflichkeit, die gerade nicht das vorher noch nicht Gewußte, sondern das grundsätzlich und für immer Unbegreifliche meint? Im tatsächlichen Leben ist es so, daß wir zunächst einmal von anderen Menschen, also von außen her, erfahren, daß es auch noch so etwas wie Gott gibt.

In Wirklichkeit hingegen sollte es so sein, daß wir unseren Gottesbegriff und unsere Gottesvorstellung im Lauf des Lebens nicht mehr aus dem von außen her Andoktrinierten und Angelernten gewinnen, sondern aus der Gotteserfahrung selbst. Ist dem nicht so, dann bleiben wir – wie es in vielen Fällen leider ist – in unserem Gottesglauben kindlich, bewahren einen naiven Kinderglauben und sind womöglich noch überrascht, wenn sich viele unserer Erwachsenenerfahrungen nicht mehr auf diesen Gott der kindlichen Naivität reimen. Im Verhältnis zu Gott werden viele Menschen nie erwachsen und entsprechend reif. Über Gott haben sie, im Gegensatz zu anderen Bereichen, seit ihrer Kindheit nichts dazugelernt. Dabei sollte doch unser Wissen und unser Denken von und über Gott aus dem gewonnen werden, was in vermittelter Unmittelbarkeit als Gotteserfahrung mitbewußt ist.

Orte der Gotteserfahrung

Erfahre ich nun aber diese grundsätzliche Unbegreiflichkeit wirklich, die ich im Nachhinein mit dem Namen Gott benenne, die mir in Wirklichkeit aber immer unbenannt und unausdrücklich über die Schultern meines Lebens schaut? Jeder weiß, wie sehr die ewige Warum-Fragerei eines Kindes „nerven" kann. Im Grund freilich hat das Kind recht; denn jede Antwort ist nur der Anlaß zu einer neuen Frage. Wenn wir als Erwachsene die kindlich-ehrlichen Fragen nicht mehr

stellen, dann nur deswegen, weil wir gelernt haben, daß es in unserer Welt nichts gibt, das den Grund seiner selbst in sich selbst hätte, und somit die eine Warum-Frage nur die nächste aufwerfen würde. Wir stoßen immer nur auf das neu Hinterfragbare, während uns das Ziel und der Sinn des Ganzen des Daseins in seltsamer Weise dunkel und verschleiert bleibt. Deshalb ist der Mensch das Wesen der Offenheit. Er weiß, daß ihn nichts in und von dieser Welt auf die Dauer zufriedenstellen kann, daß er, selbst wenn er alles Wissen und Können, allen Reichtum oder alle Erfahrungen der Menschheit besäße, im letzten noch immer unzufrieden bliebe. Wir leben auf ein Ziel hin, auf einen Sinn unseres Lebens, um den wir einerseits „irgendwie" schon wissen müssen und der dennoch über sich hinaus auf die Zukunft verweist, uns zu-künftig ist. Die Frage nach dem Sinn unseres ganzen Lebens scheint der Geistigkeit des Daseins eingebrannt. Moderne Soziologen sprechen von einer quasi-instinkthaften Suche des Menschen nach Sinn.

Der Frage nach dem Warum und Wozu, dem Woher und Wohin entgeht, wie eingangs schon erwähnt, auf die Dauer niemand, selbst wenn wir durchaus zugeben dürfen, daß es Wege gibt, die sich zu gehen lohnen, wie auch Wegstrecken, an deren Ende sich für eine Zeit in Ruhe rasten läßt. Aber wenn das Ganze Sinnlosigkeit ist, dann ist auch jedes zurückgelegte Stückchen Weg letztlich sinnlos. Nichts ist jedoch unerträglicher, als für ein Ziel, eine Aufgabe oder einen Sinn umsonst gearbeitet, gesorgt, gemüht, geliebt zu haben, weil es diesen Sinn nicht mehr oder überhaupt nicht gibt. Sinn ist ein letzter, unüberbietbarer Wert, der nicht wiederum von der Gnade eines anderen Sinnverleihenden her lebt, sondern Sinn und Gut in sich selbst ist[5].

Wenn nun an das über Gott Gesagte erinnert wird, dann vermag von daher deutlich werden, daß in den tausend Zielen und Sinnen, für die der Mensch wie selbstverständlich lebt und arbeitet, immer auch jener letzte Sinn unseres Lebens miterfahren wird, jener Ganz-Sinn, der sich unserem Begreifen entzieht, und dennoch als die Bedingung des Wissens um Einzelsinne da ist. Damit wird auch Gott erfahren, nicht in unvermittelter Direktheit, sondern in vermittelter Unmittelbarkeit. Dies und jenes hat Sinn. Das ist zwar richtig. Aber es hat nur Sinn, weil es noch einmal getragen und bedingt ist durch einen Sinn, der schlechthin ist und nie vergeht, der jetzt alles umfaßt *und* zukünftig bleibt. So erfahren wir Gott; er ist das an unseren konkreten Tätigkeiten Miterfahrene und Mitbewußte und kann nur gewußt werden durch die Reflexion, durch das Nachdenken auf das, was gegeben sein muß, damit es Sinn überhaupt gibt.

Es ist damit nicht behauptet, daß man diese Überlegungen nicht auch bestreiten könnte. Jeder Atheist oder Agnostiker tut dies. Und dennoch weiß jeder Mensch nicht nur um Einzelsinne, sondern um einen Sinn seines ganzen Lebens. Wäre dieses unthematische Wissen nicht schon immer da (und darin Gotteserfahrung), dann müßte doch unerklärlich bleiben, warum der Mensch sich nicht einfach damit zufrieden gibt, daß am Ende alles umsonst war, daß mit dem Sarg

auch alles begraben wird, was wir an Mühe, Arbeit, Sorge, an Glaube, Hoffnung und Liebe in unser Leben investiert hatten.

Wenn Karl Rahner, wie eingangs erwähnt, von Gotteserfahrung nur deshalb reden mag, weil sie an den konkreten Erfahrungen mit unserer Um- und Mitwelt gemacht wird, so heißt das, daß sie als „transzendentale Erfahrung" mitgegeben ist und miterfahren wird. „Transcendere" bedeutet übersteigen. Transzendentale Erfahrung ist daher „Überstiegserfahrung". Niemand, auch der Atheist nicht, wird die bloße Tatsache solcher Überstiegserfahrung leugnen. Gemeint ist einfach, daß die uns gegebenen geistigen Fähigkeiten in Erkenntnis und Freiheit als Wirklichkeiten unserer Welt und unseres Daseins nie restlos zu erklären sind und erst recht nicht verstehbar bleiben. Alles uns Begegnende übersteigen wir vielmehr in Erkenntnis und Freiheit, zunächst auf ein „Mehr" hin, dem sich freilich bei näherem Zusehen gar keine Grenze setzen läßt und das so in die Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit reicht. Ja noch mehr: Der Mensch selbst könnte sich gar nicht als Wesen der Endlichkeit und Begrenztheit erfahren, würde er nicht gleichzeitig das Unendliche und Unbegrenzte miterfahren, das so zur Bedingung der Möglichkeit menschlicher Endlichkeitserfahrung vorauszusetzen ist.

Entscheidend ist und bleibt, daß es einerseits Erfahrungen gibt, die zwar in uns, aber dennoch nicht von uns sind, nicht in unserer irdischen Wirklichkeit aufgehen. Als Menschen sind wird endlich und begrenzt, sind gleichzeitig aber auch Wesen, die über diese ihre Endlichkeit und Begrenztheit auch wissen und dadurch schon immer darüber hinaus sind. In allen Erfahrungen von Leid, Not, Unglück, Verlassenheit wissen wir, daß es anders, besser sein könnte. Als Gegenseite der gleichen Münze wissen wir in den positiven Erfahrungen von Glück, Geborgenheit, Treue, Hoffnung, Liebe, daß all diesen Erfahrungen von uns aus gar keine Grenze gesetzt werden kann, daß sie somit in eine Unendlichkeit verweisen, die nicht die Summe aller Endlichkeiten sein kann. Hier wird nicht nach den Bedürfnissen der Menschen gefragt, die wir sicher auch haben. Gefragt ist nach der Bedingung der Möglichkeit, nach der Bedingung also, die unbedingt gegeben sein muß, damit diese Erfahrungen auch wirklich gemacht werden können.

Diese Bedingung der Möglichkeit ist eine ausdrückliche, unthematische Miterfahrung des Unendlichen und Unbegrenzten, das wir Gott nennen. Ähnliches läßt sich von den Absolutheitsforderungen in unserem Leben sagen. „Absolut", das heißt unabhängig von allen Bedingungen ist jedes Urteil, das nicht nur Hypothese, sondern wahr sein will; es erhebt den Anspruch, für alles Seiende wahr zu sein, unabhängig von den Umständen oder Bedingungen, unter denen es gesagt ist. Noch deutlicher wird der Absolutheitsanspruch unserer Verantwortung. Es gibt Werte, die absolute Gültigkeit besitzen, und dementsprechend Verantwortung, die wir keinem anderen aufbürden können, die für immer und ewig unsere Verantwortung bleibt. Gleiches gälte für Hoffnung oder für Liebe. Auch

wenn wir feststellen müssen, daß wir dem Anspruch der Liebe nie ganz entsprechen, weder im Geben noch im Empfangen: von sich aus jedenfalls will Liebe absolut, bedingungslos sein. Auch Sinn kann, wie gesehen, nicht relativiert werden.

Wo aber ist in unserer Welt etwas Absolutes? Etwas, das nicht von tausend Bedingungen und Voraussetzungen abhängt? Es ist schwer zu leugnen: Was wir in den konkreten Erfahrungen unserer Urteile, unserer Verantwortung, unserer Hoffnungen und unserer Liebe mitwissen und miterfahren, nennen wir im Nachhinein, in der Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit unseres Menschseins Gott. Von daher erst „wissen" wir, wer oder was wir mit „Gott" meinen. Das geheimnisvolle Unbegreifliche, das unausweichlich und dem Menschen unentrinnbar in seinem Leben mit da ist, das nicht die Welt und die Summe der Welten sein kann (weil auch diese wieder überstiegen werden könnte), nennen wir Gott, und daher gibt es Gotteserfahrung.

Wenn sich deshalb die Frage: Ist Gott wirklich erfahrbar? mit einem scheuen, aber bestimmten Ja beantworten läßt, dann können trotzdem die Schwierigkeiten nicht bestritten werden, eine solche Erfahrung einem anderen zu vermitteln. Oft wird eine solche Vermittlung nicht gelingen. Aber wir können wenigstens mit ruhiger Selbstverständlichkeit sagen, daß wir Gott erfahren oder erahnen, daß alles sinnlos und umsont wäre, wenn es nicht einen letzten Sinn gäbe, der auch dann noch sein muß, wenn wir ihn als ganzen nicht verstehen, niemals begreifen können.

Mystagogie

Da die beschriebene Weise der Gotteserfahrung zwar, wie Karl Rahner meinte, allen traditionellen Glaubensbeweisen zugrunde liegt, dennoch aber nicht mit ihnen identisch ist, ist ein Hinweis auf die „Mystagogie", eine Einführung aller Christen in diese Erfahrung, unerläßlich. Es handelt sich ja um eine Erfahrung, die sich von sich aus nicht aufdrängt, sondern des Nachdenkens, der Reflexion bedarf. Aller Meditation liegt dieses Nachdenken zugrunde; das ignatianische „Gott finden in allen Dingen" meint nichts anderes.

Hier kann unmöglich über eigentliche Mystik geschrieben werden. Dennoch mag ein Gedanke nützlich sein. Setzt man einmal voraus, daß es im Lauf der Kirchengeschichte (und vielleicht auch außerhalb des Christentums) wirkliche Mystik gab oder noch gibt, dann muß es auch erlaubt sein, über diese Gegebenheit nachzudenken, ohne deshalb den Einfluß der Gnade oder der Selbstmitteilung Gottes in irgendeiner Weise zu schmälern. Stimmen die oben angestellten Überlegungen, dann ist es zumindest naheliegend, anzunehmen, daß ein besonders religiöser Mensch nicht nur ungewußt transzendentale Erfahrung macht, sondern

diese besser als der eher Gleichgültige ins ausdrückliche Bewußtsein rufen kann, daß er um die ständige Gegenwart Gottes auch ständig weiß. Ein solcher Mensch wird folglich im Wissen um die Gegenwart Gottes in ausdrücklicherer Weise in der Gotteserfahrung leben, die der Normalsterbliche erst durch die Reflexion erreichen und so wissen kann. Es gibt also nicht nur eine (heute nötige) mystagogische Einführung in die Gotteserfahrung; vielmehr läßt sich Gotteserfahrung auch durch heiligmäßiges Leben, Denken, Beten, Meditieren intensivieren, so daß die transzendentale Erfahrung das Objekt dieser Erfahrung, also Gott, gleichsam bildlich sichtbar vorstellt – dies zumindest nach dem Eindruck des Mystikers.

Wenn auch transzendentale Erfahrung als der ungenannte Horizont unserer Erkenntnis und Freiheit dem Menschsein als solchem immer mitgegeben ist, so legen es die unterschiedlichen Weisen mystischer Erfahrungen doch nahe, diese auch von der konkreten Art der Frömmigkeit eines Mystikers her mitzubetrachten. Wie Gott verehrt wird, so, oder so ähnlich jedenfalls, wird auch der „Inhalt" mystischer Erfahrung sein. Für denjenigen, in dessen Frömmigkeit in erster Linie der gekreuzigte oder der arme Jesus Christus steht, für den wird auch die mystische Erfahrung den gekreuzigten oder armen Jesus in der Vision sehen lassen. Diese Überlegung hat eine Bedeutung. Verweist sie doch den Normalchristen – womit hier der Nichtmystiker gemeint ist – auf die Möglichkeit, transzendentale Erfahrung als Überstiegserfahrung nicht nur in der Reflexion als Gotteserfahrung zu erkennen; darüber hinaus wäre die Möglichkeit einer spezifischen Gotteserfahrung angedeutet, die zumindest die Person Jesu Christi als Gott einschließt.

ANMERKUNGEN

[1] C. Bamberg, Gotteserfahrung als Schicksalsfrage für den Christen von heute, in: Gott, hrsg. v. P. Gordan (Graz 1986) 257.

[2] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 22.

[3] Ders., Gotteserfahrung heute, ebd. Bd. 9 (1970) 163. [4] Ebd. 170.

[5] Mit dieser Art eines Gottesaufweises hat sich B. Welte vor allem in seinen späten Schriften auseinandergesetzt, z. B. in: Das Licht des Nichts (Düsseldorf 1980).

Josef Römelt

Gewalt in der Familie

Muß die Seelsorge hilflos sein?

Erfahrungen von Gewalt sind – auch wenn sie nur beobachtend miterlebt und nicht selbst am eigenen Leib und Leben ausgetragen werden – immer existentiell erschütternde Erfahrungen. Tritt Gewalt innerhalb der Familie auf, dann scheint aber die Unfaßbarkeit solchen Geschehens noch einmal gesteigert. Denn mit dem Beziehungsgeflecht, das die Familie darstellt, verbinden sich primär positiv besetzte Erwartungen, eigentlich die intensivsten Wünsche zwischenmenschlichen Vertrauens. Die Umkehr dieser Wünsche in Aggression, psychische Haßprojektionen und physische Gewaltanwendung schockiert hier am tiefsten.

Das Phänomen innerfamiliärer Gewalt findet gegenwärtig immer mehr Beachtung. Ehemals peinlich verschwiegen, gibt es heute ein waches Bewußtsein besonders für das Schicksal von Frauen und Kindern[1]. Die paradoxe Verbindung mit eigentlich erhofften oder auch irgendwie gelebten Gefühlen der Liebe ist das Spezifische am Phänomen der Gewalt innerhalb der Familie und unterscheidet es von Formen der Gewaltanwendung in anderen sozialen Beziehungsfeldern. Und das macht es auch für den, der irgendwie geartete Hilfe anbieten will, sehr schwierig. Gegenüber der Privatsphäre menschlicher Beziehungen besteht eine berechtigte Scheu. Muß aber der Außenstehende zusehen, wie gerade in dieser Sphäre Gewalt dominiert und die in gewisser Weise natürlichen familiären Abgrenzungen für offenkundige Machtausübung oder sogar quälende Zerstörung mißbraucht werden, dann kann aus dieser Scheu die Erfahrung bedrückender Ohnmacht und Hilflosigkeit werden. Für den Seelsorger, der in manche Lebensräume Einblick erhält, kann eine solche Erfahrung zur schweren Belastung werden.

Formen innerfamiliärer Gewalt

Unter innerfamiliärer Gewalt müssen im weitesten Sinn alle physischen oder psychischen Formen von Aggression gerechnet werden, die das familiäre Leben prägen können. Allerdings ist es natürlich wichtig zu sehen, daß jede menschliche Beziehungswelt, besonders wenn sie soviel Nähe schafft wie das familiäre Leben, ein gutes Stück „gesunde Aggression" braucht. Im Streit müssen Freiräu-

me der persönlichen Individualität und Identität zwischen den Partnern abgesteckt werden. Eine realistische Pädagogik verlangt eine ehrliche Auseinandersetzung der Eltern mit den Kindern, die die elterliche Autorität durch psychische und vielleicht auch physische – aber niemals grausame – Ausdrucksformen erfahren müssen. Denn am Widerstand der Eltern können die Kinder erst ihr eigenes Wertempfinden aufbauen und selbst zu starken, entschiedenen Persönlichkeiten heranwachsen, die selbstbewußt ihre Wertoptionen innerhalb der Wechselhaftigkeit des Lebens durchhalten oder realistisch verändern und gegenüber anderen vertreten können. Voraussetzung dabei ist allerdings, daß diese Formen der Konflikte innerhalb der Familie auf dem Hintergrund emotionaler und geistiger Sicherheit ausgetragen werden. Selbst harte Konflikte vertiefen die menschliche Reife und sogar die Hingabefähigkeit der Familienmitglieder, wenn sie nicht als totale Infragestellung der Selbstachtung, der Sinnhaftigkeit des Lebens oder von Vertrauen überhaupt erlebt werden.

Hier kommt der spezifische psychosoziale Charakterzug destruktiver innerfamiliärer Gewalt in den Blick. Aggression, Konflikt und Gewalt werden innerhalb der familiären Beziehungen destruktiv, wenn sie die fundamentale Selbstachtung, die eigentliche Lebens- und Sinnbejahung der Familienmitglieder und ihren Glauben an Vertrauen und Annahme zerstören. Solche Zerstörung kann als psychisches Phänomen für einen außenstehenden Beobachter manchmal kaum wahrnehmbar sein. Äußerlich wahrnehmbare Gewalt (Schläge oder Körperverletzungen bis hin zur notwendigen klinischen Behandlung des Verletzten) kann wohl andererseits auch manchmal für die Beteiligten nicht die schrecklich zerstörerische Bedeutung haben, wie sie sich vielleicht nach außen hin ansieht. Aber letztlich ist es eindeutig, daß physische Gewalt ab einem bestimmten Maß der zugefügten Körperverletzung immer auch psychisch radikale Folgen hat, die eine Beziehung schwer belasten, bzw. unwiederbringlich zerstören.

Zu Formen innerfamiliärer Gewalt, die das Beziehungsgefüge der Familie zerstören und die zudem rechtsrelevant erfaßt und objektiv beschrieben werden können, gehören Körperverletzungen aller Art[2], Kindesmißhandlungen, sexueller Mißbrauch Minderjähriger, Vergewaltigung in der ehelichen Partnerschaft, Freiheitsberaubungen mit Gewalt, unterlassene Hilfeleistungen im Bereich der grundlegenden Verpflichtung zur sozialen Güter- und Versorgungsgemeinschaft, die im rechtlichen Status der Ehe, im Ehevertrag oder im Jugendschutzgesetz bzw. der Sorgepflicht der Eltern festgelegt sind.

Untersuchungen, die in letzter Zeit vermehrt vorgenommen wurden, gehen davon aus, daß in der Bundesrepublik pro Jahr ungefähr 280 000 Mädchen und 20 000 Jungen sexuell mißbraucht werden. Die Folgen dieser Form von Gewalt treten allmählich deutlich in das öffentliche Bewußtsein: Schwierigkeiten der Kinder und Jugendlichen in Schule und Ausbildung, Konzentrationsschwächen und Leistungsabfall, Suchtprobleme aus dem Bereich der Eßstörungen und der

Drogenabhängigkeit[3]. Die Inzestschranken werden dabei offenbar vor allem in Alkoholikerfamilien leicht übrschritten (ca. 50 Prozent der mißbrauchten Mädchen kommen aus Familien mit einem oder mehreren Alkoholkranken). „Ebenso ist bekannt, daß insbesondere drogenabhängige Frauen in ihrer Kindheit häufig sexuell mißbraucht wurden. Diejenigen, die als Kinder Opfer waren, werden oft später zu Tätern oder wieder zu Opfern (z. B. von Vergewaltigungen). Das Täter-Opfer-Schema setzt sich somit über Generationen hinweg fort. So werden geprügelte Kinder oft zu prügelnden Erwachsenen, mißbrauchte Kinder zu mißbrauchenden Eltern."[4] Ein ähnlicher Teufelskreis findet sich im Zusammenhang zwischen sexuellem Mißbrauch, Sucht und Prostitution. Wer als Kind lernen mußte, im Geflecht familiärer Primärbeziehungen den eigenen Körper als Mittel zur Balancierung des Zueinanders einzusetzen, zu schweigen und für solches Verhalten belohnt zu werden, hat der überhaupt eine Chance, andere Formen der gegenseitigen Zuwendung kennenzulernen?

Was die Vergewaltigung betrifft, so weist sie die Kriminalstatistik neben dem sexuellen Mißbrauch von Kindern als das häufigste Gewaltverbrechen in unserer Gesellschaft aus: Im Jahr 1977 gab es in der Bundesrepublik 6725 Anzeigen wegen Vergewaltigung (49 Prozent davon Versuche), 2670 angezeigte Fälle wegen sexueller Nötigung (26,3 Prozent Versuche) und 13 121 Anzeigen (10,7 Prozent Versuche) wegen sexueller Nötigung von Kindern (79,4 Prozent weiblich)[5]. Dabei kommt es kaum zur Anzeige des Vergehens, weil bei der Vergewaltigung die Frau den Täter sehr oft kennt und in irgendeiner Weise (emotional, finanziell usw.) von ihm abhängig ist. „An sich sind die Strafen beträchtlich (bis zu 10 Jahren Gefängnis). Aber eine besondere Schwierigkeit stellen hier die Beweise dar. Wenn keine Verletzungen körperlicher Art vorliegen, kommt es häufig zum Freispruch des Vergewaltigers... Als Zeuge kommt ja meist nur die vergewaltigte Frau selbst in Frage... So werden tatsächlich nur etwa ein Drittel der angezeigten Männer verurteilt. In Österreich waren das 1984 genau 769 Fälle."[6]

Von der Schwierigkeit therapeutischer, seelsorglicher oder sozialer Hilfe

Das spezifische Phänomen innerfamiliärer Gewalt, vor allem die eigentümliche Mischung von tiefsten psychischen Abhängigkeiten, zwischenmenschlicher Bindung und Verkehrungen dieser in Haß und Aggression, macht es für die helfenden Berufe nicht leicht, erfolgreich und sachgerecht zu intervenieren. Das grundlegendste Problem bei irgendwie gearteter Hilfe ist die Schwierigkeit, daß Gewalterfahrungen innerhalb der Familie von allen Beteiligten regelmäßig streng geheimgehalten werden. Und darüber hinaus wird sogar bei extremer Verletzung physischer oder psychischer Integrität vom Opfer selbst bei Entdeckung lange Widerstand geleistet, den Täter öffentlich zu identifizieren, den Tatbestand wirk-

lichkeitsgerecht offenzulegen und entsprechende Konsequenzen mitzutragen oder zumindest hinzunehmen.

Neben dem Umstand, daß mit einer differenzierteren Lebensweise auch die Möglichkeiten der versteckten Gewaltanwendung wachsen, ist diese strenge Geheimhaltung von Gewalterfahrung innerhalb der Familie oft der Grund für das Mißverständnis, Gewalt gebe es nur in sogenannten unteren Schichten: „Für die Anwendung direkter körperlicher Gewalt gilt, daß sie in der Regel innerhalb der Familie und quer durch alle Gesellschaftsschichten stattfindet." [7] Die Betroffenen wagen über diese Erfahrung nicht zu sprechen, weil sie dadurch gerade ihre intimsten Beziehungen aufs Spiel setzen. Wenn man zum Beispiel einmal den Fall des sexuellen Mißbrauchs oder der Mißhandlung von Kindern näher betrachtet, so fällt auf, daß es etwa für therapeutische Hilfe äußerste Vorsicht und lange Geduld braucht, um das betroffene Kind von der guten Absicht des Therapeuten zu überzeugen.

Das Kind erfährt in seiner Not oft die therapeutische Intervention als eine zusätzliche Bedrohung. Mit großer Mühe hat es in der Familie eine Balance hergestellt, in der es die erfahrene Gewalt eines oder beider Elternteile erduldet, sich dafür aber irgendwie – weil es zunächst keine andere Wahl hat – mit den Eltern arrangiert. Es beginnt zu glauben, daß gewisse Gewalt „normal" im Verhältnis zu den Eltern ist. Und es klammert sich an die oft minimalen Erfahrungen elterlicher Akzeptanz und Fürsorge, die selbst im chaotischsten Familienleben immer auch noch verwirklicht werden (etwa, daß Eltern nicht den Mut haben, ein minderjähriges Kind einfach zu verlassen). Die Paradoxie besteht genau in dieser Vermischung von teilweiser Fürsorge und mehr oder weniger ungebremster Aggression, die das Durcheinander der Empfindungen der Eltern selbst wiedergibt – Empfindungen, in denen häufig das Kind als Quelle einziger zwischenmenschlicher Beziehung, Ziel besitzergreifender und klammernder „Liebe", Objekt sich entladender Wut aus Lebensohnmacht, Übertragungspartner aller möglichen Wünsche und Verzweiflungen, Objekt undifferenzierter Machtansprüche, aber auch als überfordernder Anspruch an die eigenen menschlichen Fähigkeiten zugleich erlebt und behandelt wird.

Greift der Therapeut in das Leben des Kindes ein, so erfährt das Kind zunächst eine neue Macht, die gerade die mühsam durchgehaltene widersprüchliche Beziehung zu den Eltern angreift und hinterfragt. Es ist bedrückend zu sehen, welche Anstrengungen die kindliche Psyche macht, die eigenen Eltern – seien sie objektiv noch so menschlich verwahrlost und zerstört – trotz allem als ideale Eltern zu sehen. Es ist eine gewisse Grausamkeit der Natur, daß die Hoffnung, die Eltern könnten einmal tatsächlich zu der Liebesfähigkeit reifen, wie sie das Kind sich wünscht, selbst vom mehr oder weniger erwachsenen Menschen immer aufrechterhalten wird – gegen jeden objektiven Anschein. Und es ist für den Helfer erschütternd, welche Abwehr ihm auf Grund dieser ganz und gar unrealistischen

Sehnsucht entgegentritt, versucht er realistischen Einblick in die Familienverhältnisse zu gewinnen und sie dem Kind bewußt zu machen.

Die paradoxe Angst vor der Zerstörung der Illusion familiärer Wünsche ist die Quelle der Verweigerung des Opfers bei therapeutischer, seelsorglicher und rechtspflegerischer Hilfe. Für die kriminologische Perspektive und Intervention ist dieses Problem besonders groß. Denn der Staat wird im allgemeinen in bezug auf die private Sphäre der Familie als Konkurrent zumindest irgendwie bedrohlich erfahren. Therapeutische und seelsorgliche Hilfe kann in anderer Weise als etwa polizeiliche Eingriffe um das Vertrauen der Beteiligten in innerfamiliären Auseinandersetzungen werben (und das ist eben schon sehr schwierig). Rechtlich-staatliche Intervention muß aber immer im äußersten Notfall und oft mit empfindlichen Konsequenzen für das familiäre Binnenleben vorgehen. Sie wird deshalb zum Objekt bitterster Haßprojektionen, in denen die Familienmitglieder nicht selten intuitiv eine willkommene Zielscheibe umgelenkter Verzweiflung und Wut sehen. Der innerfamiliäre Konflikt wird auf die Helfer übertragen, damit die Illusion von der eigentlich „heilen Familie" aufrechterhalten werden kann. Das paradox mit den innerfamiliären Aggressionen verbundene Gleichgewicht (Homöostase) wird gegen die Außenstehenden verteidigt, weil sich die Familienmitglieder an das klammern, was zumindest noch irgendwie an „Geborgenheit" und sozialer Zuordnung aus dem Chaos ihrer Familie zu ziehen ist.

Sicherlich gibt es nicht selten auch radikale Konsequenzen, die die Ehepartner innerhalb der Familie aus der Erfahrung vor allem einseitig ausgeübter Gewalt ziehen. Anders als die Kinder sind sie zu diesem Schritt eher fähig – wenn auch immer noch mit vielen Schwierigkeiten und Ängsten verbunden. Während 37 Prozent der Paare, in denen es zu *gegenseitiger* Gewaltanwendung kommt, die Trennung als Folge der Gewalterfahrung vollziehen (24 Prozent versuchen die Erfahrung mit einer Revision der Regeln der Beziehung zu bewältigen, um Gewalt in Zukunft auszuschließen, 12 Prozent mit einer Revision der Regeln, um Gewalt unter bestimmten Umständen zu akzeptieren; bei 12 Prozent erfolgt die Verdrängung der Ereignisse), ist bei *einseitig* ausgeübter Gewalt in 60 Prozent der Fälle Trennung die Konsequenz (keine Reaktion 30 Prozent, Entfremdung innerhalb der aufrechterhaltenen Beziehung 10 Prozent)[8]. Aber die Abhängigkeit der im dichten Beziehungsnetz eingebundenen Familienmitglieder ist im allgemeinen stärker als die Kraft zu realistischer Autonomie und Distanzierung.

Diese Abhängigkeit und der völlige Verlust der Autonomie drücken sich auch sehr häufig als massive Angst aus, die alle Mitglieder der Familie bei Erfahrungen innerfamiliärer gewalthafter Konflikte vor den staatlich verhängten Rechtsfolgen haben. Denn wird ein Familienmitglied bestraft (mit Geldstrafe oder durch Freiheitsentzug), dann sind im Grund die anderen Familienmitglieder immer selbst auch mitbestraft. Die soziale, ökonomische, emotionale und intime Einheit der Familie bedeutet, daß Einbußen der Lebensqualität bei einem der Familienmit-

glieder immer auch die anderen Familienangehörigen mitbetreffen. Einer mißhandelten Frau wird mit der Freiheitsbestrafung ihres Mannes auch der Sexualpartner für längere Zeit entzogen; einem sexuell mißbrauchten Kind, das in ein Heim eingewiesen wird, werden die wenn auch noch so erbärmlich fürsorgenden Eltern entzogen.

Kann der Seelsorger helfen?

Wenn Hilfe in den beschriebenen Erfahrungen innerfamiliärer Gewalt überhaupt möglich ist, scheint es für den Helfer wichtig, um das Vertrauen eines der Familienmitglieder zu werben. Es ist offenbar dabei nur möglich, sich um das Vertrauen *eines* Mitglieds zu bemühen. Zu schnell gerät sonst die angebotene Hilfe mit in das Netz der starken emotionalen Übertragungen und Bindungen, die in der von Gewalterfahrungen geprägten Familie herrschen, und es wird schwer, den Leidtragenden eine Brücke zu einem unabhängigen Leben zu ermöglichen, das heißt Autonomie zu stärken, die es schließlich erlaubt, den Kreislauf von Abhängigkeit und Gewaltanwendung zu durchbrechen.

Für den Seelsorger kann in der Begegnung mit solchen Familien nur eine enge Zusammenarbeit mit fachkundigen sozialarbeiterischen oder therapeutisch orientierten Einrichtungen der Weg zu wirklicher Hilfe sein. Zwar muß es auch dem Seelsorger um eine echte Vertrauensbildung zu jedem gehen, der sich aufgrund der Erfahrung innerfamiliärer Gewalt mit der Bitte um Hilfe an ihn wendet. Aber es wäre eine völlige Überforderung, wollte er sich zum Ziel setzen, die entglittenen familiären Beziehungen auch nur für eines der Familienmitglieder quasi therapeutisch aufzuarbeiten. Die Hilfestellung im Bereich der Seelsorge ist demgegenüber als ein in sich notwendiger eigenständiger Sektor zu verstehen, den die Therapie nicht einlösen kann, der aber selbst therapeutische Auseinandersetzungen auch nicht ersetzen kann bzw. darf und nicht zu ersetzen braucht.

Dem Seelsorger kann es bei seiner Hilfestellung über die Vermittlung sachkundiger sozialer oder psychologischer Hilfe hinaus darum gehen, dem Glaubenden in seiner Auseinandersetzung mit Gewalterfahrungen in seiner Familie die Gottesbeziehung als eine Quelle der Sicherheit zu erschließen. Das ist nicht als eine billige Vertröstung zu verstehen, die letztlich nur dazu dienen würde, gleichsam in frommer Ersatzbefriedigung über die Konflikte hinweghelfen zu wollen, indem diese verdrängt werden. Vielmehr kann der reife Glaube zum Ursprung der Kraft werden, aus der heraus der Zirkel zwischen Abhängigkeit und Gewalt durchbrochen wird. Im Horizont des Glaubens kann eine Veränderung unglücklicher zwanghafter Bindungen begleitet und mitgetragen, sich entwikkelnde Autonomie gefestigt und können Brücken zu veränderten Lebenskonzepten geschlagen werden. Voraussetzung für eine solche begleitende Seelsorge wäre

allerdings, daß der Seelsorger um die komplexen psychischen Prozesse weiß, die hinter dem Phänomen innerfamiliärer Gewalt stehen, und ihre Dynamik beachtet – auch wenn dieses Wissen nicht als therapeutische Kompetenz mißverstanden werden darf.

In dieser Bescheidung und verantwortlichen Hilfsbereitschaft zugleich kann der Seelsorger eine wesentliche Rolle spielen, damit Menschen im entlastenden und bergenden Raum des Glaubens Aggressionen in ihren Beziehungen anschauen und verarbeiten, Selbstand gewinnen und neue Formen der machtfreien Kommunikation einüben können. Dazu gehört freilich die eigene Verankerung im Glauben, die selbst in der Entstellung der Gewalt die Würde der Beteiligten achtet und im Blick behält, sich nicht selbst in die furchtbare Dynamik von Haß und Zerstörung mit hineinziehen läßt – sei es in hilflosem Erschrecken, daraus entstehender radikaler Abwehr oder auf einmal spontan empfundener Parteilichkeit –, sondern die Perspektive geduldiger und starker Hoffnung bewahren kann.

ANMERKUNGEN

[1] E. Pizzey, Schrei leise. Mißhandlungen in der Familie (Frankfurt 1978); D. Ohl, U. Rösener, Und bist Du nicht willig... Ausmaß und Ursachen von Frauenmißhandlungen in der Familie (Frankfurt 1979); C. Benard, E. Schlaffer, Die ganz gewöhnliche Gewalt in der Ehe (Reinbek 1980); M.-S. Honig, Verhäuslichte Gewalt (Frankfurt 1986); S. Schön, Sexueller Mißbrauch an Mädchen (Frankfurt 1989).

[2] Es gibt statistische Angaben, nach denen es in 29 bis 33 Prozent der Partnerbeziehungen zu Gewalterfahrungen kommt; vgl. C. Benard, E. Schlaffer, Die öffentliche und die private Logik am Beispiel von Gewalt in Mittelschicht-Beziehungen, in: Sucht – Gewalt – Sexualität. Opfer und Täter in der Therapie, hrsg. v. I. Arenz-Greiving (Freiburg 1990) 28.

[3] Ebd. 7. [4] Ebd.

[5] Statistik des Bundeskriminalamts; vgl. H. Rotter, Tabuthema: Sexuelle Gewalt, in: ThG 33 (1991) 130: „Die Dunkelziffern dürften bis zum Vierfachen der angezeigten Fälle ausmachen, wenn man von der Nötigung innerhalb der Ehe absieht, die sicher noch häufiger ist."

[6] Ebd.

[7] G. Alberti, Von der Schuld zur Verantwortung. Erfahrungen aus der Arbeit mit Tätern, in: Sucht – Gewalt – Sexualität, a. a. O. 50.

[8] C. Benard, E. Schlaffer, ebd. 29f.

UMSCHAU

Dokumente kirchlicher Lehrentwicklung

Zur Neuausgabe von Heinrich Denzingers Enchiridion

Heinrich Denzinger (1819–1883), seit 1848 Theologieprofessor in Würzburg, betrachtete es als eines der größten Übel der damaligen theologischen Studien, daß die „sogenannten positiven Dokumente des Glaubens und der Sitte, die von der Autorität der Kirche besiegelt sind", bei vielen unbekannt seien oder von ihnen vernachlässigt würden. Um dem abzuhelfen, veröffentlichte er 1854 das „Enchiridion symbolorum et definitionum", eine Sammlung von Texten aus 100 kirchlichen Lehrdokumenten. Das Buch kam offensichtlich einem weitverbreiteten Bedürfnis entgegen: Schon in den ersten 18 Monaten erschienen zwei weitere Auflagen, und der Name Denzinger wurde in der Theologie bald zu einem festen Begriff. Das Werk wurde ständig umgearbeitet und erweitert. Nach dem Tod Denzingers übernahm es sein Kollege Ignaz Stahl. Dann ging die Herausgeberschaft in die Hände von Jesuitentheologen über: 1908 Clemens Bannwart, 1922 Johannes B. Umberg, 1952 Karl Rahner und schließlich Adolf Schönmetzer, dem das Werk seine letzte größere Umarbeitung verdankt. In die 32. Auflage von 1963 nahm er neue Dokumente auf, andere kürzte oder erweiterte er, wieder andere ließ er ganz weg. Bei der 1967 erschienenen 34. Auflage wurden noch einige neuere Texte hinzugefügt. Die folgenden beiden Auflagen, deren letzte 1976 herauskam, waren unveränderte Neudrucke.

Alle diese Ausgaben brachten die Dokumente in der – im allgemeinen lateinischen – Originalsprache. Den griechischen Texten der alten Konzilien war eine lateinische Übersetzung beigegeben. Weil die Kenntnisse der alten Sprachen jedoch immer mehr zurückgehen, bestand die Gefahr, daß auch die im Denzinger dokumentierte kirchliche Lehrtradition nicht mehr entsprechend wahrgenommen wird. Daher der Plan einer zweisprachigen Ausgabe, die alle Texte in der Originalsprache und in einer danebenstehenden deutschen Übersetzung wiedergibt. Insofern beginnt mit der von dem Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann betreuten 37. Auflage[1] eine neue Epoche in der langen Geschichte des Denzinger.

Hünermann hat die Editions- und Literaturangaben, die Überschriften, die Anmerkungen und vor allem den systematischen Index überarbeitet und aktualisiert. Die Auswahl der Dokumente, ihre Reihenfolge und auch die Randnummern ließ er aber unverändert. Es wurden lediglich die Dokumente vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Ende des Jahres 1988 hinzugefügt. (Es ist schwer verständlich, warum die Konzilstexte neu übersetzt wurden, obwohl es doch eine sorgfältig erarbeitete, von den deutschen Bischöfen approbierte und allgemein eingeführte Übersetzung gibt.) Hünermann ist sich jedoch bewußt, daß eine grundsätzliche Überprüfung der Auswahl notwendig ist. Dies setzt aber, wie er mit Recht betont, eine mehrjährige internationale Zusammenarbeit voraus, wofür mit dieser Edition eine Grundlage geschaffen ist.

Die Dringlichkeit einer solchen Neubearbeitung wird deutlich, wenn man sich die Schwächen der bisherigen Ausgaben des Denzinger vor Augen hält. Das gravierendste Defizit liegt in den Auswahlprinzipien selbst. Diese richteten sich nämlich nach den Thesen und dem Fächerkanon der neuscholastischen, auf den Papst konzentrierten Theologie, die im 19. Jahrhundert zur Herrschaft gekommen war. Das hatte zunächst zur Folge, daß nur Dokumente des „Lehramts" aufgenommen wurden, wie man es in der Neuzeit verstand. Man darf also nicht dem Irrtum verfallen, der Denzinger enthalte die gesamte Tradition der Kirche; denn dann hätte er auch andere Quellen des Glaubens wie das Zeugnis der Kirchenväter oder die Liturgie berücksichtigen müssen.

Zu den lehramtlichen Texten gehören zuerst

die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien, die selbstverständlich umfassend dokumentiert sind. Darüber hinaus aber wurden vorwiegend Texte ausgewählt, die die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts und vor allem den Primat des Papstes zu bestätigen scheinen. Das zeigt sich auch darin, daß neben den Konzilien und auch vielen altkirchlichen und frühmittelalterlichen Regionalsynoden nur Stellungnahmen der Päpste und römischer Behörden aufgenommen wurden, obwohl Aussagen des Bischofs von Rom bis weit in die Neuzeit hinein nicht die formale Bedeutung haben wie im 19. Jahrhundert und besonders nach dem Ersten Vatikanischen Konzil.

Da diese historische Bedingtheit nicht zum Ausdruck kommt, erhalten viele Dokumente ein größeres Gewicht, als ihnen von ihrem Ursprung und dem Verstehenshorizont ihrer Zeit her zukommt. So stehen einige aus dem Zusammenhang genommene Kurzzitate aus dem um das Jahr 96 entstandenen sogenannten Klemensbrief unter dem Titel „Die Autorität der römischen Kirche" (102), obwohl aus diesem Dokument keineswegs eine „formale Autorität der römischen Kirche und Überordnung über andere Kirchen" hervorgeht (Klaus Schatz). Aus den genannten Auswahlprinzipien ergibt sich auch, daß alle Texte fehlen, die nicht als Beweis für den Primat des Bischofs von Rom verwendet werden können, obwohl sie eine ähnliche Autorität haben wie andere in die Textsammlung aufgenommene Dokumente. So findet sich ein Brief Papst Nikolaus' I. aus dem Jahr 865 an den oströmischen Kaiser, wo Nikolaus für Rom das Recht einer obersten Appellationsinstanz beansprucht (639–641). Es fehlen aber zum Beispiel die beiden Konzilien von Karthago der Jahre 419 und 424 mit ihrem Verbot jeder Appellation nach Rom. Gewiß waren dies nur Regionalsynoden. Aber zahlreiche andere Versammlungen dieser Art bis zum 12. Jahrhundert kommen im Denzinger zu Wort. Natürlich fehlen auch die beiden Dekrete „Sacrosancta" und „Frequens" des Konstanzer Konzils von 1415 über die Oberhoheit des Konzils über den Papst und dessen Verpflichtung, regelmäßig ein Konzil einzuberufen.

Bei anderen Texten wiederum sind die Auswahlprinzipien nicht recht durchschaubar. Aus welchem Grund wurden Dekrete des Hl. Offiziums (der heutigen Glaubenskongregation) aufgenommen, die im Amtsblatt des Vatikans, den „Acta Apostolicae Sedis", nicht veröffentlicht wurden, was doch wohl besagt, daß ihre Autoren sie nicht als für die Gesamtkirche verbindlich erachteten (z.B. 3660–3662, 3748, 3760–3765, 3917a)? Im Vergleich zu anderen Themen finden sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts überproportional viele römische Stellungnahmen zur Sexualmoral und zum sogenannten „onanistischen Gebrauch" der Ehe. Hatten diese Fragen in den Lehräußerungen wirklich ein solches Gewicht oder gibt dies nur die Interessenlage der Herausgeber und der von ihnen vertretenen Theologie wieder? Auch ist es schwer verständlich, warum über eine Randfrage ohne jede dogmatische Bedeutung wie die Qualität des Meßweins allein aus den Jahren 1887 bis 1896 vier römische Texte aufgeführt sind.

Wie schwierig es übrigens ist, objektive, allgemein einsichtige und eindeutige Auswahlkriterien zu finden, sieht man auch an den Dokumenten der Jahre 1963 bis 1988, die in dieser Auflage erstmals aufgenommen werden konnten. So fehlen von der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Konzils die Nummern 49–51, in denen die Lehre der Kirche von der Ehe in grundlegenden Fragen präzisiert, ja revidiert wird. Auch den wichtigen Text der Bischofssynode von 1971 über die Gerechtigkeit in der Welt sucht man vergebens. Doch werden diese Probleme selbst bei noch so intensiver internationaler Zusammenarbeit nie zur Zufriedenheit aller gelöst werden können, zumal die lehramtlichen Verlautbarungen aus Rom immer zahlreicher und immer umfangreicher werden. Während für die Jahre 1800–1899 noch 168 Seiten ausreichen, füllen die Texte der Jahre 1900–1988 mehr als das Dreifache, nämlich 555 Seiten.

Die Bearbeiter eines künftigen Denzinger stehen also vor schwerwiegenden Problemen. Sie müßten auch die Teile der Tradition dokumentieren, die in ihrer Zeit von Gewicht waren, sich aber nicht durchsetzten; denn der faktische Verlauf der Tradition muß nicht unbedingt der allein mögliche und allein richtige sein. Der bisherige Denzinger vermittelt und bestärkt den Eindruck eines solchen „religiösen Darwinismus"

(Dietrich Wiederkehr). Sie müßten Wege finden, die verschiedenen Texte zu gewichten, damit der Benutzer nicht meint, alle Dokumente seien von gleicher Bedeutung. Wie verheerend ein solches Mißverständnis wirken kann, zeigt eine „Antwort" des Hl. Offiziums aus dem Jahr 1661, es gebe in geschlechtlichen Dingen keine materiale Geringfügigkeit (2013). Obwohl es sich um die einzige Stellungnahme zu diesem Thema handelt und diese noch nicht einmal vom Papst, sondern nur von einer römischen Behörde kam, genügte ihre Wiedergabe im Denzinger, daß sie von der neuscholastischen Moraltheologie bis in die Tage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil als unumstößliches, nicht hinterfragbares Prinzip der Sexualmoral angesehen wurde.

Bis eine einigermaßen befriedigende Lösung gefunden ist, wird man mit den Texten des bisherigen Denzinger leben müssen. Für seine Verwendung gibt der Herausgeber in der Einleitung die notwendigen Hinweise und Vorsichtsmaßregeln und weist auch auf die Grenzen und die Gefahren eines solchen Buchs hin (S. 9–13). Im übrigen tritt schon durch die Übersetzung die historische Bedingtheit vieler Aussagen weit deutlicher zutage, weil bisher manches gleichsam unter dem Mantel des Kirchenlateins verborgen blieb. Das gilt nicht nur für Skurrilitäten wie etwa die Tatsache, daß das Hl. Offizium im Jahr 1679 die in Süddeutschland „Fensterln" genannte Tätigkeit einer Stellungnahme für wert erachtete (2151) oder daß man sich 1371 mit der Frage befaßte, was geschehe, wenn eine Maus eine konsekrierte Hostie fresse (1102). Weit wichtiger ist, daß nun die oft windungsreichen Wege (und Irrwege) der Lehrentwicklung wesentlich leichter, weil ohne den Umweg über eine fremde Sprache, verfolgt werden können. Gerade die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils läßt sich erst ermessen, wenn man es auf dem Hintergrund des vorher herrschenden Kirchenbilds betrachtet, das der Denzinger breit dokumentiert. Allein schon deswegen ist die zweisprachige Ausgabe eine große Leistung, die alle Bewunderung verdient.

Wolfgang Seibel SJ

[1] Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarb. v. Helmut Hoping hrsg. v. Peter Hünermann. 37. Aufl. Freiburg: Herder 1991. XXXVII, 1706 S. Lw. 148,–. (Im Text verweisen die Zahlen in Klammern auf die Randnummern.)

Medienerfahrungen von Vorschulkindern

In der Frühzeit des Fernsehens ging man von der Vorstellung aus, Kinder im Vorschulalter sollten aus pädagogischen Gründen grundsätzlich nicht fernsehen. Von den Sendeanstalten wurden deshalb keine Programme für sie angeboten. Ende der sechziger Jahre änderte sich die Einstellung nahezu schlagartig. Jetzt gab man sich der bildungspolitisch motivierten Hoffnung hin, das Massenmedium Fernsehen könne mit pädagogisch konzipierten Sendungen etwas für die Kinder tun, vor allem die Kinder aus den sogenannten unterprivilegierten Schichten fördern und so zur Chancengleichheit beitragen. Nicht nur die Sesamstraße steht für diese Erwartung. Doch erwies sie sich bald als Illusion; denn gerade die in anregungsschwachen Familien lebenden Kinder wußten in der Regel auch mit den gutgemeinten Anregungen des Bildschirms wenig anzufangen.

Inzwischen sind die Hoffnungen wieder von den Befürchtungen abgelöst, verursacht durch die Verbreitung des Videorecorders und vor allem die Einführung von Kabel- und Satellitenfernsehen und die damit verbundene ausufernde Programmvermehrung. Experten meinen, die gegenwärtig stattfindende Expansion und Kommerzialisierung des elektronischen Unterhaltungsangebots komme in ihrer Bedeutung der Etablierung des Fernsehens vor drei Jahrzehnten gleich. Tatsächlich hat zum Beispiel die 1986 und 1987 durchgeführte Begleituntersuchung zum Kabelpilotprojekt in Dortmund gezeigt, daß der Fernsehkonsum von Kindern in Kabelhaushalten beträchtlich anstieg, insbesondere bei

den jüngeren: „Je jünger die Kinder, desto stärker die Zunahme", lautet ein Ergebnis. Bei Kindern unter drei Jahren verdoppelte sich die tägliche Nutzungszeit sogar, sie stieg von 17 auf 33 Minuten.

Die Leidtragenden sind die Kindergärten bzw. die in ihnen tätigen Erzieherinnen. Es ist bekannt, daß sie seit Jahren über die üblen Folgen der extensiven Fernsehnutzung ihrer Schutzbefohlenen klagen, über deren Unruhe, Ungebärdigkeit, auch Aggressivität, die sie als Auswirkungen unverarbeiteten häuslichen Medienkonsums in den Kindergarten hineintragen und die die pädagogische Arbeit zunehmend erschweren. In letzter Zeit werden diese Klagen vermehrt vorgetragen; offenbar entspricht ihre Zunahme der des Fernsehkonsums.

An der Logik dieser Argumentation, die vor allem von der herkömmlichen Wirkungsforschung gestützt wird, sind jedoch neuerdings Zweifel aufgekommen. Seit einigen Jahren macht eine neue, pädagogisch orientierte Medienforschung von sich reden, die nicht von den Medien ausgeht und nach deren Wirkungen fragt, die vielmehr das Kind in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellt, das Kind in seinem familialen Beziehungsgeflecht bzw. seiner konkreten Alltagswelt, in der das Fernsehen nur ein Faktor neben anderen ist, wenn auch ein besonders wichtiger. Dessen Inhalte wiederum werden selektiv aufgenommen und sie werden nicht einfach abgespeichert, obwohl auch das vorkommt, sondern verarbeitet. Näherhin stellt diese Forschungsrichtung Fragen folgender Art: Wann und wie benutzen Kinder Medieninhalte, um ihre Alltagswelt und sich selbst darin zu verstehen; in welchen Situationen verlangen sie danach, Medien zu nutzen; welche Strategien setzen sie ein, um sich gegen bestimmte Inhalte zu wehren; welche Gefühle wollen sie mit Hilfe von Medien bewältigen, welche Bedürfnisse befriedigen; wie bedienen sie sich fiktiver Medienhelden als Identifikationsfiguren oder gar als Interaktionspartner?

Zu den Forschern bzw. Institutionen, die diesen Ansatz vertreten, zählt auch das Deutsche Jugendinstitut in München (DJI). Als einen Arbeitsschwerpunkt hat man dort die Mediennutzung der Kinder im Vorschulalter gewählt. Im Rahmen dieser Tätigkeit führte man in den letzten Jahren ein vom Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft gefördertes Forschungsprojekt durch, das den Titel trug: „Medienerfahrungen von Kindern – Ansätze für medienpädagogische Hilfen in Kindergarten und Familie".

Im Rahmen dieses Projekts fand 1988 eine Art Einstiegstagung statt: „Kinderfernsehen und Fernsehforschung in Japan und der Bundesrepublik Deutschland", deren Referate unter diesem Titel auch publiziert wurden (München 1989). Japan hat man offenbar deshalb als Vergleichsland gewählt, weil in den dortigen Kindergärten das Fernsehgerät weitverbreitet ist und ein eigenes „Lern- und Bildungsprogramm" für Kleinkinder ausgestrahlt wird, produziert nach Vorgaben des Kultusministeriums. Dem steht bei uns der Beschluß der Jugendministerkonferenz vom Mai 1987 gegenüber, in dem es unter Punkt 2 heißt: „Die Jugendminister und -senatoren sprechen sich dagegen aus, daß Computer- und Videospiele im Kindergarten eingesetzt werden. Sie halten darüber hinaus Fernseh- und Videofilme nicht für ein geeignetes pädagogisches Medium für den Kindergarten." (Zugleich allerdings fordern sie, „daß entsprechende pädagogische Praxisformen entwickelt, erprobt und wissenschaftlich begleitet werden sollen, um auf Auswirkungen der elektronischen Medien fachlich reagieren zu können".) Dennoch gibt es Gemeinsamkeiten zwischen beiden Ländern. Auch in Japan stehen die Erzieherinnen dem häuslichen Fernsehen der Kinder eher ablehnend gegenüber. Sie befürchten negative Einflüsse auf Sprachentwicklung, Emotionalität und Sozialverhalten der Kinder und beklagen flegelhaftes Benehmen, Raufen, Catchen, Schießen, das sie als Imitation von Gewaltszenen im Fernsehen verstehen.

Besonders bemerkenswert war auf dieser Tagung ein Statement von James Halloran, Präsident der International Association for Mass Communication Research. Er kritisierte heftig die bisher dominierende internationale Medienforschung. Sie biete kaum mehr „als sogenannte kontrollierte Aussagen über Irrelevantes und Bedeutungsloses, über Trivialitäten und schlicht Falsches"; sie sei „methodisch einwandfrei, aber nichtssagend und theorielos; Design statt Sub-

stanz". Für sie sei viel Geld verschwendet worden: „Ich könnte auch sagen ‚investiert', aber ich sage ganz bewußt ‚verschwendet'". Seine Polemik richtete sich gegen die „psychologistische Ausrichtung weiter Teile der Forschung"; er forderte statt dessen eine soziologische Medienforschung. Nun steht diese allerdings vor gravierenden methodischen Problemen, doch diesen Tatbestand relativierte er mit dem Hinweis: „Ergebnisse von niedriger Validität über die wirklich wichtigen Probleme" seien jedenfalls wertvoller als „etwas Belangloses zu messen und die Ergebnisse von hoher Validität über Belanglosigkeiten vorzuzeigen" (147–160).

Inzwischen ist das DJI-Projekt zu Ende gebracht und der Abschlußbericht liegt vor. Jürgen Barthelmes, Christine Feil und Maria Furtner-Kallmünzer haben ihn unter dem Titel „Medienerfahrungen von Kindern im Kindergarten" veröffentlicht[1]. Dieser Buchtitel ist jedoch wenig präzise formuliert, denn tatsächlich ging es bei diesem Projekt um die Frage: „Wie wird der häusliche Medienkonsum im Kindergarten sichtbar?" (304) Der in der Projektformulierung mitenthaltene Auftrag, Ansätze für medienpädagogische Hilfen in Kindergarten und Familie zu erarbeiten, wurde hingegen zurückgestellt und an ein Folgeprojekt weitergereicht. Mit der Arbeit daran ist bereits begonnen worden, die Aufgabe lautet: „Medienerziehung im Kindergarten: Pädagogische Grundlagen und praktische Handreichungen". Doch werden bereits im vorliegenden Abschlußbericht erste pädagogische Schlußfolgerungen gezogen (259–283).

Die Untersuchung geht von einem weitgefaßten Medienbegriff aus, der nicht nur moderne elektronische Medien, sondern auch alle herkömmlichen Medien umfaßt, wenngleich ihr Hauptinteresse den erstgenannten gilt. An insgesamt 294 Beobachtungstagen in 18 Kindergärten verschiedener Träger wurden 2066 „Medienereignisse" festgestellt, das heißt Aktivitäten der Kinder, in denen ein unmittelbarer oder mittelbarer Bezug zu Medien erkennbar war. Bei der Analyse des Beobachtungsmaterials konzentrierte man sich vor allem auf medienbezogene Spiele und Gespräche der Kinder. Dem entspricht der Aufbau des Buchs. Im 1. Kapitel wird über „Medienelemente im kindlichen Spiel" berichtet (23–95), im 2. Kapitel über „Mediengespräche im Kindergarten" (97–180). Es folgen „Einzelfallbeobachtungen im Kindergarten", ergänzt durch Familieninterviews: Auf der Basis der Einzelfallbeobachtungen wurden 23 Familien befragt, um die Charakteristik ihres häuslichen Umgehens mit Medien zu erkunden und um so zu prüfen, wie weit Rückschlüsse von den beobachteten medienbezogenen Ausdrucksformen im Kindergarten auf den häuslichen Medienumgang zulässig sind (181–258). Diese Vorgehensweise stellt zwar vor spezifische methodische Probleme, deren sich die Autoren bewußt sind, aber ganz im Sinn Hallorans sind ihnen Ergebnisse von niedriger Validität über wirklich wichtige Probleme wertvoller als Ergebnisse von hoher Validität über Belangloses.

Dennoch sind die Ergebnisse zumindest ihrer Tendenz nach zureichend fundiert. Einige besonders interessante sollen hier wiedergegeben werden. Selbstverständlich bestätigte sich, daß Kinder ihre Medienerfahrungen in den Kindergarten hineintragen; es zeigte sich aber auch, daß Ausmaß und Intensität dieses Prozesses in der Regel überschätzt werden. Mediengespräche und Medienspiele sind ein Moment unter vielen, sie dominieren den Alltag nicht. Das gilt tendenziell selbst für das sogenannte Montagssyndrom, also für die seit Jahren behauptete und der extensiven unverarbeiteten Fernsehnutzung zugeschriebene Unruhe und Ungebärdigkeit der Kinder am Montagvormittag: „Ein vermehrtes Auftreten medienbezogener Spiele nach den Wochenenden gibt es nach unseren Beobachtungen nicht" (94). Auch imitieren Kinder in der Regel nicht einfach Medieninhalte, sondern benutzen sie, um alle möglichen Tätigkeiten durch imaginative Ziele zu ergänzen, um „normale" Spiele neu zu etikettieren, anzureichern und zu überformen. Sie bauen in ihr originäres Spiel Medienelemente ein.

Was die viel diskutierte Aggression betrifft, so ist sie in den meisten der Abenteuer- und Actionspiele nur gespielt, ein unter den Kindern verabredeter „Kampf". Nur in wenigen dieser Spiele wurde die Medienrolle als Vorwand für tatsächliche Aggression benutzt. Allerdings sind die Abenteuer- und Actionspiele die häufigsten Medienspiele überhaupt, und sie sind zwangs-

läufig mit viel Lärm und Bewegung verbunden. Daß sie überwiegend von Jungen gespielt werden, ist bisher kaum einmal thematisiert worden. Dieser Tatbestand zeigt jedoch, wie die Autoren zu Recht betonen, „daß die Kritik des medienbezogenen Spiels auch eine Kritik geschlechtsspezifischer Rollenspiele ist" (266). Sie belegen damit einmal mehr, daß eine Medienpädagogik, die primär von den Medien ausgeht statt von den Kindern und ihrer „Lebenswelt", zwangsläufig zu kurz gerät.

Mehrfach wird betont, daß die medienbezogenen Ausdrucksformen eines Kindes im Kindergarten keine unmittelbaren Rückschlüsse auf seinen häuslichen Medienkonsum zulassen, „viel eher geben diese Ausdrucksformen Aufschluß darüber, mit welchem Thema oder Problem das jeweilige Kind gerade beschäftigt ist" (235) – wenngleich viele Mediengespräche auch nur assoziativ sind, also nur einen äußeren und keinen inneren Anlaß haben. „Die breite Palette an häuslichen Medienerfahrungen kommt im Kindergarten nicht zum Tragen", die Kinder bringen nur „thematische Fragmente" mit, die sie dann als „dramatisches Material" für die Bearbeitung von aktuellen und latenten Lebens- und Alltagssituationen einsetzen (241 f.).

Da die Erzieherinnen in der Regel wenig Konkretes über den häuslichen Medienumgang der Kinder wissen, erliegen sie häufig Fehleinschätzungen. Die Autoren belegen das anhand der Fallbeispiele. Diese zeigen, wie oft die Erzieherinnen sich täuschten: „Das hätte ich aber nicht gedacht!" (234) Kinder, die sie aufgrund ihres Verhaltens im Kindergarten für Wenigseher hielten, waren in Wahrheit Vielseher; Kinder, die sie als Vielseher einschätzten, sahen nur wenig fern. Zutreffende Einschätzung war in den dokumentierten Fällen die Ausnahme.

Auf dem Markt der Kinder- und Bilderbücher kennen sich die Erzieherinnen in der Regel gut aus und können den Eltern Empfehlungen geben; „bei Hörkassetten und Fernsehsendungen läßt sich ein solcher professioneller Wissensvorsprung jedoch nicht feststellen" (269). Im Gegenteil, was das aktuelle Programm betrifft, haben die Kinder einen „Medienwissensvorsprung"; die Erzieherinnen haben nicht teil am „kollektiven Medienwissen" (173, 160). Das Kinderfernsehen kennen sie nur noch aus ihrer eigenen Kindheit, außer sie haben eigene Kinder, und viele jüngere Erzieherinnen nutzen den Bildschirm überhaupt wenig, wie andere junge Erwachsene auch. Schon deshalb kommt es kaum zu pädagogisch fruchtbaren Gesprächen. Überdies spielen prinzipielle Fernsehvorbehalte eine Rolle, vollends dann, wenn Kinder Tabuthemen ansprechen. „War das ein Kinderfilm?", „Was, das hast du gesehen?", „Wo war deine Mama?" (281). Die Folge ist, daß die Erzieherin auch nicht erfährt, was die Kinder bewegt und beschäftigt, daß sie erst recht nicht die kindlichen Medienerfahrungen produktiv aufgreifen kann, wie die Theoretiker das empfehlen.

Die hier nur verkürzt wiedergegebenen Ergebnisse der Untersuchung werden mit manchem alteingebürgertem Vorurteil kollidieren. Aber vielleicht reden die meisten Medienpädagogen auch deshalb mehr von Medien als von Pädagogik, weil sie damit niemand wehtun.

Eine mehr als punktuelle Würdigung des DJI und seiner Arbeit zum Themenbereich „Kinder und Medien" müßte mindestens zwei weitere Publikationen berücksichtigen. Zum einen eine Literaturanalyse zur Mediensozialisation, erarbeitet von Jürgen Barthelmes und 1987 unter dem Titel „Kindliche Weltbilder und Medien" publiziert; zum anderen eine Literaturanalyse zum Medienumgang von Familien, von Jürgen Barthelmes und Ekkehard Sander erstellt und 1990 unter dem Titel „Familie und Medien" veröffentlicht. Beide bestehen aus jeweils einem Textteil, in dem einschlägige Forschungsergebnisse inhaltlich referiert und thematisch strukturiert werden, und einem Literaturteil, in dem 28 bzw. 48 ausgewählte Publikationen in Form von Kurzreferaten charakterisiert werden. Beide Bücher sind von beachtlichem Informationswert. Ihre Sprache ist präzise und unkompliziert, so daß der Leser relativ mühelos einen guten Überblick über Fragestellungen, Ansätze und Ergebnisse gegenwärtiger familienbezogener Medienforschung bekommt. *Rainald Merkert*

[1] Barthelmes, Jürgen – Feil, Christine – Furtner-Kallmünzer, Maria: Medienerfahrungen von Kindern im Kindergarten. Spiele, Gespräche, Soziale Beziehungen. München: Deutsches Jugendinstitut 1991. 314 S. Kart.

Bekenntnisschriften über das Papsttum

Man könnte angeregt sein, zwei im Jahr 1991 erschienene Publikationen über das Papsttum zu vergleichen: Karlheinz Deschners „Die Politik der Päpste im 20. Jahrhundert" und Peter Berglars „Petrus. Vom Fischer zum Stellvertreter" [1]. Denn beide Werke sind Bekenntnisschriften, freilich sehr verschiedener Art. Beide Autoren sind Generationsgenossen, Deschner im Jahr 1924 geboren, Berglar im Jahr 1919. Und beide gingen einen sehr weiten Lebensweg.

Deschner studierte Theologie, Philosophie, Psychologie und Jura (Dissertation über „Lenaus Lyrik als Ausdruck metaphysischer Verzweiflung") und teilte im Jahr 1970 mit, „Warum ich aus der Kirche ausgetreten bin" (1962 war sein Buch „Abermals krähte der Hahn" erschienen). Berglar studierte Medizin (dann als Internist tätig) und Geschichte und wurde nach seiner Promotion zum Dr. phil. und seiner Habilitation zum Professor für Neuere Geschichte in Köln ernannt. Drei Jahre lang war er nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft Redakteur bei den 1946 gegründeten „Frankfurter Heften", die sich um ein christliches Verständnis des Sozialismus bemühten, und nach zahlreichen Schriften, besonders politischen Biographien, zunehmend aber über religiöse Themen („Die Stunde des Thomas Morus", 1978), veröffentlichte er 1989 „Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escrivá".

Doch beide Werke über das Papsttum sind auch so ganz und gar gegensätzlich, daß man sich scheuen kann, sie zu vergleichen. Deschner will durch ein Vielfaches der Seitenzahlen ausmachende Anmerkungen bestechen, in denen er bruchstückhaft Autoren, auch katholische, zu seiner Bestätigung zitiert, während Berglar sparsam und sachlich vorgeht. Vor allem aber: Deschner schlägt wütend um sich. Wer auch immer Papst ist, er ist „stets dasselbe Ungetüm"; sogar Johannes XXIII. ist ein bloßer Taktiker. Der Verfasser geht aufs Ganze: „Eine auf Lug und Trug gebaute Kirche" wird bleiben, „was sie seit der Antike war, eine Kirche, deren angemessene Benennung das Strafgesetz verbietet". Da steht eine im Oktober 1992 in der Akademie Schwerte vorgesehene Konferenz von Kirchenhistorikern vor einer schwierigen Aufgabe, wenn sie eine Gesprächsbasis mit K. Deschner finden will. Zusätzlich hilfreich wären sachliche, von jeder gerade auch hier ungehöriger Polemik freie Überlegungen von Psychologen. „Wer katholisch sein will, soll seinen Katholizismus auch ausfressen", schreibt Karlheinz Deschner. Ist er denn selbst mit diesem, in welchem Stil er ihn auch erfahren haben mag, zu einem Ende gekommen?

Peter Berglar bemerkt ausdrücklich, er wolle keine Geschichte des Primats schreiben. Was er vorlegt, ist in der Tat eine übergeschichtliche Gestalt dieser Institution. Petrus, als erster Papst bezeichnet, ist nicht nur der „Fels", auf den Jesus seine Kirche bauen will, er wird „Stellvertreter" (Christi) genannt, welchen Titel, zuvor von Königen und Bischöfen getragen, erst Innozenz III. (1198–1216) für den Papst reserviert hat. Petrus ist mit allen seinen Nachfolgern „der Fels des Glaubens" selbst. Es wird zwar eingeräumt, daß die „Hexenbulle" (1484) des Papstes Innozenz VIII. „schreckliche Konsequenzen" hatte; sie seien aber „aus der dogmatisch korrekten Lehre der Bulle" nur in jener „Geistesverwirrung" gezogen worden, an der auch der Papst „als Mensch seiner Epoche" Anteil gehabt habe. So schlicht aber sind Zeitgeschichte und Glaubensgeschichte nicht auseinanderzunehmen. Zwar spricht Berglar auch von einer „langen Zeit historischer Entfaltung", nämlich von den „1850 Jahren", die er zwischen Jesu Felsenwort und der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit am 18. Juli 1870 verstreichen sieht; aber er meint, diese Entscheidung habe „so lange Zeit... benötigt, um theologisch voll zu reifen". Da ist der Historiker für Neuere Geschichte dann doch zu befragen, wie er nicht nur die politische Geschichte, sondern auch die so kontroverse Diskussion beim Ersten Vatikanum, die nicht den Eindruck macht, es sei hier ein reifer Apfel vom Baum gefallen, im wesentlichen ausblenden konnte. Es habe zuvor „kein überragendes Bedürfnis" bestanden, erst mit dem Verlust der politischen Macht sei „die Stunde" gekommen.

Polemische Töne in der Art Deschners sind bei Berglar nicht zu finden. In seiner Attacke auf den „liberalistischen Wissenschaftsgeist", für welchen die christliche Offenbarungsreligion zu „bloßem mittelalterlichen Obskurantismus" werde, verfährt er freilich recht pauschal. Für ihn ist „der päpstliche Primat Glaubensprimat" – etwas aphoristisch gesagt, denn es kann ja nicht gemeint sein, seine gläubige Anerkennung sei „Primat" des Glaubens selbst; als Sache des Glaubens aber kann er nicht für einen „Liberalisten", nicht einmal für jeden Christgläubigen gelten. Für den Binnenraum gibt Berglar brieflich seine Kennmarke ab: Er will „die Katholiken... zu Tränen über ihre Herzenskälte... bewegen".

Man sollte das Buch Berglars im Blick auf seine biographisch bedingte Intention lesen. Er will „ein ganz und gar persönliches Zeugnis von (seinem) Namenspatron" ablegen. Auch der Fall, daß ein Schriftsteller über seinem letzten Werk starb, läßt nicht jedermann kalt. Er habe das Buch nicht gemäß der 1987 entworfenen Gliederung abschließen können, schrieb Berglar Ende August 1989 „an einen verehrten Freund in Rom" (so der Verlag); er war bereits ein Jahr zuvor schwer erkrankt. Man wird die Intimität des am Ende des Buchs abgedruckten Briefs beachten müssen, wenn man die Bemerkung liest, es sei „eigenartig – aber der liebe Gott scheint mir die Feder in dem Augenblick aus der Hand zu nehmen, da der Offenbarungstext abgelöst werden würde durch frühchristliche Überlieferungstexte". Peter Berglar ist am 10. September 1989, also wenige Tage nach diesem Brief, gestorben.

Kardinal Joseph Ratzinger (ist er der „verehrte Freund in Rom"?) hat dieses Buch durch ein Geleitwort vom 15. Oktober 1991 hervorgehoben. Er bemerkt, daß man „nicht unbedingt jedem einzelnen Urteil zustimmen müsse", erklärt aber zum Gesamtansatz hinsichtlich der Wahrheitsfrage: „Ich denke, daß damit der Finger in der Tat auf den Kern aller heutigen Probleme der Christenheit gelegt ist." Doch ist nicht die von ihm gelobte „Gleichzeitigkeit", in welche Berglar den Apostel und jeden gegenwärtigen Papst stellt, ein weit über dieses Thema hinausgehendes und sehr aktuelles Problem, dieweilen so von der Geschichte der Kirche doch nur die äußeren Umstände übrig bleiben? Dies ist beileibe nicht nur eine Sorge von Kirchenhistorikern.

Oskar Köhler

[1] Berglar, Peter: Petrus. Vom Fischer zum Stellvertreter. München: Langen Müller 1991. 352 S. Lw. 48,–; Deschner, Karl-Heinz: Die Politik der Päpste im 20. Jahrhundert. Erw. u. aktual. Neuausg. Reinbek: Rowohlt 1991. 1328 S. Lw. 75,–.

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre in Europa. Hrsg. v. Johannes Müller und Walter Kerber. Freiburg: Herder 1991. 232 S. (Quaestiones disputatae. 136.) Kart. 38,–.

Zu den anregendsten Neuerscheinungen im 100. Jahr des Jubiläums von „Rerum novarum" zählt dieser, fast ausschließlich von einem Kreis von Sozialethikern des Jesuitenordens verfaßte Sammelband mit 18 Beiträgen von 17 Autoren. Neben wenigen Beiträgen (Walter Kerber, Eduard Kimman, Norbert Brieskorn), die in selbstkritischem Rückblick und prospektiver Absicht Schwierigkeiten der Soziallehre mit den Menschenrechten und der Marktwirtschaft aufarbeiten, werden drängende, von der kirchenoffiziellen Sozialverkündigung bisher nicht aufgegriffene Fragestellungen wie die Energie- und Umweltproblematik (Ottmar Edenhofer, Paul Erbrich) behandelt. Weiterhin werden die Fragen der weltweiten Friedenssicherung und die Notwendigkeit eines Ausbaus und einer Stärkung internationaler Organisationen aufgegriffen (Hans Langendörfer, Herwig Büchele). Da dem Jesuitenorden – im Gegensatz zu anderen Ordensgemeinschaften – ein weiblicher Zweig fehlt, behandelt die Pallottinerin Ephrem Else Lau das Problem der Rolle der Frau in der Gesellschaft, ein Thema, das für die christliche Sozialethik in Zukunft größere Bedeutung erhalten wird.

Im zweiten Teil des Buchs zur aktuellen europäischen Entwicklung sind zunächst drei informative Lokalberichte aus der früheren DDR, Polen und Ungarn (Lothar Kuczera, Stanislaw Pyszka, Imre András) enthalten, an die sich dann Fragen der sozialen Dimension des Binnenmarkts (Friedhelm Hengsbach), der Flüchtlingsproblematik im europäischen Kontext (Michael Hainz) und zum Verhältnis Europa – „Dritte Welt" (Johannes Müller) anschließen.

Der dritte Teil enthält methodische Reflexion über die Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre. Dabei wird zunächst über den konziliaren Prozeß (Josef Bruhin) und die Entstehung des österreichischen Sozialhirtenbriefs (Josef Kristöfl, Alois Riedlsperger) reflektiert und diese als positive Ansätze, die weitergeführt werden sollen, gewertet. Den Zusammenhang von sozialen Bewegungen und sozialen Veränderungen im europäischen Kontext (Hengsbach) und ein Beitrag über die Ausbildung von indonesischen Theologen in der Sozialethik sowie mögliche Übertragungsmöglichkeiten in den europäischen Kontext (Müller) runden den Band ab.

Die insgesamt kurz gehaltenen Beiträge zeichnen sich durchweg durch konzentrierte Gedankenführung, fachlich kompetente Informationen im profanwissenschaftlichen Bereich sowie durch ethisch begründete Urteile aus. Die Vorteile des im Jesuitenorden praktizierten Doppelstudiums werden offensichtlich. Viele Beiträge regen zum Weiterdenken, zum Teil auch zum Widerspruch an, ohne daß die vorgetragenen Auffassungen etwa durch unnötige Polemik Ärgernis erregen. Somit stellt der Band ein Dokument des Dialogs und der Dialogbereitschaft dar, ohne die eine katholische Soziallehre weder in der Wissenschaft noch in unserer Gesellschaft Resonanz erhoffen darf. *J. Wiemeyer*

Politische Sozialisation und Individualisierung. Perspektiven und Chancen politischer Bildung. Hrsg. v. Wilhelm Heitmeyer, Juliane Jacobi. Weinheim: Juventa 1991. 276 S. (Jugendforschung) Kart. 36,80.

Ulrich Beck brachte 1986 den Begriff „Individualisierung" erneut ins Gespräch, um die Modernisierung der Gesellschaft zu begreifen. Obgleich er sofort auf die Ambivalenz der Individualisierungsprozesse hinwies, wurde der Vorgang seiner Freisetzung wegen mit ungeteilter Zustimmung begrüßt, zumal im Bereich der Jugendforschung. Inzwischen werden auch die Nachteile gesichtet: Die Lebensstilpluralisierung

erhöht den Entscheidungsdruck, die individuelle Verfügung vieler führt zu einer Standardisierung, die Enttraditionalisierung bringt eine Subjektivierung mit sich: Sinn wird verfügbar und knapp. Gerade in diesem Kontext arbeitet Heitmeyer (29ff.) die reaktiven Orientierungsmuster Jugendlicher heraus. Er nennt drei: fundamentalistische, rechtsextremistische, machiavellistische. Damit wird nur die Situation beschrieben; denn die Labilisierung der Jugendzeit wird damit nicht behoben, zumal soziale Utopien fehlen (33). Ob die eingeforderte „Kapitalismuskritik" weiterhilft? Welche Kapitalismuskritik?

Die folgenden Beiträge gehen den Auswirkungen der Individualisierung auf die politische Bildung nach. Wichtig ist der Beitrag von Gertrud Nunner-Winkler: „Enttraditionalisierungsprozesse: Auswirkungen auf politische Orientierungen bei Jugendlichen". Daß Enttraditionalisierung etwas mit Religion zu tun hat, ist offensichtlich, zumal in Offenbarungsreligionen. Nunner-Winkler behauptet: „Wo vordem die Götter die Letztverantwortung für eine sinnvolle Ordnung des Weltganzen trugen, fühlt nun der Mensch sich in Verantwortung genommen" (62). Von welchen „Göttern" ist hier die Rede? Und vor wem verantwortet sich der Mensch? Am Ende optiert sie gegen die „Wiederkehr des Fatums" (O. Marquardt) für den öffentlichen Diskurs, der zumal eine Chance eröffnet, „daß die Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Handlungsspielräume ... kollektiv eingeholt werden kann", mit der Folge, daß angesichts der atomaren Bedrohung Überlebenschancen der Gattung erhalten bleiben" (73). Auch hier die Frage: Was sind „Begrenztheiten"? Ist dies eine anthropologische oder eine pragmatische Aussage? Und wenn anthropologisch: Welches Verständnis des Menschen wird impliziert?

Auch andere Beiträge sind sehr anregend, etwa zum Problem eines „modernisierten Sozialdarwinismus", zur Frage, ob die Individualisierung Engagement und Protest bremse, oder zur Jugendkultur in der heutigen Situation. Wichtig sind vor allem jene Hinweise, die die Jugendverbände in den Blick nehmen (157ff.), eine Kultur des Streits (258) und eine „verständnisorientierte Kommunikation" einfordern (245) und gegen eine unmöglich erscheinende „Retraditionalisierung" (274) das Erleben einer alltäglichen Zukunft und die Aneignung „sozialer Zeit", das heißt einer solidarisch verbrachten Zeit stellen. Im ganzen: ein nützliches Buch.

R. Bleistein SJ

Kirche

Fuchs, Ottmar: *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht.* Pluralismus in der Kirche? Frankfurt: Knecht 1991. 271 S. Kart. 19,80.

Gibt es in der Kirche zwischen Konservativen und Progressiven trotz aller Auseinandersetzungen so etwas wie eine „Verantwortung zum Füreinander im Gegeneinander" (8), eine beide Richtungen umspannende Einheit? Gefragt wird, ob konservative und Progressive „den Dissens zu sich selbst als integralen Bestandteil der Kirche denken und leben können, oder ob man sich gegenseitig für wahrheitsunfähig hält und subordiniert bzw. ausschließt" (7f.). Die Fragen verdeutlichen die Problemlage, um die es in diesem Buch geht: der Umgang mit den andersdenkenden und -lebenden Glaubensgeschwistern innerhalb derselben Kirche.

Konservative und progressive Christen haben – so der Autor – gleichermaßen das Recht, ihr Verständnis der christlichen Wahrheit in Freiheit zu leben. Der Weg dazu ist die Wahrhaftigkeit, d.h. die subjektive Stimmigkeit im Denken, Reden und Handeln einer Person. Kein Christ kann die ganze christliche Wahrheit als existentielle Wahrhaftigkeit umfassend verinnerlichen. Seine Begrenztheit zwingt ihn zur Selektion. Entscheidend ist nur: Dieser einzelne subjektivwahrhaftige Aspekt christlicher Wahrheit darf nicht mit Hilfe irgendwelcher Machtmittel zur allgemeingültigen Wahrheit hochstilisiert werden. Wahrheit wird nur über den Weg der subjektiv-segmenthaften Wahrhaftigkeit lebendig und glaubwürdig.

Die Bibel selbst unterläuft einen wie immer gearteten „monolithischen Wahrheitsbegriff" (62). Die frühchristliche Kanonbildung hat

Spannungen und Gegensätze nicht harmonistisch ausgemerzt, sondern nebeneinander stehen lassen und so die Bibel zu einem „Mikrouniversum" (67) komplexer textlicher Vielfalt werden lassen. „Das gewaltlose Nebeneinander unterschiedlicher Geschichten und die darin liegende gegenseitige Entgrenzungs- und Ergänzungspotentialität zeigen deutlich, daß Freiheit und Pluralität Strukturbestandteile der Offenbarung selbst sind" (70).

Der Autor versucht, die der konservativen und progressiven Ausprägung zugrundeliegenden Mechanismen transparent zu machen. Der Mensch lebt nicht relationslos, sondern er muß versuchen, seine Autonomie in dem Geflecht von Abhängigkeiten wahrzunehmen und zu entwickeln. Dies geschieht, „indem das Abhängigsein grundsätzlich akzeptiert wird, indem in dieser Akzeptanz heilsame Abhängigkeiten aufgebaut und entfaltet sowie unheilsame aufgearbeitet bzw. abgebaut werden" (110). Ein Mensch ist konservativ oder progressiv nicht aus Bosheit oder Uneinsichtigkeit, sondern weil ihm eine ganz bestimmte, in der Kindheit geprägte Persönlichkeitsstruktur eignet. „Die Frage, wo jemand steht und mit welcher Anschauung er die Umwelt und seinen Glauben sieht, ist primär nicht eine Frage der Schuld, der Schwäche, der Fehlerhaftigkeit und gegenseitiger Vorwürfe, sondern eine Frage der jeweiligen Sehnsucht, aus der der einzelne dominant lebt" (141).

Appelle zur Einheit gibt es genügend. Das vorliegende Buch taucht tiefer in die Problematik hinein. Indem es Einsichten ins Innenleben der unterschiedlichen Positionen auftut, quasi die Antriebsmechanik von Standpunkten transparent zu machen versteht, verhilft es dazu, eigene Ängste abzubauen und eingefahrene, häufig genug irrational zustandegekommene Fixierungen aufzuweisen. Ein Mensch ist so, wie er ist, eben nicht aus subjektiver Sturheit, sondern zuallererst einmal aufgrund seiner Persönlichkeitsstruktur. Diese Erkenntnis wirkt entlastend und kann Sympathie auch für den Andersdenkenden und -lebenden freisetzen. Selbstrücknahme, Wohlwollen, Toleranz sind die Bedingungen der Möglichkeit gelungener Pluralität. Gerade ohne in konfliktscheue Harmonisierungsphrasen abzurutschen, gelingt es dem Autor, Wege eines konstruktiven Umgangs miteinander aufzuzeigen. Ein wegweisendes Buch also, das zudem mit fortschreitender Seitenzahl nichts an Spannung und Facettenreichtum verliert. Es sei „Konservativen" und „Progressiven" als Hilfe zu selbstkritischer Eigenwahrnehmung anempfohlen. *M. Böhm*

Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi. Hrsg. v. Alois Schifferle. Freiburg: Herder 1992. 396 S. Lw. 68,–.

Im Unterschied zu vielen anderen Festschriften befaßt sich die dem früheren Baseler Bischof Anton Hänggi zu seinem 75. Geburtstag gewidmete in zahlreichen, erfreulich kurz gehaltenen Beiträgen mit Leben und Werk des Geehrten, vor allem mit seiner Amtsführung als Bischof (1968–1982), die in besonderer Weise von seinem Bemühen geprägt war, die gemeinsame Verantwortung aller zur Geltung zu bringen.

Über die Bistums- und Landesgrenzen hinaus verdient das Werk aus zwei Gründen Beachtung. Einmal informiert es in einer Reihe von Beiträgen über Entwicklungen und Probleme der Kirche in der Schweiz, so über Erfahrungen mit Strukturen der Mitverantwortung (Rolf Weibel, 297–308), die Geschichte der schweizerischen Bischofskonferenz (Urs Altermatt, 77–80) und, im Blick auf Methoden der Bischofsernennungen besonders wichtig, die neuere Entwicklung des Baseler Bistumskonkordats von 1828, das bis heute die freie Wahl des Bischofs durch das Domkapitel der Diözese Basel garantiert (Alfred Rötheli, 53–76). Dann bilden Fragen der Liturgiereform einen Schwerpunkt. Hänggi, 1956–1967 Professor für Liturgiewissenschaft in Fribourg, war von der Vorbereitungszeit des Konzils bis zur nachkonziliaren Erarbeitung der Einzelbestimmungen der Liturgiereform Konsultor bzw. Mitglied der dafür verantwortlichen Kommissionen. Hervorzuheben sind aus diesem Themenkreis die Beiträge von Jakob Baumgartner über die Einleitung zum zweiten Kapitel der Liturgiekonstitution des Konzils, das die Eucharistiefeier behandelt (123–142), und von Balthasar Fischer über den Ursprung des Begriffs „Hochgebet" (143–148).

W. Seibel SJ

JUNGMANN, Josef Andreas: *Christliches Beten in Wandel und Bestand.* Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Klemens Richter. Freiburg: Herder 1991. 198 S. Kart. 24,80.

Josef Andreas Jungmann (1889–1975), der mit seinem zweibändigen, noch heute maßgebenden Standardwerk „Missarum solemnia" (1948, 5. Aufl. 1962) eine wesentliche Grundlage für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils geschaffen hat, veröffentlichte im Jahr 1969 eine Geschichte des außerliturgischen Betens in der Kirche. Dank seiner beeindruckenden Kenntnis der Quellen und seiner Fähigkeit, die großen Linien aufzuzeigen, ohne sich in Details zu verlieren, war ihm hier ein „großer Wurf" (H. B. Meyer) gelungen. Aus heute unerfindlichen Gründen wurde das Buch damals kaum beachtet. Da es nach wie vor nichts Vergleichbares gibt und es auch inhaltlich keiner Korrektur bedarf, wie der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter in seinem Vorwort mit Recht betont, ist der jetzt erschienene Neudruck uneingeschränkt zu begrüßen. Die 12 Kapitel, in denen Jugmann „Wandel und Bestand" des christlichen Betens von der Frühzeit der Alten Kirche bis zur Gegenwart beschreibt, geben nicht nur einen tiefen Einblick in den vielfältigen Wandel der Gebetsformen. Auch für ihr eigenes Beten finden die Leser zahlreiche Anregungen.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

In der Diskussion um Eugen Drewermann wurden zwei Fragen noch kaum angesprochen: Was sind die Gründe seiner erstaunlichen Resonanz, und wie soll es weitergehen? EUGEN BISER sucht hier eine Antwort.

Die Vollendung des gemeinsamen europäischen Binnenmarkts zum 1. Januar 1993 bedeutet eine grundlegende ordnungspolitische Entscheidung zu einer europaweiten Marktwirtschaft. JOACHIM WIEMEYER, Dozent an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland, erörtert die Probleme vom Standpunkt der christlichen Sozialethik: Sind die Ziele ethisch legitimiert, die Regeln gerecht und die Institutionen verantwortbar?

JOHANN BAPTIST METZ, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, sieht in der Erfahrung von Auschwitz eine grundlegende Radikalisierung des Theodizeeproblems, des Versuchs einer „Rechtfertigung Gottes" angesichts des Leids und des Bösen in der Welt. Jetzt heiße die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei vor der Leidensgeschichte der Welt.

FERNAND HOFFMANN, Professor für deutsche Literatur an der Universität Luxemburg, befaßt sich mit dem schriftstellerischen Werk des DDR-Regimekritikers Christoph Hein. Er geht vor allem der Frage nach, welche Rolle Hein in dem Prozeß spielte, der zur Wende im Herbst 1989 führte.

Der Glaube an Gott bedarf heute mehr denn je der Gotteserfahrung, wenn er lebendig bleiben will. Ist aber eine solche Erfahrung überhaupt möglich, und wie kann sie vermittelt werden? KARL-HEINZ WEGER, Professor für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie in München, befaßt sich mit diesem Problem.

Das Phänomen der Gewalt in der Familie unterscheidet sich erheblich von anderen Formen der Gewaltanwendung und erschwert daher Versuche der Hilfe. JOSEF RÖMELT, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen in Hennef, schildert die Situation und zeigt Möglichkeiten der Seelsorge.

Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung

Vom 3. bis 14. Juni 1992 findet in Rio de Janeiro die zweite Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung (UNCED) statt. Sie soll eine Fülle von Themen behandeln und einige wichtige Konventionen und Aktionsprogramme verabschieden.

Seit der ersten Umweltkonferenz 1972 in Stockholm hat sich viel geändert. Die Dringlichkeit ökologischer Probleme – damals nur ein Thema für Experten – hat inzwischen ein öffentliches Umweltbewußtsein geschaffen. Wichtige Anstöße gaben Studien wie der Bericht „Grenzen des Wachstums" (1972) oder das berühmte Buch „Small is Beautiful" (1973) von Ernst F. Schumacher, der schon früh davor warnte, „naturgegebene Güter" als Produkte statt als unersetzliches „Kapital" zu behandeln. Inzwischen sind Stichworte wie Treibhauseffekt, Ozonloch oder Abholzung tropischer Regenwälder in aller Munde. Trotz mancher Fortschritte wächst aber die Gefahr eines globalen ökologischen Kollapses.

Dennoch sind die Aussichten für Rio eher düster, da das Umweltthema inzwischen zu einem Hauptstreitpunkt im Nord-Süd-Konflikt geworden ist. Die Industrieländer verbinden ihre Entwicklungshilfe zunehmend mit Umweltauflagen, und Umweltorganisationen fordern einen Boykott des Imports tropischer Hölzer. Dies handelt ihnen seitens der Entwicklungsländer den Vorwurf eines Umweltimperialismus und der Doppelmoral ein. So stellte der malaysische Premierminister Mohamed Mahathir unlängst fest: „Die Dritte Welt soll sich, koste es, was es wolle, an die von Europa und den USA diktierten rigiden Auflagen halten, während die Reichen sich die Spielregeln je nach Bedarf neu schreiben."

Unbestreitbare Tatsache – jenseits aller politischer Polemik – bleibt, daß seit 1972 der Verbrauch von Ressourcen sowie Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung weltweit in einem Maß zugenommen haben, welches das Überleben der Erde und damit der Menschheit bedroht. Hauptschuldige sind die reichen Länder mit ihrer verschwenderischen Wirtschafts- und Konsumweise, häufig verbunden mit rücksichtslosen kommerziellen Interessen. Ihr Anteil am Weltenergieverbrauch, der sich in den vergangenen vier Jahrzehnten fast vervierfacht hat, lag 1989 bei über 80 Prozent (60 Prozent allein in Nordamerika und im ehemaligen Ostblock). Ebenso ist die atmosphärische Belastung durch Schadstoffe zu etwa 80 Prozent durch Industrieländer verursacht. Um so unverständlicher und unglaubwürdiger ist die geringe Bereitschaft des Nordens zu Reformen. So hat etwa der amerikanische Präsident vor kurzem seine Teilnahme am Umweltgipfel davon abhängig gemacht, daß keine Abkommen abgeschlossen würden, welche die Vereinigten Staaten zu einer verbindlichen Reduzierung ihrer Schad-

stoffe verpflichteten. Geradezu zynisch erscheint es, wenn ein Abteilungsleiter der Weltbank in einem internen (inzwischen zurückgezogenen) Papier vorschlägt, Giftmüll aus dem Norden im Süden zu „entsorgen", da dies beiden Seiten ökonomische Vorteile (Kosten bzw. Einnahmen) bringe.

Unbestreitbare Tatsache ist aber auch, daß die Entwicklungsländer selbst immer mehr zu Opfern ihrer Umweltprobleme werden, die nicht nur die Gesundheit zahlloser Menschen bedrohen, sondern auch die längerfristige wirtschaftliche Entwicklung gefährden. Die Luftverschmutzung in Metropolen wie Mexiko-Stadt übersteigt inzwischen jede tolerierbare Obergrenze um ein Vielfaches. Abnehmende Boden- und Wasserqualität gefährdet gerade in sehr armen Ländern die Ernährungssicherung. Welche Folgen rücksichtslose Abholzung haben kann, hat im letzten Jahr eine durch einen Taifun ausgelöste Regen- und Schlammflut auf den Philippinen mit 8000 Todesopfern gezeigt. Ein Verzicht der Entwicklungsländer auf Umweltpolitik wäre daher sicher sehr kurzsichtig.

Im Unterschied zum Problem Umwelt und Wohlstand in den Industrieländern befinden sich die Entwicklungsländer in einer ökologischen Armutsfalle. Der Überlebenskampf zerstört die Umwelt, was wiederum Ursache neuer Armut ist. Dies gilt für das Sammeln von Brennholz zum Kochen wie für die Abholzung von Regenwäldern für Devisen, um den Schuldendienst zu bedienen. Verschärft wird die Problematik durch das Bevölkerungswachstum.

Nur Umweltpartnerschaft zwischen Nord und Süd kann daher das globale ökologische Gleichgewicht und die lebensnotwendige Umwelt in allen Teilen der Welt erhalten. Dies verlangt an erster Stelle einschneidende Reformen in den reichen Ländern: verbindliche Quoten für die Reduktion von Schadstoffen wie CO_2 und FCKW nach dem Verursacherprinzip; Energie- und Rohstoffeinsparungen; Verzicht auf Giftmüllexport; umweltgerechte Landwirtschaft; Einbeziehung der Umweltkosten in die beriebswirtschaftliche Rechnung; Vorrang für präventive Umweltpolitik. Denkbar wäre auch eine Art „doppelter Konditionalität", eine wechselseitige Selbstverpflichtung von Industrie- und Entwicklungsländern zu Umweltmaßnahmen. Angesichts ihrer Notlage brauchen die armen Länder jedoch erhebliche finanzielle und technische Unterstützung, also zusätzliche Entwicklungshilfe (zum Beispiel internationaler Umweltfonds als Ausgleich für Einnahmeverluste) und billige Umwelttechnologien. Dies wäre zugleich ein wichtiger Beitrag zur vielbeschworenen Bekämpfung der Fluchtursachen Armut und Umweltzerstörung.

Solche Reformen verlangen einen tiefen Wertewandel, ein Umdenken jedes einzelnen wie der Politik. Es bedarf der Abkehr von der Vorstellung unbegrenzter Verwertbarkeit der Umwelt und fortwährenden Wachstums. Ohne eine Ethik des Verzichts gibt es keine Ethik des Überlebens, und damit auch keine nachhaltige Entwicklung in Solidarität auch mit künftigen Generationen.

Johannes Müller SJ

Mariano Delgado

Die „Franziskanisierung" der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert

Als Kolumbus zum allgemeinen Erstaunen seiner Zeitgenossen von seiner gewagten Reise in das „mare tenebrosum" mit letzter Kraft an Bord der „Niña" zurückkam und von den Europäern noch nie gesehene menschliche Wesen, Tiere und Pflanzen zur Beweisführung seiner „Entdeckung" mitbrachte, eröffnete er der abendländischen „Sehnsucht nach dem ganz anderen" bisher ungeahnte reale Möglichkeiten der Verwirklichung. Zur Beflügelung dieser Sehnsucht trug zudem die Art und Weise entscheidend bei, wie Kolumbus in seinem ersten Rechenschaftsbericht, noch auf hoher See verfaßt, Menschen-, Tier- und Naturwelt der vor kurzem entdeckten Inseln, jenseits des ozeanischen Meeres beschrieb: Die Bewohner beiderlei Geschlechts „laufen immer nackt herum, so wie sie ins Dasein gekommen sind", „sie haben auch keine Waffen", denn „sie sind von Natur aus schüchtern und furchtsam"; weiterhin sind sie „treuherzig und gutgläubig und mit allem, was sie haben, sehr freigebig", ja „sie geben große Dinge für kleine... Sie treiben keine Abgötterei... Sie sind auch nicht lässig und roh." Zu dem heiligen Glauben an Christus sind sie außerdem „willig und geneigt". Im selben Atemzug spricht der „Entdecker" auch von der „kaum für möglich gehaltenen Fruchtbarkeit" der Inseln, mit bewundernswerten und noch nie gesehenen Obstbäumen, einmaligen Feldern, weiten Auen, buntfarbenen Vögeln, verschiedenen Honigsorten; denn Kolumbus möchte seinen Auftraggebern schließlich einen weiteren Ertrag seiner Entdeckungsfahrt in Aussicht stellen als die fromme, aber kostspielige Bekehrung zum Christentum: „Unseren unbesiegbaren Königen werde ich mit deren nur kleiner Hilfe so viel Geld schaffen, wie viel sie nur nötig haben. Und tatsächlich so viel Gewürz und Baumwolle und Mastix... und so viel Aloe und Sklaven, die mit dem Meere vertraut sind, als Eure Majestät nur zu verlangen wünscht." [1]

Diese Worte des Kolumbus dürfen wir nicht als objektive Beschreibung des anderen betrachten; sie sind vielmehr Ausdruck jener zweifachen „Sehnsucht nach dem ganz anderen", die das mit merkantilistischer Handelsexpansion und gleichzeitiger Muslimenangst lebende Abendland um 1500 fieberhaft erfaßte: Wagemutige Conquistadoren, Glücksritter, Bauern und Kaufleute sehen nun in jenen Inseln, die im Verlauf weiterer Entdeckungsfahrten langsam die Umrisse einer „Neuen Welt" annehmen sollen, ein neues Gelobtes Land, „in dem Milch und Honig fließen"; feuereifrige Glaubensapostel verbinden damit jedoch so-

wohl die Aussicht auf Ausbreitung und Befestigung der vielfach bedrohten christlichen „Ökumene" als auch die Sehnsucht nach unverdorbenen Menschen, mit denen sie dann – „in der elften Stunde der Welt" – eine noch bessere Christenheit als die der apostolischen Urkirche aufbauen könnten. Besonders die Franziskaner Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert waren von dieser letzten Sehnsucht entflammt.

Die elfte Stunde der Welt

Während manche Forscher dazu neigen, die Renaissance des spanischen Chiliasmus um 1500 mit den nach Spanien eingeführten Einflüssen des Renaissancegeistes überhaupt – Wiederentdeckung des Joachim von Fiore, erasmistischem Humanismus und biblischem Evangelismus – sowie der habsburgischen Kaiserwürde in Verbindung zu bringen[2], betonen andere, daß nicht zuletzt unter Einfluß kastilischer Judenchristen die spanische Geisteswelt des 15. Jahrhunderts einen genuinen Messianismus bereits entwickelt hatte, in dessen Rahmen zuerst den kastilischen Monarchen und dann den spanischen Königen nun die ansonsten den römischen Kaisern deutscher Nation reservierte universale Rolle zugedacht wurde. Entscheidend war dabei die Vision Daniels von einem fünften endgültigen Weltreich (Dan 2,38–44). Um 1500 war demnach der Gedanke eines messianischen Charakters der spanischen Könige sowie die Ausdehnung der Geistesfreiheit eines Christenmenschen auf den politischen und sozialen Bereich „der zentrale Beweggrund des spanischen Lebens". Das spanische Lebensgefühl dieser Zeit kennzeichnet Américo Castro folglich konsequent als eine „messianische Spannung" oder ein „latentes Warten auf irgendeinen Messias"[3]. Die schicksalhafte Entdeckung der „Neuen Welt", die bereits Kolumbus mit der Bestimmung der Katholischen Könige zur messianischen Aufgabe der Rückeroberung Jerusalems in Verbindung brachte, verstärkte das spanische Gefühl, das „auserwählte Volk" der Renaissance zu sein.

Der Erasmismus und die einmalige Verbindung der spanischen Krone und der Kaiserwürde in der Person Karls V. konnten also an die bereits vorhandenen messianischen Sehnsüchte anknüpfen. Es ist hinreichend bekannt, welche zentrale Rolle die Utopie des „guten Hirten" im Denken des Erasmus und der von ihm beeinflußten Geister spielte; folgerichtig verwundert nicht, daß Alfonso de Valdés, ein Schüler des Erasmus und Hoftheologe Karls, nach dem Sieg bei Pavia (1525) über den Rivalen Franz I. von Frankreich in prophetischen Tönen schreibt:

„Es scheint, daß Gott dem Kaiser diesen Sieg auf wunderbare Weise ermöglicht hat, nicht nur damit er die Christenheit verteidigen und der Macht des Türken widerstehen könne, wenn dieser sie anzugreifen wagte, sondern vielmehr damit er, nachdem diese Bürgerkriege (denn so müßten wir sie nennen, da sie unter Christen geschehen) beruhigt worden sind, selbst zum Angriff gegen Türken

und Mauren übergeht; weiter damit er – indem er unseren heiligen katholischen Glauben verherrlicht, wie seine Vorfahren auch taten – das Reich von Konstantinopel sowie die heilige Stätte von Jerusalem wiedererobert, welche jene aufgrund unserer Sünden in Besitz halten. Dies möge geschehen, damit, wie von vielen bereits prophezeit wurde, die ganze Welt unseren heiligen katholischen Glauben annehme und die Worte unseres Erlösers in Erfüllung gehen: ‚Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten'."[4]

Aber es ist bezeichnend für die altspanischen Wurzeln dieser chiliastischen Sehnsucht, daß der spanische Messianismus den Verlust der vorübergehenden Episode der kaiserlichen Würde überdauerte und unter Philipp II. in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch recht kräftig war, wenn auch viele Chiliasten das Ende der Regierungszeit dieses Monarchen und den Untergang des spanischen Reiches düster vorausahnten. Der in Neu-Spanien tätige Franziskaner Jerónimo de Mendieta gibt noch um 1590 die Hoffnung nicht auf, daß alle Völker mit Hilfe des spanischen Königs bald bekehrt werden, damit das Ende der Welt eintreten und das eschatologische Reich Gottes vollendet werden möge. Zwei Briefe an die Ordensleitung beendet er mit dem vielsagenden Satz: „Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten deiner Kirche auf dem ganzen Erdkreis; und dein Reich komme und dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden."[5]

Was über den Ursprung des messianischen Bewußtseins der spanischen Monarchie gesagt wurde, gilt auch für das apokalyptische Bewußtsein, das die in Spanien tätigen Bettelorden, besonders die Franziskaner, bei ihrer Reform um 1500 erfaßte. Ein Breve von Papst Innozenz VIII. vom 4. Januar 1489 an Königin Isabella von Kastilien anläßlich der ersten Schritte der in ihrem Auftrag von Fray Juan de la Puebla unternommenen Reform der Franziskaner gibt uns hinreichend Auskunft über das apokalyptische Bewußtsein der Zeit unmittelbar vor der Eroberung Granadas: „Da nun die Ernte reichhaltig ist, während die Arbeiter wenige sind, hört jener evangelische Pater Familias noch nicht auf, Arbeiter in seine Ernte zu senden; und *in dieser fast elften Stunde der Welt* sendet er Arbeiter in seinen Weinberg, deren Tätigkeit er auch mit einem Denar pro Tag gleich wie die der ersten belohnt."[6] In das apokalyptische Bewußtsein der Franziskaner fließt jedoch nicht nur die altspanisch-jüdische Sehnsucht nach einem fünften Weltreich ein, sondern auch die eigene Ordenstradition, die von der Dreizeitenvision des Joachim von Fiore wesentlich geprägt war.

Das Zentrum der franziskanischen Reform war die von Fray Juan de Guadalupe reformierte Provinz von Extremadura. Das Zusammenfallen des Abschlusses der Reform dieser Provinz im Jahr 1519 mit der Landung des Cortés in Mexiko, der Erstdrucklegung des Hauptwerks Joachims von Fiore „Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti" in Venedig und der Wahl Karls I. von Spanien zum Kaiser Karl V. ist ein erstaunlicher historischer Zufall, der einer apologetischen Geschichtsschreibung a posteriori zwar als Kairos erscheinen mag, aber deren tatsächliche Relevanz für den Fortgang der Geschichte wir gewiß nicht überbewerten sollten. Wichtiger als diese vierfache Ereigniskonstellation scheint die

Tatsache zu sein, daß Extremadura, die Provinz, in der zwischen 1499 und 1519 das Reformwerk von Juan de Guadalupe stattfand, auch die Heimat des Eroberers von Mexiko war. Dies und die Tatsache, daß Cortés in Salamanca – neben Alcalá und Sigüenza ein geistiges Zentrum der durch den Regenten Kardinal Jiménez de Cisneros geförderten erasmistischen Reformtendenzen – studiert hatte, prädestinierten die Bettelorden, allen voran die Franziskaner aus Extremadura, die ersten Apostel Neu-Spaniens zu sein.

Cortés entwickelt tatsächlich eine spürbare Abneigung gegen die Prälaten- und Bischofskirche bei gleichzeitig unverhüllter Sympathie für die Reformbewegung der Bettelorden. In seinem vierten Briefbericht an Karl V. vom 15. Oktober 1524 bittet er den Kaiser, dieser möge viele Ordensleute von der Regel des heiligen Franziskus und von der des heiligen Dominikus nach Neu-Spanien senden, „und zwar solche, die für das Ziel der Bekehrung dieser Heiden recht feuereifrig sind". Anschließend nennt Cortés in aller Deutlichkeit die Gründe für seine Bevorzugung der Mendikanten:

„Denn wenn wir Bischöfe und andere Prälaten bekommen, dann werden diese sicherlich der zur Strafe für unsere Sünden heute von ihnen angenommenen Gewohnheit folgen, wonach sie über die Kirchengüter verfügen, das heißt, sie in Pomp und andern Lastern verschwenden, und Majorate für ihre Söhne oder Vettern errichten. Dabei wäre noch ein anderer großer Übelstand, denn auch die hiesigen Eingeborenen hatten zu ihrer Zeit ihre geistlichen, in ihren Gebräuchen und Zeremonien erfahrenen Personen, die in Ehrbarkeit und Keuschheit so eingezogen leben mußten, daß irgendeine davon bekanntgewordene Abweichung mit Todesstrafe belegt wurde. Wenn sie nun jetzt unsere kirchlichen Angelegenheiten und unseren Gottesdienst in den Händen jener Canonici und anderer Würdenträger sähen und erführen, daß diese die Diener Gottes wären, und sie alle jene Laster und Profanitäten sähen, die sie heutigen Tages wirklich in den Königreichen üben, so würden sie verleitet werden, unseren Glauben geringzuschätzen und ihn für ein Possenspiel zu halten. Dies würde von so schlimmem Einfluß sein, daß ich nicht glaube, es würde irgendeine Predigt dagegen helfen, die man ihnen halten könnte." [7]

Der weitere Verlauf der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte wird zeigen, daß Cortés mit seiner düsteren Ahnung über die negativen Auswirkungen des schlechten Beispiels des Klerus vielfach recht behalten sollte. Aber im Augenblick interessiert uns mehr die Tatsache, daß sich zwölf Franziskaner aus der Reformprovinz Extremadura unter Führung von Martín de Valencia bereits seit Mitte Mai in Neu-Spanien befanden, als Cortés diesen Brief schrieb, um noch mehr Bettelmönche zu fordern: Offenbar waren auch Karl V. und seine Berater unabhängig von Cortés der Meinung, daß man ein so gewaltiges Werk wie die Bekehrung der Einwohner Neu-Spaniens nur den reformierten Bettelorden anvertrauen konnte, also jenem Teil des spanischen Klerus, bei dem die „staatlich betriebene Reform" [8] am weitesten vorangekommen war.

Zwei Zeugnisse sollen abschließend das apokalyptische Bewußtsein dokumentieren, das die ersten zwölf Franziskaner nach Neu-Spanien mitbrachten: In einem Abschiedsschreiben des Ordensgenerals Francisco de los Angeles an die zwölf vom 30. Oktober 1523 finden wir abermals das Motiv von der *elften Stun-*

de: „Nun aber als der Tag der Welt sich bereits zur elften Stunde neigt, seid ihr vom Vater berufen worden, damit ihr in seinen Weinberg geht..."[9] Auch von Martín de Valencia, dem Anführer der zwölf und zwischen 1507 und 1516 eine der Säulen der reformierten Provinz von Extremadura, wird eine vielsagende Anekdote überliefert: Als er – noch in Spanien – an einem Adventstag das Morgengebet verrichtete und dabei über die Bekehrung der Heiden nachdachte, sollen ihm folgende Gedanken in den Sinn gekommen sein: „Wäre ich denn vielleicht nicht würdig, diese Bekehrung zu erleben, da wir uns schon am Abend und Ende unserer Tage sowie im letzten Zeitalter der Welt befinden?"[10]

Weiches Wachs

Angesichts der Vorgeschichte des Ordens mit seinen chiliastischen Kämpfen und der urfranziskanischen Sehnsucht nach einer „ecclesia spiritualis" ist es gewiß kein Zufall, daß die Franziskaner sich uns im 16. Jahrhundert als die chiliastischen Bannerträger in der Neuen Welt darbieten. Aber mit der Feststellung des apokalyptischen Bewußtseins, das sie nach Übersee antrieb, ist noch nichts gesagt über den wahren Charakter ihrer chiliastischen Hoffnung: Versuchten sie tatsächlich eine politisch-religiöse Utopie unabhängig von der Krone zu verwirklichen? Träumten sie wirklich von der Errichtung eines Tausendjährigen Reichs des Geistes auf Erden unter den Indios Neu-Spaniens? Oder war ihre Hoffnung eher bescheidener Art?

Das Psychogramm des franziskanischen Chiliasten aus dem 16. Jahrhundert ergibt einen durch und durch von der kirchlichen Orthodoxie domestizierten Chiliasmus, wie es bei einer – unter Aufsicht der Krone sowie des Franziskaners und Kardinals Cisneros – betriebenen Ordensreform nicht anders sein konnte: Sie behalten zwar die eschatologische Spannung der joachimitischen Dreizeitenlehre bei, aber so, daß man sich anscheinend bereits in der elften Stunde der Weltzeit befand und nach dem baldigen Abschluß des Bekehrungswerks nur dieses nahende Ende erwartet wurde, also keine weitere Geschichtsepoche, die die bestehende Kirche hier auf Erden beerben sollte, wie es noch während des 13. und 14. Jahrhunderts im radikalen Chiliasmus der sektenhaften Spiritualenkirche (Olivi-Anhänger) der Fall war. Das Beibehalten bloß formeller Inhalte der alten Dreizeitenlehre konnte daher mit der Zweizeitenlehre der orthodoxen kirchlichen Eschatologie problemlos in Einklang gebracht werden, war beiden doch die eschatologische Naherwartung nicht fremd.

In diesem Sinn prangerten die Franziskaner zwar das hiesige Unrecht prophetisch an, aber unterließen gleichzeitig jede sozialrevolutionäre Handlung gegen die staatlichen oder kirchlichen Rahmenbedingungen; so konzentrierten sie ihre Bemühungen auf den baldigen Abschluß des Bekehrungswerks, damit das er-

sehnte Ende der Welt eintreten und den Mühseligen und Beladenen im Himmel endlich vollkommene Gerechtigkeit zuteil werden möge. Innerhalb dieses Rahmens begegnen uns bei den Franziskanern jedoch weitere Elemente aus der joachimitischen Dreizeitenlehre:

Die Sehnsucht nach einer Gesellschaftsordnung unter dem Primat des Geistlichen, das heißt nach Umkehrung des in Spanien und im übrigen Europa verbreiteten säkularen Staatskirchentums oder der Unterwerfung der Religion unter den Primat des Politischen; die Abneigung gegen den Weltklerus und die Verwaltungsstrukturen seiner Prälaten- und Bischofskirche auf Kosten des von den Armen entrichteten Kirchenzehnten; ein Dualismus zur Analyse der politischen und kirchlichen Situation der Zeit, das heißt die manichäische Teilung der Zeitgenossen in eindeutige Befürworter oder Gegner ihres Konzepts, und schließlich – und damit zusammenhängend – die absolute Verherrlichung der Armut, der Demut und der Einfachheit, also der Tugenden des joachimitischen dritten Zeitalters des Geistes, und die absolute Verdammung der Begehrlichkeit und des Geizes, also der Habgier, die mit der Zeit zur Bestie des Antichristen und damit zu einer monokausalen Erklärung sowie einem – willkommenen – Entschuldigungsmechanismus für das Ausbleiben der erhofften Bekehrungserfolge hochstilisiert werden wird.

Damit ist aber schon angedeutet, welche Rolle die frommen Franziskaner in ihrer Auffassung der Weltgeschichte als eines chiliastischen Heilsdramas dem armen indianischen anderen zuweisen werden: das engelgleiche Geschlecht, das „genus angelicum" zu sein, das die Erde vor dem erwarteten Ende der Welt bewohnen sollte. Am deutlichsten kommt diese Denkweise bei Toribio de Benavente und seinem Schüler Jerónimo de Mendieta vor, den zwei wichtigsten Vertretern des franziskanischen Chiliasmus in Neu-Spanien. Einige Hinweise mögen hier genügen, um diese Denkweise zu dokumentieren:

Für Toribio de Benavente haben die Indios – anders als die Spanier – gar kein Hindernis, um den Himmel zu gewinnen, denn ihr Leben begnügt sich mit so wenig, „daß sie kaum etwas haben, womit sie sich kleiden oder ernähren sollen". Und er fährt in seiner Schilderung der einfachen Lebensart der Indios im Sinn der evangelischen Sorglosigkeit fort: „Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Strohmatte in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen... Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, daß sie einander beleidigen; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten... Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit... Ihre Behausungen sind sehr klein... Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen, sie essen und trinken ohne viel Lärm oder mit Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen und wollen darüber hinaus nichts mehr." Demgegenüber erscheinen die Spanier natürlich quasi als Vertreter einer dekadenten säkularen „Wohlstandsgesellschaft", die von den sie zersetzenden Viren der Bequemlichkeit und der Habgier angesteckt ist[11].

Für Mendieta sind die Indios wie kleine Hunde, die einem hungrigen Löwen, nämlich dem Spa-

nier, ausgeliefert sind: „und man weiß wohl, daß der Spanier die böse Absicht und die Kraft hat, mit allen Indios Neu-Spaniens fertig zu werden, wenn man sie nur in seinen Händen lassen würde"; der Indio hingegen „ist so phlegmatisch und sanftmütig, daß er nicht einmal daran denken könnte, einer Fliege etwas anzutun"; daher müsse man immer davon ausgehen, „daß der Spanier derjenige ist, der beleidigt, und der Indio derjenige, der die Kränkungen erleidet" [12]. Weiterhin sind die Indios für Mendieta nicht irgendwelche Menschen, „sondern Seelen so zart und weich wie weiches Wachs, um ihnen das Siegel jedweder Lehre, katholisch oder häretisch, sowie jedwede Sitten, gute oder schlechte, einzuprägen, die man ihnen beibringen möge" [13].

Um die Indios aber nun einerseits vor den Löwenkrallen des cholerischen und habgierigen Spaniers in Sicherheit zu bringen sowie ihnen andererseits die katholische Glaubens- und Sittenlehre einzuprägen, kennen die meisten Franziskaner nur eine Lösung: daß die Krone zwar für Ruhe und Ordnung in Neu-Spanien mit einer symbolischen militärischen Präsenz sorgen, aber ansonsten die Indios ihnen allein, den Franziskanern – und den anderen Bettelmönchen –, überlassen möge. Manche Forscher sehen darin die typische Sehnsucht der Franziskaner nach einem Tausendjährigen Reich auf Erden. Ich glaube allerdings, wie bereits angedeutet, daß die Franziskaner gemäß ihrem kirchlich domestizierten Chiliasmus ein viel bescheideneres Ziel verfolgten: Sie erwarteten zwar das Ende der Welt nach dem Abschluß der Bekehrung der neuentdeckten Völker, waren aber nach konkreten Erfahrungen mit dem Kolonialsystem zur Überzeugung gelangt, daß diese Bekehrung nur erfolgen konnte unter reduktionsähnlichen Bedingungen nach dem sogenannten „dualen System" – hier die indianische Res publica, dort die spanische – , also in einer vor Conquistadoren und Encomenderos geschützten Zone. Nicht viel anders war im Grund das Konzept der meisten Dominikaner und Jesuiten; und auch gegen letztere wurde aus bestimmten Kreisen der haltlose Vorwurf erhoben, sie würden einen von der Krone unabhängigen „Jesuitenstaat" errichten wollen. Mit Recht kann Mendieta seine Ordensbrüder gegen die diesbezüglich erhobenen Unterstellungen mit folgenden Worten verteidigen: „Wo ist es und worin besteht das franziskanische Reich, das in dieser schlechten Welt [Neu-Spanien] so oft erwähnt und behandelt wird? Mit welchen großen oder kleinen Städten haben wir uns erhoben? Welche Verschwörungen oder konspirative Handlungen haben wir angestellt?" [14]

Aber kehren wir von den europäischen Querelen zwischen Franziskanern und übrigen Spaniern zur Rolle des indianischen anderen zurück. Die Beschreibung in den hier zitierten Zeugnissen entspricht offenbar dem Umkehrungsschema, das uns schon im ersten Bericht des Kolumbus begegnete: Auf den armen anderen der indianischen Agrargesellschaft werden jene Tugenden eines Goldenen Zeitalters projiziert, die uns in der säkularisierten städtischen Lebensform des Abendlands nicht (mehr) gegeben zu sein scheinen. Ein Phänomen, das auch heute – und nicht nur unter religiösen Schwärmern – weit verbreitet ist. Allgemein wird dieser Sachverhalt in der Kulturgeschichte als „Mythos vom guten Wilden" bezeichnet. In Hinblick auf die Franziskaner könnten wir von einer

„Franziskanisierung des Indio" sprechen. Wie wir es auch immer nennen mögen: „Adaequatio rei ad desiderium", also Anpassung der Wirklichkeit an die Sehnsucht, ist die Erkenntnisstruktur des Chiliasten.

Diese Beurteilung des indianischen anderen im Licht eines advokatorischen positiven Vorurteils war auch nicht so selbstverständlich in einer Zeit, in der das negative Indiobild der aristotelischen Humanisten nach dem Denkmodell des Juan Ginés de Sepúlveda die öffentliche Meinung beherrschte. Freilich, die Franziskaner waren nicht bloß um des indianischen anderen willen advokatorisch, sondern durchaus auch in eigenem Interesse. Denn wenn die Indios doch nicht das weiche Wachs zur Modellierung des „genus angelicum" wären, von dem ihre chiliastische Sehnsucht träumte, dann wäre ihre Annahme, bereits im Zeitalter des Geistes und in der elften Stunde der Welt zu leben, ein frommer Selbstbetrug gewesen. Diesem doppelten Interesse verdanken wir dennoch einmalige Leistungen in der Kolonialgeschichte, wie zum Beispiel:

– Das Vorantreiben ethnographischer Studien in doppelter Absicht: einerseits zwar, um nach der gründlichen Beseitigung des verborgenen indianischen „Götzendienstes" und des keimenden Synkretismus durch eine bessere Kenntnis ihrer alten Religionen eine tiefere Katechisierung zu ermöglichen; andererseits aber, um die großen Leistungen einer unterworfenen und – ansonsten allgemein – verachteten Kultur zu rehabilitieren. Diese Rehabilitierungstendenz ging so weit, daß die Franziskaner das Erwählungsbewußtsein der spanischen Nation auf die indianische übertrugen, die ihnen nun eher als die eigenen Landsleute das auserwählte Volk des 16. Jahrhunderts zum Wohl von Menschheit und Kirche zu sein schien.

– Die Gründung von Kollegien zur Heranbildung einer indianischen Geistlichkeit, um durch sie die Verwurzelung der neuen Religion in der autochthonen Bevölkerung zu erleichtern. Diese Kollegien waren zwar Orte, wo eine erstaunliche gegenseitige Kulturvermittlung stattfand, ohne die etwa das eindrucksvolle ethnographische Werk des Bernardino de Sahagún nicht zustande gekommen wäre; die eigentliche Aufgabe aber, eine geistliche indianische Führung heranzubilden, vermochten sie bedauerlicherweise nicht zu erfüllen.

– Eine prophetische Anklage im Namen des christlichen Gewissens gegen die Unterdrückung des Indio durch die weißen Landsleute, frei von jeder ethnischen Stammesmoral. Der Tenor dieser prophetischen Anklage, die letztlich dazu führte, manch größeres Übel zu verhüten, war ein doppelter: Zum einen wurden die Chiliasten unter den Bettelmönchen nicht müde zu verkünden, daß wir alle, Europäer und Indios, gleichermaßen von Adam abstammen; zum anderen waren sie leidenschaftlich davon überzeugt, daß man nicht zwei Herren, nämlich Gott und dem Mammon, dienen könne und daß das Leben und die Seele eines Indio höher einzuschätzen seien als alles Gold und Silber, Aussagen, die uns bei Las Casas auch begegnen werden und den gemeinsamen Nenner zwischen seinem vernünf-

tigen Glauben „mit apokalyptischem Stachel" und der chiliastischen Sehnsucht der Franziskaner bilden.

Sicht der Besiegten?

Doch bevor wir auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem einmaligen Dominikaner und den franziskanischen Chiliasten zu sprechen kommen, wäre es sinnvoll, der Frage nachzugehen, wie die Franziskaner in den uns überlieferten indianischen Zeugnissen gesehen werden. Ist die in ihnen vorkommende Sicht wesentlich anders als das von den Franziskanern selbst verbreitete Bild, die leidenschaftlichsten und fast einzigen „Beschützer" der Indios in Neu-Spanien zu sein? Eine schwierige Frage, die nur mit Vorbehalt beantwortet werden kann, sind doch die meisten indianischen Zeugnisse, die uns erreichen konnten, entweder von Franziskanern selbst oder von Schülern aus den von ihnen gegründeten Kollegien aufgezeichnet worden. Dies läßt in der Tat den berechtigten Zweifel aufkommen, ob solche Zeugnisse wirklich als „Sicht der Besiegten" bezeichnet werden dürfen. Dies vorausgeschickt, fällt als erstes auf, daß die Indios zwischen den franziskanischen „teopixqui" (Gottesmännern) und den anderen Christen durchaus unterscheiden konnten.

Mendieta hat uns eine eingehende Beschreibung des Eindrucks überliefert, den die ersten zwölf Franziskaner, schon als sie erstmals nach Mexiko-Tenochtitlan unterwegs waren, auf die mit den Spaniern verbündeten Indios von Tlaxcala hinterließen:

„Die Indios liefen hinter ihnen her (wie die Kinder eines Dorfes hinter den Fremden herzulaufen pflegen) und dabei staunten sie sehr, daß diese [die Franziskaner] so schäbig angezogen und so verschieden waren von den ihren Stolz ganz offensichtlich zur Schau stellenden spanischen Soldaten. Und sie fragten einander: ‚Was für Menschen sind diese Armseligen? Was für ein Kleid haben sie an? Diese sind nicht wie die anderen Christen aus Kastilien.' Und sie wiederholten mehrmals ein indianisches Wort: ‚Motolinía, motolinía'. Und einer von den Patres, der Toribio de Benavente hieß, fragte einen Spanier, was dieses Wort, das sie so oft wiederholten, zu bedeuten hatte. Der Spanier antwortete: ‚Pater, motolinía bedeutet Arme oder Armselige.' Daraufhin erwiderte Fray Toribio: ‚Das wird von nun an mein Name für den Rest meines Lebens sein.' Und aus diesem Grund nannte er sich und unterschrieb er von nun an Fray Toribio Motolinía." [15]

Mendieta, Benaventes bester Schüler, gibt den Sachverhalt im Stil der franziskanischen Heiligenlegenden wieder. Seine Erzählung will offenbar eher die Bescheidenheit seines Lehrers als die Sicht der Indios dokumentieren.

Weniger hagiographisch klingt jedoch eine Beschreibung derselben Begebenheit durch den Mestizen Diego Muñoz Camargo. Als die vornehmeren Indios von Tlaxcala die Gebetsart der Franziskaner und ihre zurückgezogene Lebensart beobachteten, sollen sie folgendes Urteil darüber abgegeben haben:

„Diese Armen müssen krank oder wahnsinnig sein; laßt die Armseligen schreien; ihr Wahn hat sie gepackt; laßt sie in Ruhe, damit sie ihre Krankheit heilen mögen, so gut sie können; tut ihnen nichts Böses an, denn schließlich und endlich werden sie und die anderen an der Krankheit ihres Wahns

sterben; und fragt euch, ob ihr beobachtet habt, wie diese mittags, um Mitternacht und zur vierten Stunde – wenn alle anderen sich erfreuen – schreien und weinen. Zweifellos ist die Krankheit, die sie haben müssen, eine sehr schwere; denn sie sind von allen Sinnen verlassene Männer, suchen sie doch weder Vergnügen noch Freude, sondern nur Traurigkeit und Einsamkeit." [16]

Diese „Fremdheit" der von den Franziskanern praktizierten Religion und Lebensart bei den bessergestellten Schichten wird schließlich ausschlaggebend dafür sein, daß Don Carlos Ometochtzin, der Hauptkazike von Tezcoco – nach der in den franziskanischen Kollegien erlebten Akkulturation – gegen den offenkundigen Versuch der Franziskaner, aus den Indios das ersehnte „genus angelicum" zu modellieren, mit folgenden Worten revoltiert:

„Es ist nicht ratsam, daß wir uns an das halten, was die Patres predigen, denn sie betreiben nur ihren Beruf, sie legen deshalb besonderen Wert darauf, daß sie keine Frauen haben und die Dinge dieser Welt sowie die Frauen geringschätzen; die Patres mögen dies praktizieren, was sie predigen, und glücklich damit werden, denn das ist ihr Beruf, aber nicht der unsere... Brüder, was schadet denn die Frau oder der Wein den Männern? Haben die Christen vielleicht nicht viele Frauen und betrinken sie sich nicht, ohne daß die Patres sie daran zu hindern vermögen? Was ist das also, wozu uns die Patres zwingen wollen? Unser Beruf und unsere Gesetze bestehen nicht darin, andere daran zu hindern, daß sie tun, was immer sie mögen... Flüchten wir vor den Patres und tun wir das, was unsere Vorfahren auch taten, ohne daß jemand uns daran zu hindern versuche. Zur Zeit unserer Vorfahren saß der Pöbel nicht auf Strohmatten und auf Sitzen, die den Menschen vornehmeren Geschlechts reserviert waren. Jetzt hingegen tut und sagt ein jeder, was er will. Niemand dürfte hier sein, der uns daran hindern würde, das zu tun, was wir tun wollen, oder uns vorschreiben möge, was wir zu tun hätten; wir sollten vielmehr essen und trinken, wie wir es zu tun pflegten, sind wir doch Herren [dieses Landes]." [17]

Darin klingt natürlich eine legitime Kritik an der strengen christlichen Sittenlehre der Franziskaner durch. Aber hören wir nicht daraus auch die Trauer eines ehemals Herrschenden unter den Besiegten über die Umstrukturierung der indianischen Gesellschaften, die der egalitäre Monotheismus der Mendikanten auslöste? Don Carlos bezahlte 1539 sein Aufbegehren mit dem Ketzertod auf dem Scheiterhaufen nach einem beschämenden Prozeß, in dessen Verlauf die Franziskaner auch nicht davor zurückscheuten, den eigenen Sohn gegen den Vater aussagen zu lassen. Notorische Chiliasten und Freunde der Indios wie Juan de Zumárraga, der erste Bischof von Mexiko, Alonso de Molina, Autor einer Grammatik und eines Katechismus auf Náhuatl, und Bernardino de Sahagún, Spiritus rector der größten ethnographischen Sammlung der europäischen Kolonialgeschichte, waren als Richter und Interpreten am Prozeß beteiligt. Das Ende des „Kritikers" auf dem Scheiterhaufen verbietet uns heute eine Bagatellisierung des darin zum Ausdruck kommenden Sachverhalts.

Alles in allem ergeben die indianischen Zeugnisse jedoch eine erstaunliche Konvergenz zwischen den franziskanischen Idealen und den Sehnsüchten der unteren indianischen Volksschichten, so daß die Minderbrüder mit Abstand zu den von den Indios meistgeliebten Glaubensaposteln avancierten. Zahlreiche Briefe, in denen die Indios gegen den Ablösungsprozeß der Franziskaner durch den Weltklerus in ihren Siedlungen während der Konsolidierung der kirchlichen

Verwaltungsstrukturen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts protestieren, bezeugen letztlich die allgemeine Beliebtheit der strengen, aber liebevollen Patres bei ihren indianischen „Kindern".

Die Habgier als Grund allen Übels

Die apokalyptische Abscheu gegen die Habgier rief nicht nur eine beispielhafte prophetische Anklage der kolonialen Unterdrückung der Indios hervor, sondern verleitete auch die Schwärmerischsten unter den franziskanischen Chiliasten dazu, in der verhaßten Habgier der Spanier eine monokausale Erklärung – ja quasi einen willkommenen Entschuldigungsmechanismus – für das Ausbleiben der Bekehrungserfolge mit der entsprechenden Verzögerung der erwarteten Parusie zu sehen: die Habgier als Grund allen Übels, wie es schon bei Paulus heißt. Fast resignierend angesichts der angeblichen Allmacht der Habgier schildert uns Mendieta anhand des – uns schon bekannten – Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg den Zustand der indianischen Kirche Ende des 16. Jahrhunderts. Der Text ist ein Musterbeispiel für die „adaequatio rei ad desiderium" und den manichäischen Dualismus, die der chiliastischen Sehnsucht nach dem ganz anderen eigen sind.

Gott hat mit Hilfe seiner franziskanischen Arbeiter, die er in der „elften Stunde" der Welt nach Neu-Spanien sandte, in kurzer Zeit die indianische Kirche zu seinem neuen Weinstock und auserwählten Weinberg heranwachsen lassen: „Und da derselbe Herr und Gott der Anführer und Leiter ist, der seinem Werk und der Bebauung dieses Weinbergs vorangeht, ließ er ihn in aller Tugend und Stärke wurzeln, so daß er in Kürze das ganze Land besetzte, ... dadurch, daß sich mit bewundernswerter Inbrunst unendlich viel Volk zum Glauben bekehrte, so daß die Arbeiter im Weinberg gar nicht nachkommen konnten bei der Menge der Früchte, die er hervorbrachte." Aber dieses goldene Zeitalter der indianischen Kirche ging zu Ende, als mit der Öffnung eines Türchens in dieser Einfriedung anläßlich der Ankunft eines Visitators zur Erhöhung der Tribute und zur Eintreibung von Geld und immer mehr Geld „auf einen Schlag das wilde Schwein und die wilde Bestie der Habgier in den Weinberg eindrangen. Daraufhin schwanden ... nicht nur die Früchte des Christentums und die Weinreben des weltlichen Erfolgs nahezu vollständig, vielmehr sind auch die Weinstöcke selbst ... bereits krank, vertrocknet und wurmstichig, unfruchtbar und nutzlos". Alle Übel der indianischen Kirche um 1600 kommen also davon her, „daß man der wilden Bestie der Habgier Eintritt verschaffte, die den Weinberg verwüstet und zerstört hat". Was einst der auserwählte Weinberg Gottes war, das neue Israel, ist nun von der schlimmsten und wildesten Bestie der Habgier nicht nur vernichtet, sondern „auf den letzten Platz zurückgeworfen" worden[18].

Der Visitator, der die Bestie der Habgier in den Weinberg einschleuste und damit nach Ansicht Mendietas den Niedergang der indianischen Kirche einleitete, war Jerónimo de Valderrama, der 1564 nach Neu-Spanien kam, um im Auftrag der Krone die Tribute zu erhöhen sowie den Kirchenzehnten bei den Indios einzuführen. Dies hatte auch eine Umstrukturierung der Kirche Neu-Spaniens nach dem europäischen Pfarreimuster entsprechend den Richtlinien des Konzils von Trient zur Folge: Die Verwaltungsstrukturen des Diözesanklerus wurden auf die

Indiosiedlungen ausgeweitet und die Franziskaner an die missionarischen Grenzzonen der jungen Kirche verdrängt. Nach Neu-Spanien kam nun eine neue Generation von Geistlichen, die – ähnlich wie im damaligen Europa – in der religiösen Betreuuung der getauften Herde eine einträgliche Einnahmequelle sah. Nicht nur Angehörige des Diözesanklerus, sondern auch zahlreiche Bettelmönche ließen sich zu einer solchen Haltung verführen. Darin sah Mendieta ein verhängnisvolles Abrücken von dem guten Missionskonzept Cortés und Karls V., die anfangs voll auf die Bettelmönche, und besonders auf die Franziskaner, setzten und ihnen die Indios zur Verwirklichung ihrer Sehnsucht weitgehend überließen.

Aber war das indianische Christentum Neu-Spaniens um 1600 wirklich so schlecht, wie Mendieta zu verstehen gibt, oder spricht vielmehr daraus die enttäuschte Sehnsucht des Chiliasten, weil die Indios, die einem „genus angelicum" hätten gleichen sollen, schließlich aus demselben menschlichen Holz geschnitzt waren wie die dekadenten Europäer und den „Segnungen" des Fortschritts mit dem unaufhaltsamen Mestizierungs-, Verstädterungs- und Säkularisierungsprozeß auch nicht ganz abgeneigt waren? Die Bestie der Habgier kann auch nicht für das Scheitern der erträumten indianischen Kirche allein verantwortlich gemacht werden. Mendieta vergißt schließlich einen entscheidenden Faktor zu nennen: Das Scheitern der Kollegien von Tlatelolco und Tlaxcala, in denen Kinder von indianischen Vornehmen auf die Übernahme von Leitungsfunktionen in der Kirche vorbereitet werden sollten, war nicht zuletzt auch eine Folge der großen antiindigenistischen Reaktion unter den Franziskanern um 1570, als sie sahen, daß die vornehmeren Indios gar nicht die Absicht hatten, „weiches Wachs" in ihren Händen zu sein.

Der Prozeß gegen Don Carlos, den Hauptkaziken von Tezcoco, hat schon angedeutet, daß die Franziskaner auch nicht zimperlich waren, wenn es darum ging, Widerstand gegen ihr Missionskonzept auszuschalten. In der Alten wie in der Neuen Welt bedienten sich die Glaubensapostel mit Unterstützung des Staates vielfach konstantinischer Methoden, die die berechtigte Frage nahelegen, ob die „Habgier nach bekehrten Seelen" das Ethos der Menschenwürde letztlich nicht genauso entstellen kann wie die Habgier nach Gold und Silber. Eben dies ist der Punkt, an dem sich der vernünftige „Glaube mit apokalyptischem Stachel" eines Bartolomé de Las Casas und die chiliastische „Sehnsucht nach dem ganz anderen" vieler Franziskaner Neu-Spaniens unterscheiden. Von Las Casas wissen wir, daß er nach seiner Bekehrung unbeirrbar an dem Grundsatz der „alleinigen Art der Berufung" festhielt:

„Einzige, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion war die von der göttlichen Vorsehung bestimmte, das heißt: Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sachtes Heranführen und Ermahnen des Willens. Und sie soll allen Menschen auf der Welt gemein sein ohne Rücksicht auf Sekten, Irrtümer oder verdorbene Sitten." [19]

Von dieser – mittels nüchternen Studiums der Schrift sowie des theologisch-philosophischen Forschungsertrags (fides quaerens intellectum!) gewonnenen –

Erkenntnis getragen, hat Las Casas seine Zeitgenossen hartnäckig gefragt, was denn die Frohe Botschaft mit den Verstümmelungen, Sklavereien, Massakern, Feuersbrünsten, Städteverwüstungen und den bekannten Übeln allen Krieges zu tun habe. Auf dem Altar der Habgier, die auch für Las Casas der Grund allen Übels war, sah er seine Landsleute durch die Eroberungskriege in einem einzigen Jahr noch mehr Menschen opfern, als alle Indios der Neuen Welt ihren Göttern in hundert Jahren dargebracht hatten. Und nicht nur bei der politischen Eroberung, sondern auch bei der monotheistischen Bekämpfung des Götzendienstes schloß er jede Gewalt aus.

Anders das Konzept von Benavente und Mendieta. Sie teilen zwar nicht ganz die Argumente des Doktors Sepúlveda, um die Eroberungskriege zu legitimieren. Mit ihren ethnographischen Studien wehren sie sich vielmehr gegen den aristotelischen Humanismus ihrer Zeit, der die Menschen in zivilisierte Europäer und barbarische Indios teilte. Aber angesichts der „elften Stunde" der Welt, die nach ihrer chiliastischen Geschichtsschau bereits geschlagen hatte, ist ihnen schließlich fast jedes Mittel recht, das die Bekehrungsarbeit vorantreiben und das ersehnte Ende der Welt beschleunigen kann.

Als Karl V. aufgrund der von Las Casas wachgerufenen „Gewissensbisse" angeblich daran gedacht haben soll, sich aus der Neuen Welt zurückzuziehen, erhielt er Anfang 1555 einen Brief von Toribio de Benavente, der die Glaubwürdigkeit der Thesen von Bartolomé de Las Casas mit Argumenten ad personam zu entkräften und die unabdingbare Notwendigkeit der Fortsetzung des Eroberungs- und Bekehrungswerks eschatologisch zu begründen versucht. Las Casas wird hier als falscher Prophet vorgeführt, da er behauptet, daß kein Eroberungskrieg gegen die Indios gerecht sei, wo doch der Herr selbst gesagt habe, das Evangelium müsse auf der ganzen Welt verkündigt werden, bevor das Ende der Welt eintreten werde. Da nun Karl V. Haupt und Führer des vom Propheten Daniel angekündigten fünften Reichs sei, müsse er alles daransetzen, damit sich dieses Reich auf der ganzen Erde ausbreite: „Da Eure Majestät sich also von Amts wegen beeilen sollte, damit das heilige Evangelium in all diesen Ländern verkündigt wird, mögen diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, es notgedrungen tun."[20]

Mendieta ist zwar gemäßigter im Ton, sagt aber auch unmißverständlich, daß „in diesen Zeiten, die dem Ende der Welt nahe sind", dem spanischen König die verantwortungsvolle Aufgabe obliegt, die politischen Rahmenbedingungen mit allen Mitteln so zu gestalten, daß die Glaubensapostel auf den Abschluß des Bekehrungswerks in Ruhe hinarbeiten können. Diese sollen dann die Indios nötigen, damit sie in die Hürde Christi eintreten, wenn auch „nicht mit Gewalt, und ohne sie an den Haaren unter groben Mißhandlungen (wie einige dies tun, was einem Skandal gleichkommt und dazu führen wird, sie völlig zu verlieren) hereinzuzerren, sondern indem man sie mit der Autorität und Macht der Väter

führt, die in der Lage sind, bei allem Übel und Schädlichen ihren Kindern gegenüber handgreiflich zu werden und sie zum Guten und Nützlichen zu ermutigen, zumal in allem, wozu sie verpflichtet sind und was zu ihrem Heil förderlich ist."[21]

So liefen die zwei abendländischen „Sehnsüchte nach dem ganz anderen", für die die Tat des Kolumbus reale Möglichkeiten der Verwirklichung zu eröffnen schien, im Grund auf dieselbe Denkform hinaus: Die irdische Habgier nach Gold und Silber genauso wie die chiliastische Habgier nach bekehrten Seelen opferten die Gegenwart der Zukunft, die konkreten anderen ihren chiliastischen Sehnsüchten, so daß am Ende alle gleichermaßen dachten, *der Zweck könne die Mittel heiligen.* Darin besteht – noch heute? – die „chiliastische Versuchung".

ANMERKUNGEN

[1] Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, hrsg. v. M. Delgado (Düsseldorf 1991) 46–48.

[2] Vgl. bes. M. Bataillon, Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI (Mexiko 1986); auch G. Baudot, Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569) (Madrid 1983); J. Leddy Phelan, El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo (Mexiko 1972).

[3] Américo Castro, Mesianismo, espiritualismo y actitud personal, in: ders., Aspectos del vivir hispánico (Madrid 1970) 21f., 23, 24, 36, 42.

[4] Zit. nach Bataillon (s. Anm. 2) 227.

[5] Códice Mendieta: Documentos franciscanos. Siglos XVI y XVII, Bd. 2 (Mexiko 1971) 101; auch: Cartas de religiosos de Nueva España. 1539–1594, hrsg. v. J. García Icazbalceta: Nueva colección de documentos para la historia de México, Bd. 1 (Mexiko 1886) 149.

[6] Zit. n. M. Andres Martín, Evangelismo, humanismo, reforma y observancias en España (1450–1525), in: Missionalia Hispanica 23 (1966) 24.

[7] Hernán Cortés, Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Kaiser Karl V. hrsg. v. C. Litterscheid (Frankfurt 1980) 303ff.

[8] H. Pietschmann, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas (Münster 1980) 42ff.

[9] Jerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, 2 Bde., hrsg. v. F. Solano y Pérez-Lila, Bd. 1 (Madrid 1973) 125.

[10] Toribio de Benavente [Motolinía], Historia de los indios de la Nueva España, hrsg. v. C. Esteva (Madrid 1985) 201.

[11] Ebd. 124ff.

[12] Cartas de religiosos (s. Anm. 5) 43f.

[13] Mendieta (s. Anm. 9) Bd. 1, 19.

[14] Cartas de religiosos (s. Anm. 5) 13.

[15] Mendieta (s. Anm. 9) Bd. 1, 129.

[16] Zit. n. M. León-Portilla, Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI, in: Estudios de cultura náhuatl (Mexiko) 17 (1984) 278.

[17] Ebd. 295.

[18] Delgado (s. Anm. 1) 230ff.

[19] Ebd. 114.

[20] Toribio de Benavente [Motolinía], Carta al emperador Carlos V. (enero 2 de 1555), in: ders., Historia (s. Anm. 10) 311, 310 und 312.

[21] Delgado (s. Anm. 1) 113f.

Bernhard Irrgang

Künstliche Intelligenz und Expertensysteme

Das Thema künstliche Intelligenz (KI) wurde in den letzten Jahren zumindest in der Bundesrepublik Deutschland überwiegend kontrovers diskutiert[1]. Gegenwärtig hingegen ist zunehmend ein Trend zur Akzeptanz der neuen Technik zu konstatieren, wohl nicht zuletzt aufgrund des rasanten Aufstiegs des PCs am Arbeitsplatz wie in den privaten Haushalten[2]. Dennoch gibt es Fragen der Computerisierung der Arbeits- und Lebenswelt, die nicht so einfach ad acta gelegt werden sollten. Dafür lassen sich gesellschaftliche und technische Gründe anführen. Denn beispielsweise können Softwarefehler zum Zusammenbruch von Telefonnetzen oder etwa der Flugüberwachung führen. Nicht ganz unberechtigte Ängste bleiben zumindest in einigen Anwendungsbereichen der künstlichen Intelligenz bestehen. Sie erwachsen einer Abhängigkeit von Systemen, die man nicht versteht, von denen aber zunehmend das Funktionieren gesellschaftlicher Abläufe geprägt ist. Darüber hinaus schafft die Vernetzung der Computer Gefährdungen für den einzelnen und die Gesellschaft, nicht nur im militärischen Bereich und an der Börse. Auch könnte sich der grundsätzliche Widerspruch zwischen einer offenen Informationsgesellschaft und dem Datenschutz durch eine forcierte Entwicklung der künstlichen Intelligenz noch ausweiten[3].

Trotz einiger Bedenken werden immer neue Expertensysteme zur Lösung komplexer Probleme in Industrie und Handel, im militärischen und medizinischen Bereich angeboten. Viele Projekte sind oder waren spekulativ und ihre Realisierungschancen damit beschränkt. Nachdem heute die Programmziele durch die Entwickler zunehmend bescheidener formuliert werden, sind nun die Verwirklichungsmöglichkeiten größer, auch wenn es noch kaum Verwender von Expertensystemen gibt, die nicht zugleich ihre Programmierer sind. Insgesamt sind die Realisierungsmöglichkeiten der künstlichen Intelligenz noch eher begrenzt. Dies reizt zu Spekulationen und bietet einen willkommenen Anlaß für neue Mythologien. Aber nicht die überzogenen und falschen Erwartungen oder Befürchtungen sind das eigentliche Problem in der Frage nach Spekulation und Realisation hinsichtlich der künstlichen Intelligenz. Dieses liegt vielmehr in der ethischen Frage beschlossen, ob jede technische Spekulation im Bereich der Expertensysteme realisiert werden sollte oder nicht.

Der künstlichen Intelligenz als Teildisziplin der Informatik oder als Teilprojekt der Cognitive Science[4] geht es um die Modellierung kognitiver Leistungen[5]. Ziel ist die Nachahmung verschiedener menschlicher Fertigkeiten wie Wahrneh-

mung, Fortbewegung, Bildverstehen und Problemlösung. Insbesondere bezeichnet man mit künstlicher Intelligenz die Fähigkeiten einer vom Menschen gemachten Maschine, menschliche Methoden der deduktiven (schlußfolgernden) und induktiven (auf Erfahrung beruhenden) Beschaffung und Anwendung von Wissen und Gedankenführung nachzuahmen.

Expertensysteme sind ein wichtiges Teilgebiet der künstlichen Intelligenz. Hier dient ein regelbasiertes Programmierprinzip der zielgerichteten Strukturierung von Wissen. Ziel ist die automatische und routinierte Problemlösung. Expertensysteme können nicht selbständig agieren oder reagieren. Ihr Vorteil besteht vielmehr darin, daß sie mit Unsicherheiten oder Widersprüchen umgehen können. Als Einsatzgebiet kommt daher die Diagnose, die Expertise und die Beratung in Problemsituationen in Frage. Ferner eröffnen sie Zugänge zu Daten, selektieren sie, entwickeln Konfigurationen von Wissen, planen und leisten Hilfen bei der Strukturierung von Information. Auch für den Unterricht und zur Entscheidungsunterstützung sind derartige Systeme einzusetzen. Branchen mit Interesse für Expertensysteme sind das Militär, die Medizin, die Offshore-Ölbohrung, die chemische Industrie, der Maschinenbau und die Banken.

Expertensysteme sind überall dort sinnvoll, wo routinisierte Arbeitsabläufe gesteuert werden müssen. Auch bei der Fehleranalyse sind sie vielfach anwendbar. Gerade in Produktion und Entwicklung, aber auch in der computergesteuerten Auftragsabwicklung können Expertensysteme herangezogen werden. Sie lassen sich als Speerspitze einer Informatisierung der Arbeitswelt verstehen. Hier versprechen sich die meisten ihrer Befürworter eine Flexibilisierung der Produktion wie der Arbeitszeit. Vor übertriebenen Hoffnungen wie Befürchtungen sei allerdings gewarnt. Im Augenblick ist die Zahl der wirklich anwendungsreifen Systeme wie ihre kommerzielle Bedeutung gering.

Der Vorteil der Expertensysteme liegt in ihrem im Vergleich zum Menschen schnelleren Umgang mit Wissen. Probleme könnten durch die Standardisierung von Kommunikation entstehen. In Banken sollen sie automatisierte Expertisen im Abwickeln von Bankgeschäften erstellen, sich auf Fehlersuche begeben und situationsunabhängige Bewertungen von Fakten und eine problemorientierte Beschaffung von Informationen erzielen. Hier sollen vor allem Routinearbeiten ersetzt werden. Auch die automatisierte Produktion – die Fabrik ohne Arbeiter – kann ohne Expertensysteme nicht auskommen. Die wichtigsten Anwendungsbereiche liegen bislang aber im militärischen Bereich und in der Medizin.

Medizinische Expertensysteme

In der Medizin sollen Expertensysteme das Beratungsgespräch zumindest in einigen Teilbereichen ersetzen. Die hier anfallenden Daten könnten mit den moder-

nen Methoden zuverlässiger verarbeitet und zu komplexerer Information vernetzt werden. Zudem lassen sich medizinische Expertensysteme zur Fehlerkontrolle und zur Grundlagenforschung in unstrukturierten Problembereichen heranziehen. Die Entwicklung medizinischer Expertensysteme befindet sich zwar noch im Anfangsstadium, so daß eine umfassende Folgenabschätzung derzeit nicht möglich ist. Dennoch lassen sich gewisse Entwicklungstendenzen bereits aus den vorliegenden Programmen gewinnen.

Einige von ihnen seien hier genannt: Mycin diente in den frühen 70er Jahren zur Diagnose- und Therapieunterstützung bei Infektionskrankheiten. Weizenbaums natürlichsprachliches Dialogsystem Eliza sollte Hilfestellungen bei der psychologischen Beratung leisten. Medicil kann bei der Diagnose der Ursachen von Bauchschmerz eingesetzt werden. Dieses Programm vergleicht die eingegebenen Daten mit den Informationen von über 6000 Patienten hinsichtlich der möglichen Ursachen von Bauchschmerzen. Help in Gießen schließlich ist ein Konsultationssystem für die Intensivmedizin. Hier wird den nachfragenden Ärzten aktuelles medizinisches Wissen schneller zur Verfügung gestellt. Hier wird also der Arzt und nicht der Patient durch das System beraten.

Expertensysteme sollen so die medizinische Wissensexplosion zu bewältigen helfen und damit zur Kostendämpfung im Gesundheitswesen, das heißt zur Rationalität und Wirtschaftlichkeit des medizinischen Versorgungssystems beitragen. Ihr Einsatz setzt eine EDV-Ausstattung und einen Computer zur Datenerfassung voraus. Für die Arztpraxis sind derartige Systeme noch zu teuer und daher eher für das Krankenhausinformationsnetz geeignet. Zu ihren Vorteilen zählt die Meßwertverarbeitung. Daher erscheint ihre Verwendung besonders empfehlenswert in Diagnosezentren und im Informationsverarbeitungssystem der medizinischen Forschung. Auch zur Standardisierung und Objektivierung ärztlicher Leistungen können Expertensysteme beitragen.

Medizinische Expertensysteme können komplexes Wissen als Basis für ärztliche Entscheidungen bereitstellen. Eine schnellere Therapieentscheidung und Arzneimittelverordnung scheint damit erreichbar zu werden. Durch besseren Datenaustausch wäre es zudem möglich, Doppeluntersuchungen zu vermeiden. Vorläufig beschränkt sich ihr Einsatz aber auf begrenzte und spezifische Diagnosebereiche. Doch bereits bei den ersten Anwendungsfällen zeigt sich, daß der maschinenerarbeitete Vorschlag eine erhebliche Vorentscheidung bedeutet, die gerade bei unerfahrenen Ärzten zur Delegierung von Verantwortung an das System führen kann. Die Expertensysteme müßten daher so programmiert werden, daß eine bloße Übernahme von Therapieplänen unmöglich wird. Hier wird eine besondere Ausbildung von Ärzten im Umgang mit Expertensystemen erforderlich sein.

Durch die Entlastung von routinemäßigen Arbeiten wird der Arzt voraussichtlich mehr Zeit für Patienten oder für andere Aufgaben haben. Probleme

könnten dort entstehen, wo durch Expertensysteme der Arzt verdrängt wird. Außerdem besteht die Gefahr der Entpersönlichung und Enthumanisierung des Verhältnisses von Arzt und Patient, die allerdings bei einem reflektierten Umgang beider Betroffenengruppen mit den Systemen als nicht besonders groß anzusehen sein dürfte. Der Patient hat aus ethischer Perspektive zudem Anspruch auf einen umfassenden Datenschutz. Allerdings ist es für die Erstellung der Diagnose durch ein Expertensystem nicht erforderlich, personenbezogene Daten zu verarbeiten. Ebenfalls nicht wünschenswert wäre eine Entwicklung, die Patienten mit Hilfe von Expertensystemen zur Selbstdiagnose verleitet.

Aufgrund der Fehlermöglichkeit der Expertensysteme hat der Arzt die Verpflichtung zur Überprüfung der Ergebnisse und Vorschläge der Maschine. Dies kostet nun wiederum Zeit und kompensiert einen Teil der Zeitersparnis durch das System. Dies muß in Kauf genommen oder auf das System verzichtet werden, denn eine kritiklose Übernahme des von Maschinen erarbeiteten Wissens ist mit dem ärztlichen Ethos so lange nicht vereinbar, wie derartige Vorschläge fehlerhaft sein können. Eine weitere potentielle Gefahr ist die drohende Enthumanisierung infolge der Rationalisierung der Versorgungsabläufe und der Standardisierung und Objektivierung von Kommunikation. Bereits bestehende Tendenzen der Apparatemedizin könnten verstärkt werden.

Expertensysteme im militärischen Bereich

Im Golfkrieg wurde es jedem offensichtlich und unweigerlich klar. Ohne Expertensysteme ist auch ein konventioneller Luftkrieg nicht zu führen. Und diese Systeme – oder das sie bedienende Personal – machen bisweilen Fehler. So wurde ein iranischer Jumbo schon vor dem Golfkrieg von einem amerikanischen Zerstörer irrtümlich für einen angreifenden Jagdbomber gehalten und abgeschossen.

Von Anfang an war die KI-Grundlagenforschung in den USA massiv vom Militär gefördert worden. KI wurde eingeführt, weil Menschen der Geschwindigkeit und den Problemen der modernen Luftkriegsführung nicht gewachsen waren. Joseph Weizenbaum meint sogar, daß in einer anderen historischen Situation dies möglicherweise ein Anreiz gewesen wäre, die Aufgabe zu modifizieren, vielleicht auf diese Waffengattung sogar ganz zu verzichten[6]. Aber der Computer sei nun einmal eingeführt worden. Damit habe man neue, kaum mehr verantwortbare Abhängigkeiten geschaffen[7].

Das Verteidigungsministerium hat in der Entwicklung der Mikroelektronik von Anfang an in den USA die zentrale Rolle gespielt, zunächst insbesondere bei der Entwicklung von Raketen[8]. Allerdings sind wohl mittlerweile fast alle modernen Waffensysteme und nicht nur SDI nicht möglich ohne die intelligenten Rechner, die ein einprogrammiertes Ziel haargenau für diverse Geschosse anzu-

steuern erlauben. Militärische Roboter, Expertensysteme für die Entscheidungsfindung und Autopiloten für Flugzeuge und Kampffahrzeuge sind in der Entwicklung. Die Informatik ist zur kriegsentscheidenden Grundlagenwissenschaft geworden, ähnlich der Kernphysik zur Zeit der ersten Atombomben.

Auch das System der atomaren Abschreckung funktioniert ohne Expertensysteme nicht. Gegen Interkontinentalraketen wurden schon bald elektronische Frühwarnsysteme wie Norad und das Luftverteidigungssystem Sage entwickelt[9]. Das Problem hierbei besteht in den Fehlalarmen, von denen es bisher mindestens vier mit weitreichender Alarmierung gegeben hat. Mindestens viermal stand die Menschheit in der jüngst vergangenen Geschichte vor einem Atomkrieg, ausgelöst durch einen Irrtum eines Expertensystems. Technische Verbesserungen bringen hier nur marginal mehr Sicherheit. Gefordert sind politische Lösungen, wie dies die Entwicklung im Ost-West-Konflikt in den letzten Jahren gezeigt hat. Es muß deutlich werden, daß es nicht die Zuverlässigkeit der Technik ist, die hier Sicherheit schafft, sondern der verantwortungsbewußte Umgang des Menschen mit der Technik.

Mit Darpa (Defense Advanced Research Projects Agency) hat das amerikanische Verteidigungsministerium im Oktober 1983 ein strategisches Forschungsprogramm angeworfen, das für zehn Jahre geplant ist. Für die ersten fünf Jahre sollen diesem bereits 600 Millionen Dollar zur Verfügung gestellt werden. Die Forschung erstreckt sich bevorzugt auf drei Bereiche: Entwicklung von Kriegsrobotern und Kriegspanzern, Computerunterstützung von Kampfpiloten und Managementsysteme für die Kampfführung von Flugzeugträgern.

SDI ist ein computerisiertes zentrales Schlachtenführungsprogramm, das mit ungeheuer hohem Entwicklungsaufwand eingerichtet werden soll. Wie bei vielen militärischen Expertensystemen wird der Mensch aus allen oder doch den meisten Entscheidungsprozessen ganz oder weitgehend verdrängt werden. Dies ist mit nicht unerheblichen Folgeproblemen auch ethischer Art verbunden, die später diskutiert werden sollen. In der Sachlogik des Einsatzes von Expertensystemen im militärischen Bereich überlassen wir zunehmend die Entscheidung über Krieg und Frieden im wesentlichen Maschinen, die wir nicht mehr kontrollieren können. So könnten wir uns schließlich auch der Verantwortung für die Auslöschung der Menschheit entziehen wollen; denn die Aufrechterhaltung der atomaren Abschreckung garantieren Expertensysteme, programmiert von vielen und verschiedenen Experten zu unterschiedlichen Zeiten und mit je eigenen Methoden, so daß eine Konsistenz und Kohärenz des Programms nicht mehr gegeben sein kann. Letztlich kann niemand mehr die Strukturen dieser Verteidigungs- und Kriegsführungssysteme voll durchschauen.

Zugegebenermaßen war militärische Forschung schon häufig einer der wesentlichsten Motoren technologischer Forschung und Entwicklung. Außerdem ist es nicht die Militärforschung, die die Kriege letztlich führt. Trotzdem haben auch

die KI-Forscher Verantwortung für ihre Arbeitsergebnisse, insbesondere da Computer keine unfehlbaren Systeme darstellen. Politische Lösungen sind gefordert, keine Forcierung der KI-Forschung im militärischen Bereich. Militärforschung müßte andere Wege gehen, eventuell KI-Programme dazu einsetzen, um alternative, defensive Kriegsstrategien zu modellieren, die ohne Androhung atomarer Vergeltung wirksame Abschreckung oder besser noch Erhaltung des Friedens ermöglichen, um in anderer Weise Sicherheit vor feindlichen Angriffen zu gewährleisten. Denn die meisten der zur Zeit gültigen Konzepte vermitteln letztlich eher das Gefühl der Angst als der Sicherheit.

Folgenabschätzung für Expertensysteme unter ethischen Gesichtspunkten

Ein gewisses Gefährdungspotential beim Einsatz von Expertensystemen ist in der gesellschaftlichen Anwendung daher nicht auszuschließen. Zur Bewertung der Expertensysteme aus ethischer Perspektive ist somit eine Folgenabschätzung erforderlich. Diese muß den programmatischen Kern der vorhersehbaren Folgen herausarbeiten. Zur Bewertung und Steuerung der Technikentwicklung dient die Szenario-Methode. Sie ist charakterisiert durch eine explorative Vorgehensweise bei der Hypothesenbildung unter Einschluß von Literaturanalysen und Experteninterviews. Szenarien entwickeln mögliche Zukünfte. Sie sind keine Vorhersagen oder Prognosen im strengen Sinn [10].

Ein Einsatz von Expertensystemen in großem Stil vor dem Jahr 2000 ist eher unwahrscheinlich. Dann wird sich eine Nachfrage vor allem im Bereich der Produktion ergeben. Zu diesem Zeitpunkt wird voraussichtlich auch die Computerangst abgebaut sein. Die Kompetenz von Maschinen, Daten und Wissen zu verarbeiten, wird dann akzeptiert sein. Die etwas längere Dauer der Einführung der neuen Technik ist sogar wünschenswert. Denn dies erhöht die Sozialverträglichkeit der Informations- und Kommunikationstechniken.

Das zentrale Problem, das Expertensysteme zu bewältigen helfen können, ist die Wissensexplosion. Die Unsicherheit bei medizinischen, militärischen und wirtschaftlichen Entscheidungen nimmt zu. Zusätzlich wächst der Zeitdruck, unter dem Entscheidungen getroffen werden müssen. Das Aufspüren von Störereignissen, die Überprüfung von Prozeßvorgängen und die Identifikation von Handlungsmöglichkeiten können hier Entscheidungshilfen auf kognitiver Ebene bereitstellen und Routinearbeiten bei der Informationssuche ersetzen.

Einen wachsenden Bedarf an Expertensystemen hat neben Militär und Medizin die Wirtschaft. Ihr Einsatz zur Steuerung der Produktion ist vielfältig; die menschenfreie Autoproduktion oder die Steuerung von Kernkraftwerken sind hier die spektakulärsten Beispiele. Doch ihr Einsatz bleibt bislang teuer. Allerdings weisen die neuen Systeme zunehmend Marktorientierung und damit ein

günstigeres Verhältnis von Kosten und Nutzen auf. Relevante Problembereiche ergeben sich vor allem in Produktion, Verwaltung und Handwerk.

Allerdings werfen die modernen Informationstechnologien auch eine Reihe von Fragen grundsätzlicher Natur auf. Sie kreisen um den Zusammenhang von Humanität und Rationalität und ihrer potentiellen Transformation durch künstliche Intelligenz. Der Prozeß technologischen Könnens hat uns einen Zuwachs an Wissen und Verantwortung beschert, den wir immer weniger zu bewältigen scheinen. In dieser Situation bietet die künstliche Intelligenz an, ein problemlösendes und entscheidungsunterstützendes Modell von Rationalität zu entwerfen. Doch ist die Frage nicht von der Hand zu weisen, ob damit nicht der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden soll. Gegen eine unkritische Fortschreibung des Programms der technologischen Moderne plädiere ich für eine Rückbesinnung auf das Projekt der Aufklärung[11] und auf das in ihr beschlossene Humanitätsideal wie des Menschenrechtsethos.

Entscheidend für die Bewertung von Expertensystemen ist daher, ob sich ihr Rationalitätsmodell ethisch-aufklärerisch oder entfremdend auswirkt und ob die gesellschaftliche Einführung von Expertensystemen zu einer größeren Verwirklichung der Menschenwürde wie sozialer Gerechtigkeit führt oder diese gerade verhindert. Sollen, wie häufig bei medizinischen Expertensystemen, Kommunikationssituationen durch den Mensch-Maschine-Dialog ersetzt werden, so muß die Integrität der beteiligten Personen, hier des Arztes und des Patienten, gewahrt bleiben. Kommunikation und ihre personale Dimension darf nicht vollständig durch instrumentelle Formen des Informationsaustauschs ersetzt werden. Dies impliziert keine Ablehnung einer Nutzung der neuen Kapazitäten bei der Wissensverarbeitung angesichts der Wissensexplosion. Die Nachvollziehbarkeit der Schritte aber, die zu einem maschinenerarbeiteten Vorschlag geführt haben, sollte im Interesse der sittlichen Zurechenbarkeit einer Entscheidung gewahrt sein, da sonst die Idee der Kritik, der Autonomie der sittlichen Entscheidung oder des Gewissensurteils durch die Heteronomie des vom Expertensystem erstellten Vorschlags ersetzt wird.

Entscheidungsunterstützende Expertensysteme und verantwortbares Handeln

Im Hinblick auf menschliche Entscheidungsfindung gibt es zwei Klassen von Expertensystemen. Weitere Verbreitung fanden zunächst Expertensysteme, die als „Decision Making Systems" bezeichnet wurden. Sie wurden vor allem beim Militär und bei der Steuerung von Kernkraftanlagen verwendet und könnten auch bei Verkehrsleitsystemen der Zukunft eingesetzt werden. Hier droht eine vollständige Entsubjektivierung des Entscheidungsprozesses, wobei zu fragen ist, ob dies das höhere Ziel, die Rettung von Menschenleben, eventuell rechtferti-

gen könnte. Eine andere Klasse von Expertensystemen nennt man „Decision Support Systems", also entscheidungsunterstützende Systeme. Letztere, auf individuelle Benutzer oder Kleingruppen zugeschnittene Programme, basieren auf der Annahme, daß besseres Wissen bessere Entscheidungen erzeugt[12].

Planungshilfen bei Entscheidungen, Problemlösungsstrategien, der Mensch-Maschinen-Dialog und seine Modellierung, die Psychologie der Entscheidung und vernetzte Kommunikation sind daher die Forschungsfelder der Decision-Support-Systems-Programmierer. Rationaler aufbereitetes Wissen etwa in Entscheidungsbäumen könnte Handlungen vernünftiger und nachvollziehbarer machen. So ließe sich die Sehnsucht nach einer rationalen Gesellschaft erfüllen[13].

Auch bei entscheidungsunterstützenden Systemen gibt es genug Probleme, nicht zuletzt methodischer Art. Zunächst sind mathematische Modelle für Ungewißheit zu entwickeln und Fragen der Quantifizierung von Unsicherheit zu lösen. Die Näherung soll über die Feststellung von Graden des Vertrauens gelingen, die dann in einem probabilistischen Netzwerk eingefangen werden sollen. Dafür wurden zwei Modelle vorgeschlagen, die Wettverhaltens-Interpretation und die qualitative Annäherung. Bei beiden Modellen wird jedoch höchstens eine individuelle Einschätzung festgestellt, die nicht als objektiv gelten darf. Daher scheint sich der Ausweg über eine Festsetzung von oberen und unteren Wahrscheinlichkeiten anzubieten[14].

Wie sicher aber sind maschinenerarbeitete Vorschläge, wenn in ihrem Programm unsicheres Wissen, unsichere Maßeinheiten und subjektive Zustimmung vereint sind? Aus methodisch-metaethischer Perspektive gilt es zudem zu unterscheiden zwischen präskriptivem und deskriptivem Anteil an einer Entscheidung[15]. Daß das kognitive und das deskriptive Moment an Entscheidungen simulierbar sein könnte, mag noch einleuchten. Doch wie soll das normative Element angemessen einbezogen werden? Sollte dieses programmierbar sein, bedürfte es einer zumindest hinreichend konkreten deontischen Logik und entsprechend abgesicherter und konsensfähiger Basiswertaussagen, aus denen wertende Urteile als Handlungsempfehlungen abgeleitet werden können. Zumindest im letzteren Bereich fehlt noch eine hinreichend konsistente Theorie.

So läßt sich vermuten, daß „Decision Support Systems" nicht auf sittliche Entscheidungen zurückgreifen. Der Entscheidungsbegriff hat unterschiedliche Bedeutungen. Dabei besagt der logische Begriff der Entscheidung die Determination durch einen Algorithmus. Modelliert wird der Deduktionsprozeß, der zu einem logischen Urteil führt, dem eine Entscheidung zur Handlung folgen kann. Decision Support Systems möchten mehr Rationalität in die Entscheidungen bringen[16]. Doch die Frage bleibt, ob dadurch nicht instrumentell orientierte Rationalität sittliche oder praktische Vernunft ersetzt.

Auch die methodischen Probleme sind nicht zu unterschätzen. Grundsätzlich müssen bei Expertensystemen die beiden Bereiche der Ingenieursanalyse des

technischen Systems und die psychologische Beschreibung menschlicher Fähigkeiten in einer zusammenhängenden Theorie erfaßt werden[17]. Aber läßt sich Klugheit oder Tugend programmieren? Sind sittliche Einstellungen menschliche Fähigkeiten, die nach einem Algorithmus ablaufen? Nach traditionellem philosophischem Verständnis läßt sich „praktische Vernunft" und „sittliche Rationalität" nicht als Algorithmus darstellen oder gar begreifen. Zudem führt dieser Ansatz in methodische Schwierigkeiten. Denn die übergreifende Theorie, die den Spalt zwischen Ingenieursanalyse und der menschlichen Psyche überbrücken soll, müßte im Sinn der „Decision Support Systems" wieder maschinenmäßig modellierbar sein. Dies zieht die Dilemmata der Geist-Gehirn-Problematik nach sich[18]. „Decision Support Systems" operieren also weniger mit wirklich sittlichen Entscheidungen, sondern basieren eher auf spieltheoretischen Konzepten, in denen Präferenzfunktionen im Sinn ökonomischer Theorien[19] den Kern bilden. Sie könnten dann programmiert sein nach der Regel der Nutzenmaximierung, also das Programm des rationalen Egoisten abspulen. Dies impliziert aber noch keineswegs moralisches Handeln.

Sicher wäre es übertrieben, die sittliche Intuition des Experten so in den Vordergrund stellen zu wollen, wie die Gebrüder Dreyfus dies tun. Auch Intuitionen sind in nicht geringem Ausmaß fehlbar. Und hier ist das Plädoyer der KI für mehr Rationalität in Entscheidungen durch Strukturierung ihrer wissensmäßigen Voraussetzungen akzeptabel. Das Problem beginnt dort, wo Entscheidungen nicht mehr unterstützt, sondern ersetzt werden sollen. Aber welcher Art kann die Entscheidung sein, wenn der Benutzer den Vorschlag nicht mehr kontrollieren kann, den das System anbietet, oder gar nicht mehr zur Entscheidung zugelassen wird? Wenn Decision-Support-Systems-Programme nicht so aufgebaut werden, daß das Wissen in allen seinen Schritten zumindest dimensionsmäßig vom Entscheidungsträger kontrolliert werden kann, dann wird den Benutzern eine entfremdete Rationalität aufgenötigt, die Aufklärung zunichte macht.

Jedoch erscheint es als durchaus möglich, die Situationsanalyse und die vorhersehbaren Folgen einer Entscheidung, also die kognitiven Aspekte der Entscheidungssituation, zu simulieren und so zur Entscheidungsfindung beizutragen. Die ethische Bewertung von Zielen und Mitteln kann die Maschine nicht übernehmen, allerdings zur Erhellung der Frage beitragen, welche eventuellen Folgen die Verwirklichung eines Ziels hat. Hier liegen die sittlich vertretbaren Konstruktionsziele entscheidungsunterstützender Expertensysteme. Sobald aber der Eindruck erweckt wird, die Maschine unterstütze die Entscheidung nicht nur, sondern ersetze sie, wird die Idee neuzeitlicher Rationalität und der sittlichen Autonomie des Menschen untergraben. Entscheidungen sind dann auch nicht zurechenbar.

Die Idee sittlicher Rationalität fordert, daß die sittlich zurechenbare Entscheidung die Entscheidung einer Person bleiben muß. Aber für bloße Regelanwen-

dung übernimmt man keine Verantwortung[20]. Genausowenig wird man sich rechtfertigen wollen für die Übernahme eines Maschinenvorschlags. Doch auch dessen Annahme ist eine persönliche Entscheidung, für die Rechenschaft gefordert werden kann. Die subjektlose Maschine kann Verantwortung nicht übernehmen, wohl aber der, der Vorschläge akzeptiert. Trauen sich nicht Anwender von „Decision Support Systems" zu viel zu, wenn sie glauben, unüberschaubare Entscheidungsvorschläge annehmen zu dürfen? Die mit Emphase vorgetragene These vom Prinzip Verantwortung kann so langfristig von entscheidungsersetzenden Systemen ausgehöhlt werden. Sie passen in gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklungstendenzen. Ein Bedarf hinsichtlich entscheidungsunterstützender Expertensysteme besteht schon allein deshalb, weil Weisheit und Klugheit schwer zu rechtfertigen sind[21]. So erscheint es verständlich, wenn man sich hinter maschinenproduzierten Entscheidungen verstecken möchte.

Eine rationale Strukturierung der Wissensbasis für Entscheidungen durch Expertensysteme ist in den meisten Fällen aus ethischen Gründen nicht abzulehnen. Doch die Ersetzung von menschlich-sittlichen Entscheidungen durch Computersimulationen gefährdet das Konzept aufgeklärten Selbstdenkens und der Emanzipation[22]. Durch Expertensysteme fallen Entscheidungen ohne Berücksichtigung sittlicher Grundsätze nach Kosten-Nutzen-Analysen. Ihre Berechnung erfolgt aber nach spieltheoretisch vorgegebenen Rahmenbedingungen, die zwar Komplexität reduzieren, aber auch Entscheidungsmöglichkeiten festlegen. Der geniale dritte Weg, die aristotelische Mitte zwischen zwei Übertreibungen oder die Suche nach dem rechten Maß sind dem Computer wohl verschlossen, insbesondere wenn sie außerhalb des eingegebenen Horizonts liegen. Nicht selten sind die produktivsten Lösungen für ein Dilemma diejenigen, die die Voraussetzungen verwerfen, die in dieses geführt haben. Und wo entscheidungsersetzende Systeme eingesetzt werden müssen, wie zum Beispiel im militärischen Bereich oder bei der Steuerung von Kernkraftwerken, ist zu vermuten, daß diesen Techniken die humane Angemessenheit fehlt.

Expertensysteme zwischen technokratischem Handeln und verantwortbarer Steuerung der Technologieentwicklung

Expertensysteme erscheinen so als ambivalent. Sie verstärken als entscheidungsersetzende Systeme im allgemeinen Tendenzen einer neuen Weise technokratischen Handelns in überindividueller Form. Andererseits helfen sie durch Wissensmanagement Komplexität zu reduzieren und ermöglichen so in hochkomplexen Entscheidungssituationen verantwortliches Handeln.

Formen subjektlosen und instrumentellen – technokratischen – Interagierens und Entscheidens wurden vorbereitet und eingeübt bei Entscheidungen in

Teams, Firmen und Parteien, die durch wachsende Komplexität und Undurchschaubarkeit Verantwortung verschleiern. Diese Tendenz könnte durch die technischen Möglichkeiten der KI-Forschung zusätzliche Impulse erhalten und zu Konzeptionen des Entscheidens und Verantwortens führen, die zunehmend unkontrollierbar und theoretisch inkonsistent sind und daher gesellschaftlich destabilisierend wirken.

Sowohl die Expertensysteme wie der gesellschaftliche Umgang mit ihnen müssen daher unter ethischen Ansprüchen gesehen werden. Die technologische Gesellschaft muß – um dem Technokratievorwurf entgehen zu können – Formen der Verantwortung von kollektivem Handeln entwickeln, bei dem auch entscheidungsunterstützende Systeme zur Reduktion von Komplexität konsultiert werden können. Dabei bleibt der Ansatzpunkt die individuelle, persönlich zuschreibbare und zu rechtfertigende Zuordnung von sittlicher Verantwortung von Handlungen trotz aller gemeinsam getragenen Entscheidungen. Dies fordert die Idee sittlicher Rationalität und Autonomie: Wenn ich den Vorschlag eines Computers übernehme, trage ich die Verantwortung, auch wenn den Programmierer oder die Gruppe der Spezialisten, die ein Programm erstellt haben, eine Mitverantwortung für programmbedingte Fehlentscheidungen trifft.

Eine rationale Strukturierung der Wissensbasis für Entscheidungen wird man nicht ablehnen. Doch die Ersetzung von menschlich-sittlichen Entscheidungen durch Computersimulationen gefährdet das Konzept aufgeklärten Selbstdenkens und der Emanzipation. Dort, wo im Rahmen der KI-Anwendung vom Benutzer maschinenerarbeitete Vorschläge nicht mehr kontrolliert werden können und bloß vorgeschlagene Entscheidungen übernommen werden sollen, muß man eine Verletzung des Humanitätsideals unterstellen, wie es sich in der Aufklärung herausgebildet hat. Dies ist zu vermeiden, damit Expertensysteme nicht als Teilstruktur technokratischen Handelns etabliert werden. Dazu sind bei der Realisierung von Spekulationen im KI-Bereich nicht nur technische Möglichkeiten zu berücksichtigen, sondern auch die Human- und die Sozialverträglichkeit.

Die Gefahren eines Abdriftens von Expertensystemen ins Technokratische bei der Unterstützung von Entscheidungen sind nicht zu unterschätzen. Sie sind je nach Anwendungsbereich durchaus spezifisch, weisen jedoch einige gemeinsame Strukturmerkmale auf. Die Gefahr einer Uniformierung der Denkmuster und Entscheidungsweisen wie einer Automatisierung und Standardisierung von Kommunikation sind nicht von der Hand zu weisen. Entscheidungsersetzende Expertensysteme sind jedoch noch problematischer. Bei der militärischen Anwendung zum Beispiel liegt möglicherweise die Entscheidung über Krieg und Frieden in der Hand von nicht fehlerfreien Systemen. Die Zuschreibung von Verantwortung bei Entscheidungen unter Einsatz von Expertensystemen ist vielfach ungelöst. Rechtslücken bestehen. Hinzu kommen fehlende oder nur schwach ausgeprägte Kontrollmöglichkeiten und ein oft unzureichender Datenschutz.

Hinsichtlich der Expertensysteme erwachsen die Gefahren für die aufgeklärte Humanität des Menschen aus zwei Quellen, nämlich aus der Art und Weise ihrer Konstruktion und aus dem mehr oder weniger verantwortlichen Umgang der Gesellschaft mit diesen neuen technischen Möglichkeiten. Ethik muß in beiden Bereichen darauf hinarbeiten, daß der Einsatz der Expertensysteme die Gesellschaft nicht enthumanisiert, entindividualisiert und depersonalisiert. Aus ethischer Perspektive sind diese Systeme dem Menschen anzupassen. Sie sollen seine Kreativität und Entscheidungsfähigkeit fördern, nicht diese aufzuheben versuchen. Nur dann wird eine humane Verwendung von Expertensystemen in den Grenzen des Projekts der Aufklärung zu rechtfertigen sein. Nur so kann die Eingliederung der Expertensysteme in eine technokratische Gesellschaftsstrukur, in der die Maschine den Menschen weitgehend beherrscht, verhindert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Künstliche Intelligenz, hrsg. v. B. Irrgang, J. Klawitter (Stuttgart 1990) 33–46.
[2] Weizenbaum contra Haefner: Sind Computer die besseren Menschen?, hrsg. v. M. Haller (Zürich 1990) 10, 26.
[3] Ebd. 56.
[4] F. Rose, Ins Herz des Verstandes. Auf dem Weg zur künstlichen Intelligenz (München 1985) 53–57.
[5] G. Görz, Möglichkeiten der Automatisierung kognitiver Leistungen. Zur Problematik der „Künstlichen Intelligenz", in: Technik und Gesellschaft Jb. 4 (Frankfurt 1986) 179.
[6] J. Weizenbaum, Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft (Frankfurt 1978) 50–52.
[7] R. Trappl, Impacts of Artificial Intelligence (Amsterdam 1986) 37.
[8] Rose, a. a. O. 47.
[9] R. Keil-Slawik, Das kognitive Schlachtfeld, in: Künstliche Intelligenz, a. a. O. 84.
[10] Enquete-Kommission „Einschätzung und Bewertung von Technikfolgen. Gestaltung von Rahmenbedingungen der technischen Entwicklung". Materialien zur Drucksache 10/6801 (Bonn 1987).
[11] H. Hastedt, Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik (Frankfurt 1991) 224–258.
[12] G. S. Henk, Paradoxes around DSS, in: Decision Support Systems. Theory and Application, hrsg. v. C. W. Holsapple, A. B. Whinston (Berlin 1987) 7.
[13] S. v. Zelewski, Das Leistungspotential der Künstlichen Intelligenz. Eine informationstechnisch-betriebswirtschaftliche Analyse (Witterschlick-Bonn 1986) 240, 261.
[14] D. Dubois, H. Pride, Recent Models of Uncertainty and Impression as a Basis for Decision Theory. Towards less normative Frameworks, in: E. Hollnagel, G. Mancini, D. Woods, Intelligent Decision Support in Process Environments (Berlin 1986) 3, 5 f., 10.
[15] S. F. Garriba, The Use of Information Structures in Risky Decisions, ebd. 39.
[16] G. Volta, Time and Decision, ebd. 50, 55.
[17] J. Rasmussen, A Framework for Cognitive Task Analysis in System Design, ebd. 195.
[18] Denken und Denkenlassen. Problemfeld Künstliche Intelligenz, hrsg. v. B. Irrgang, J. Klawitter, J. Schmidt (Berlin 1992) 132–134.
[19] H. Putnam, The mental Life of some machines, in: Mind, Language and Reality, Philosophical Papers 2 (Cambridge/USA 1975, [6]1986) 409.
[20] H. L. Dreyfus, St. E. Dreyfus, Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmaschine und dem Wert der Intuition (Reinbek 1987) 49. [21] Ebd. 259. [22] J. Weizenbaum, a. a. O. 338.

Peter Müller-Goldkuhle

Der Zugang zum Priestertum

Seit Jahren gibt es einige Reizthemen, die jeder aufgreifen zu müssen glaubt, der an der katholischen Kirche Kritik übt – indifferente, wohlwollende oder böswillige Kritik. Die Forderungen nach Demokratisierung, nach Aufhebung des Pflichtzölibats, nach der Ordination von Frauen, nach kirchlicher Trauung Geschiedener und nach Modifizierung der Aussagen von „Humanae vitae" gehören regelmäßig dazu. Die Notwendigkeit, über diese Themen nachzudenken, liegt auf der Hand. Das sei unbestritten. Offenbar verborgen aber ist vielen deren sekundärer Charakter. Die Behauptung dieses Satzes mag diejenigen überraschen, die in der Erfüllung jener Forderungen eine oder die entscheidende Zukunftsperspektive sehen. Ein kleines Denkspiel könnte dabei schon weiterhelfen: Angenommen, jene fünf Forderungen würden vom Papst in Rom oder von einem Konzil innerhalb der nächsten zehn Jahre offiziell und gesamtkirchlich erfüllt. Dann wäre manches in der Kirche anders. Gewiß. Und mancher Kritiker fühlte sich in seinem Anliegen bestätigt. Im Grund aber hätte man nur das nachgeholt, was in den evangelischen Kirchen Deutschlands seit langem üblich ist. Das allerdings müßte aufhorchen lassen. Ist die religiöse und kirchliche Situation im evangelischen Raum tatsächlich günstiger als bei den Katholiken? Beklagt man dort nicht gleicherweise den Verfall von Glaube und Kirchlichkeit?

Es liegt deshalb der Gedanke nahe, daß der Kern des Problems von den genannten Forderungen noch nicht berührt wird. Die Suche steht noch immer am Anfang. Vielleicht aber hindert uns gerade die Fixierung auf Forderungen sekundären Charakters daran, die kirchliche Krise adäquat in den Blick zu bekommen. Wenn man den Ursachen des Verfalls von Glaube und Kirchlichkeit näherrücken will, müßte man anders, tiefer, differenzierter und radikaler nachdenken, als es in der bloßen Wiederholung dieser Forderungen geschehen kann.

Im Bewußtsein des sekundären Charakters jener Forderungen soll im folgenden nochmals über einige von ihnen nachgedacht werden, über jene nämlich, die sich auf den Zugang zum Priestertum beziehen. Und wenn dabei auch etwas von dem kirchlichen Primärproblem zum Vorschein kommen sollte, brauchte es ja kein Schaden zu sein. Im Lauf der Jahrhunderte haben sich jedenfalls für den Zugang zum Priesteramt im wesentlichen fünf Exklusivitäten herausgebildet: nur Männer, nur Studierte, nur Fulltimer, nur Zölibatäre und nur vom Bischof Akzeptierte. Diese Aufzählung ist zwar in sich nicht ganz stimmig, bietet aber Gelegenheit, dem Thema „Zugang zum Priestertum" näherzukommen.

Nur Männer?

Dies ist die einzige unter den genannten Exklusivitäten, bei der es möglicherweise nicht allein um Kirchenordnung geht, sondern um Glaubensfragen. Deshalb ist besondere Behutsamkeit angesagt. Dazu gibt es inzwischen ein vielfältiges Schrifttum. Ausscheiden darf man wohl all jene Arbeiten, die offensichtlich nur nach Argumenten für ihre schon vorher festliegende Zielsetzung suchen. Aber auch bei dem dann Verbleibenden wäre zu differenzieren.

1. Die gesamtgesellschaftliche Tendenz vergangener Jahrhunderte zur Festigung patriarchalischer Strukturen gab und gibt es natürlich auch in der Kirche. Und wenn die Funktionen von Caritasdirektoren oder von Dezernenten in den Ordinariaten nahezu ausschließlich von Männern wahrgenommen werden, obwohl es weder dogmatische noch kirchenrechtliche Gründe dafür gibt, dann ist das eigentlich nur ein typisches Beispiel.

2. Flexibler ist da offensichtlich der seelsorgliche Bereich. Wenn man die katholische Kirche heute gern als „Männerkirche" diffamiert, dann reiben sich die Kirchenmänner verwundert die Augen und trauen ihren Ohren kaum. Jahrhundertelang hat man ihre Kirche eher als „Frauenkirche" diffamiert. Wie das? Weil Seelsorge und Verkündigung sich vorwiegend an Frauen und auf Frauen hin orientierten, so daß teilweise über 90 Prozent der Gottesdienstbesucher Frauen waren und es streckenweise heute noch sind. Die Pfarrer mußten sich als „weibisch" verhöhnen lassen. Weil sie keine Frauen hatten, galten sie nicht als richtige Männer; sogar das Waffentragen – der Stolz eines freien Mannes – war ihnen verboten. Auch mag es erstaunen, daß Zölibatäre, gleich welchen Alters, mit so großer Selbstverständlichkeit gerade von denjenigen Frauen um Rat gebeten wurden, die mit ihren Männern und Söhnen so ihren Kummer hatten. Vielleicht aber spielte es auch eine Rolle, daß da Männer waren, bei denen man darauf vertrauen durfte, daß sie von den Frauen nichts „wollen", sondern in den Sorgen des Alltags für sie da sind. Gleichzeitig waren es oft genug Frauen, und wohl die emanzipierteren unter ihnen, die auch ihren „Pfarrherren" durch ein mutiges Wort zu einem Stück Emanzipation verholfen haben.

Und was die Ämter angeht, wer es sehen will, kann es beobachten: Vor 25 Jahren hätte man es für „undenkbar" und für „ausgeschlossen" gehalten, daß in unseren katholischen Gemeinden Frauen predigen, Kommunion austeilen, ohne Quotenregelung in den Pfarrgemeinderäten häufig in der Mehrzahl sind oder als examinierte Seelsorgerinnen an den Dekanatskonferenzen der Pfarrer teilnehmen. Zur Zeit wird über die Diakonatsweihe für Frauen nachgedacht. Ob die Veränderung zu langsam vor sich geht, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Nur ist es wohl gut „jesuanisch" gedacht, wenn eine Gemeinschaft sich nur so schnell verändert, daß auch die Langsameren es mitvollziehen können. Das Ziel dieser Entwicklung ist – seelsorglich gesehen – offen.

3. Die dogmatische Frage. Die bislang vorgetragenen theologischen Argumente für bzw. gegen die Ordination von Frauen scheinen noch keine hinreichende Klärung gebracht zu haben. Als überzeugend wurden sie wohl nur von denen empfunden, die ohnehin schon in dieselbe Richtung dachten. Auffallend sind häufig auch Unstimmigkeiten in der Argumentationsstruktur: Wer biblische Texte fundamentalistisch versteht, kann aus dem Befund, daß Jesus nur Männer zu Aposteln berufen hat, normative Geltung ableiten. Die Berechtigung der fundamentalistischen Vorentscheidung aber ist damit noch nicht erwiesen. Auch wenn man am Begriff der „Verbalinspiration" festhält, dann ist damit noch nicht zwingend gegeben, daß man Schrifttexte so lesen müsse, wie es seinerzeit in der altprotestantischen Orthodoxie geschah oder wie es im Islam mit dem Koran geschieht. Außerdem sollte man erwarten, daß jeder, der aus dem biblischen Befund unmittelbare Normen ableitet, dies konsequenterweise auch bei anderen Themen unternimmt, so etwa in bezug auf Armut, Pflichtzölibat oder Gewaltlosigkeit. Solche Konsequenz aber wird oft vermißt.

Wer dagegen biblische Texte „historisch" zu verstehen sucht, wird auf die patriarchalische Struktur des biblischen Umfelds hinweisen, um daraus auf die Möglichkeit einer Ordination von Frauen zu schließen. Aber auch da bliebe die Berechtigung der genannten Vorentscheidung ungeprüft. Die Einsicht, daß alle menschliche Kultur historisch gewachsen und vermittelt ist, kann man natürlich im Sinn eines totalen Relativismus verwenden, und dann stünden alle Optionen offen. Aber das ist nicht die einzige Möglichkeit, mit jener Einsicht umzugehen. Auch wäre nicht mehr verständlich, weshalb der Interpret ausgerechnet alte biblische Texte verwendet, um Probleme der Gegenwart zu meistern. Mit dem Bemühen um „historisches" Verständnis ist demnach die Frage nach der Verbindlichkeit der Aussagen noch nicht beantwortet.

Schließlich tun sich auch diejenigen schwer, die das Thema der Ordination von Frauen von einer heilsgeschichtlichen Ordnung oder von einer Symbolik der Geschlechter her anzugehen versuchen. In den vorgetragenen heilsgeschichtlichen Entwürfen und Symboldeutungen kommen eben doch immer wieder jene Vorentscheidungen zum Vorschein, in denen das Ergebnis der Interpretation bereits enthalten ist. Offensichtlich haben die Theologen einen Großteil ihrer Arbeit noch vor sich.

4. Der heutige gesellschaftliche Kontext. Einsichtiger sind jene Argumente, die im Hinblick auf das soziale Umfeld der Gegenwart formuliert werden: Der Trend zur Gleichstellung der Frauen wird im profanen Raum als hoher ethischer Wert empfunden. Die Entwicklung in den evangelischen Kirchen geht seit Jahrzehnten hin zur Ordination von Frauen. Andererseits vertieft ein solcher Schritt die Kluft zu den orthodoxen Kirchen hin. Auch die Rücksicht auf die innerkirchliche Akzeptanz mahnt immerhin zur Behutsamkeit. Ebenso bleibt zu fragen, ob bzw. mit welcher Intensität und Schnelligkeit eine 2000jährige Tradition

sinnvollerweise umgestülpt werden kann. Mit anderen Worten: Die einzelnen Argumente mögen in sich stimmig sein, in ihrer Gesamtheit aber lassen sie sich nicht auf denselben Nenner bringen.

Nur Studierte?

Zwar gab es immer auch vereinzelte Ausnahmen, aber seit dem 16. Jahrhundert ist der akademisch ausgebildete Pfarrer der Normalfall geworden. Unsere Konkordate in Deutschland verfestigen diesen Modus. Nun mag es angesichts der heutigen Hochschulwirklichkeit überzogen idealistisch anmuten, von einem wissenschaftlichen Studium Entfaltung und Reifung der Persönlichkeit zu erwarten. Auch in der Medizin ist längst aufgefallen, daß die Bevorzugung von Einser-Abiturienten bei der Vergabe von Studienplätzen nur recht bedingt zu besseren Ärzten führt. Sicher wäre an den Studiengängen vieles zu reformieren: Ballaststoffe wären abzuwerfen, größerer Praxisbezug anzustreben, eine mehr ganzheitliche Methodik einzuführen usw. Aber eine ernstzunehmende Alternative zum wissenschaftlichen Studium hat bisher niemand anzubieten verstanden, weder in der Ausbildung zum Arzt noch in der zum Pfarrer. Dennoch ließe sich fragen, ob die erwähnten Ausnahmen wirklich derart vereinzelt bleiben müssen. Wäre es nicht denkbar, daß jemand, der sich in einem verwandten Beruf wie Jugendpfleger, Lehrer oder Sozialarbeiter (auch an manchen Diakon oder Küster könnte man denken) in bezug auf den Umgang mit Menschen, auf Verantwortungsbewußtsein, auf Glaubensüberzeugung und Ausstrahlungskraft bewährt hat, in einem theologischen Kurzstudium die Qualifikation eines gleichberechtigten Gemeindepfarrers gewinnen könnte? Denkbar wäre das schon, gelegentlich auch naheliegend. Aber vielleicht wollen die Studierten lieber unter sich bleiben.

Nur Fulltimer?

Der Apostel Paulus hat sich seinen Lebensunterhalt durchweg mit Handwerk verdient. Versuche mit sogenannten Arbeiterpriestern führten zu divergenten Ergebnissen. Viele der kleinen Gemeinden aber, die früher einen hauptamtlichen Pfarrer hatten und heute darüber klagen, daß kein Pfarrer mehr am Ort sei, konnten auch in früheren Zeiten keinen „Fulltimer" verkraften. So suchten sich die nicht ausgelasteten Priester Nebenbeschäftigungen. Einer züchtete Rosen, ein anderer übersetzte die hebräische Bibel ins Griechische, ein dritter hatte eine Dreschmaschine, mit der er zur Erntezeit über die Dörfer zog. Dieses Verhältnis ließe sich umkehren durch die Einführung von ehrenamtlichen oder nebenamtlichen Priestern. Ihren Hauptberuf übten sie weiterhin aus, aber sie könnten sich

verpflichtet wissen, ihrer Kleingemeinde als Priester zur Verfügung zu stehen. Hier wäre wohl am ehesten der Ort für die vielberedeten „viri probati".

Eine andere Frage steht damit im Zusammenhang, die nach der sogenannten absoluten Ordination. Daß der Bischof einen von ihm ausgewählten Kandidaten zum Priester weiht und nachträglich in eine von ihm ausgewählte Gemeinde sendet, ist ein bewährtes Modell. Dennoch bleibt ein solcher Pfarrer ein „Import". Das andere Modell der relativen, das heißt, auf die Gemeinde bezogenen Ordination hat nicht nur negative Seiten: Die Gemeinde selbst wählt aus ihrer Mitte einen geeigneten Kandidaten aus und präsentiert ihn dem Bischof mit der Bitte um Ausbildung und Ordination eben für diese Gemeinde. Vielleicht könnte gerade dieses Modell sowohl aus theologischen Gründen als auch in bezug auf Gemeindenähe, Arbeitszeit, Lebensform und Besoldung wichtige Zukunftsperspektiven eröffnen.

Nur Zölibatäre?

Die Verpflichtung der Priester zur Ehelosigkeit ist ins Gerede geraten. Das ist allerdings nichts Neues, sondern läßt sich seit altkirchlicher Zeit phasenweise immer wieder beobachten. Eine solche Feststellung löst zwar noch keine Probleme, könnte aber zur Beruhigung der Gesprächssituation beitragen. Auch da gibt es ein nahezu unübersehbares Schrifttum, bei dem jedoch ebenfalls all diejenigen Arbeiten ausgeklammert werden können, die weniger Sachverhalte erörtern als vorgefaßte Meinungen untermauern wollen. Aber auch bei den vielen anderen Äußerungen machen häufig Mängel in der Argumentationsstruktur das Nachdenken nicht leichter. Wer da überwiegend von verkrachten Existenzen und „Psychokrüppeln" berichtet und nicht auch von gelungenem Leben zu erzählen weiß, von größerer Verfügbarkeit, kultivierter Einsamkeit und Nachfolge Christi, begibt sich ebenso der Glaubwürdigkeit wie derjenige, der in den höchsten Tönen die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen preist, nicht aber über die Problematik des Pflichtcharakters des Zölibats und über die konkreten Schwierigkeiten im Einzelfall nachdenkt. Wer da vom heidnischen Ursprung des Zölibats spricht und dabei gar nicht bemerkt, daß auch Gebet, Heiligkeitserfahrung und Ehrfurcht heidnischen Ursprungs sind, argumentiert ebenso lückenhaft wie derjenige, der den Zölibat als leibfeindlich, lustfeindlich und lebensfremd charakterisiert, ohne darauf hinzuweisen, daß die Aufgabe, Leib und Seele ins Gleichgewicht zu bringen, eine verhältnismäßig breite Palette von Möglichkeiten zur Verfügung hat und daß auch eine Ehe jenes Gleichgewicht noch längst nicht garantiert.

Die hohe Zahl der Ehescheidungen ist ebensowenig ein Argument gegen die Ehe, wie die Zahl der am Zölibat gescheiterten Priester ein Argument gegen den

Zölibat ist. Natürlich müßte man beachten, daß die so sorgfältig ausgewählten und vorbereiteten Zölibatäre mit ihrem Lebensideal nicht einfach mit dem Durchschnitt der Eheleute verglichen werden können. Aber mit den verheirateten evangelischen Pfarrern müßte man sie vergleichen können. Wenn jedoch deren Ehen nicht weniger häufig scheitern als katholische Priester mit ihrem Zölibat, dann sollte man eine entsprechende Behutsamkeit in der Argumentation erwarten dürfen. Dabei läge es nahe zu fragen, ob nicht die allgemeine Belastung des Seelsorgers und der heutige seelsorgliche Kummer viel eher als Ursachen des Scheiterns auszumachen sind als die Institutionen von Pfarrerehe und Zölibat. Das alles sind nur Hinweise auf eine häufig fehlerhafte Argumentationsstruktur.

Stringenter erscheinen da Überlegungen, die von der seelsorglichen Notsituation der Gemeinden her argumentieren. Die Gemeinden brauchen – nach katholischem Verständnis – Priester. Die wichtigen Fragen nach der Theologie der Gemeinde bzw. nach dem dogmatischen Zusammenhang von Gemeinde und Amt sollen hier ausgeklammert bleiben. Die Gemeinden also brauchen Priester. Was aber, wenn da zur Zeit und auf absehbare Zeit nicht genügend Priester zur Verfügung stehen? Für die Kleingemeinden wurde bereits oben unter „Nur Fulltimer" ein Vorschlag unterbreitet. Der aber kann nur zum geringen Teil eine Hilfe sein. Das Modell, die weniger werdenden Priester für immer mehr Gemeinden zu verpflichen, ist weder dogmatisch noch pastoral zu rechtfertigen. Andererseits schreckt das evangelische Modell eines Pfarrers als voll etablierten, verheirateten Kirchenbeamten aufgrund der genannten Probleme in Pfarrerehen und aufgrund des seelsorglichen Verfalls in vielen evangelischen Gemeinden auch ab, so daß man katholischerseits diesem Modell gegenüber sehr zurückhaltend sein kann. Was aber dann?

Die Überlegung beginnt mit einer Besinnung auf die theologischen Dimensionen des Zölibats, um von da aus nach einer alternativen Perspektive Ausschau zu halten. Wie wäre es also, wenn man den Zölibat einmal nicht vom faktischen Scheitern vieler Zölibatäre her sähe, nicht von leibfeindlichen oder machtpolitischen Ambitionen her, nicht von den vielfältigen Argumenten seiner Gegner her, sondern einfach in seiner christlich-theologischen Interpretation? Als Charisma etwa, als prophetische Zeichenhandlung, als Versuch der Nachfolge Christi, weil auch Jesus selbst ehelos war, als Form einer Ganzhingabe im Dienst der Gemeinde des Herrn, als absichtlich weltfremde Lebensform, um durch die Fremdartigkeit der Lebensweise die Andersartigkeit der zu verkündenden Botschaft zu illustrieren? Wenn man das einmal konsequent zu denken und nachzuempfinden suchte, dann fiele natürlich auf, daß die heute weithin übliche Form von Zölibat jenes Ideal nur unzureichend realisiert. Mit anderen Worten: Wir dürften nicht nur Zölibatäre sein – mit gutem Monatsgehalt, Auto, Fernseher, Urlaubsreisen usw. –, sondern: Wir müßten auch arm sein. Wir müßten das Ideal der Ganzhingabe unsere ganze Lebensart prägen lassen, nicht nur einen Teilbereich.

Ein solches Ideal stellt möglicherweise eine Überforderung dar. Der Vergleich mit den Ordensleuten liegt zwar nahe, übersieht aber, daß das Ideal der Ordensleute von der Gemeinschaft selbst mitgetragen wird, während die Gemeindepfarrer draußen als ideale Zölibatäre eher so etwas wie „Stadteremiten" sind. Jedenfalls ist das oben gezeichnete Ideal zur Zeit nicht in nennenswerter Häufung zu realisieren. Die Zahl der Priester würde dadurch nicht größer. Was aber, wenn man diesen eigentlich bedauerlichen Befund als Ansatz für ein neues Modell verwendet, indem man aus der Not eine Tugend macht? Gemeint ist so etwas wie „Arbeitsteilung", das heißt, geteilt wird dabei das oben gezeichnete Ideal: Wenn die einen ihre Ganzhingabe und die Andersartigkeit ihrer Botschaft durch Ehelosigkeit konkretisieren, dann könnten die andern ihre Ganzhingabe und die Andersartigkeit ihrer Botschaft durch Armut konkretisieren. Ergebnis wäre eine zweite Form priesterlicher Lebensweise.

Ob das auch ein Vorschlag für Länder sein könnte, in denen Armut ohnehin das Schicksal der meisten Leute ist, läßt sich aus der Ferne schlecht beurteilen. In unseren Wohlstandsländern aber wäre eine solche Lebensform kaum weniger provokativ, als es der Zölibat heute ist. Konkret könnte das bei uns etwa so aussehen, daß der Pfarrer und seine Frau bzw. seine Familie ein kirchliches Gehalt beziehen, das unter Verzicht auf sonstige Einkünfte die Höhe der zur Zeit üblichen staatlichen Sozialhilfe nicht überschreiten dürfte. Lebensideal solcher Priester wäre es, in dieser wirtschaftlichen Einschränkung als frohe und zufriedene Menschen zu leben und mit dieser freiwilligen, der Wohlstandsmentalität so entgegengesetzten Lebensform die Andersartigkeit ihrer Botschaft zu veranschaulichen. Daß dies das Mittragen durch die Ehefrau und deren Zustimmung voraussetzt, versteht sich von selbst.

Auf diese Weise könnte eine Alternative zum zölibatären Priestertum entstehen, die einem anderen Personenkreis den Zugang zum Priesterberuf ermöglichte, ohne daß dies mit Anpassung an den sogenannten Zeitgeist erkauft werden müßte, sondern ausgesprochen christlichen Geist atmete. Auch der Zölibat könnte davon provitieren, indem auf breiterer Ebene verdeutlicht würde, daß es sich bei den priesterlichen Lebensformen nicht um Leibfeindlichkeit oder Machtstruktur handelt, sondern um Ganzhingabe und prophetische Zeichenhandlung.

Nur vom Bischof Akzeptierte?

Dieser Aspekt ist bislang am wenigsten entfaltet. Im Kern geht es wohl um die alte Spannung von Amt und Charisma. Dabei ist mitgedacht, daß eine schlichte Trennung beider von Grund auf inakzeptabel ist. Wenn die Amtsträger nur noch Kirchenfunktionäre wären und die Charismatiker nur noch freischwebende

Anti-Gestalten, entspräche das sicher nicht dem christlichen Selbstverständnis. Umgekehrt ist aber auch die einfache Identifizierung beider schlecht möglich. Sowenig wie Platons Anregung, die Philosophen sollten die Politik machen, realisierbar war, so wenig wäre es sinnvoll, die Charismatiker zu geborenen Amtsträgern zu erklären. Und die tägliche Erfahrung zeigt, wie sehr das Charisma durch Amt und Funktion auch beschädigt wird.

Die Frage, um die es hier geht, könnte vielmehr lauten: Ist die heutige Art des Zugangs zum Priestertum möglicherweise so sehr vom Amtsträger Bischof her vorgeprägt, daß ein Charisma kaum eine Chance hat? Oder ist die Art des Ausbildungsgangs möglicherweise so sehr vorstrukturiert, daß nur Personen von ganz bestimmter Mentalität, von einem ganz bestimmten Charakter den Weg zum Priesterberuf einschlagen bzw. auf diesem Weg auch zum Ziel kommen? Findet da möglicherweise eine Vorauswahl statt, die sich nicht an theologischen oder pastoralen Kriterien orientiert, sondern an der Persönlichkeitsstruktur dessen, der da auswählt, ausbildet oder akzeptiert?

Mit diesen Fragen soll nicht angeregt werden, jeden Sonderling gleich zum Priester zu weihen. Aber vielleicht wäre das Begreifen der Fragestellung schon ein wichtiger Schritt zu mehr Offenheit. Auch die obigen Überlegungen zur relativen Ordination könnten ein solcher Schritt sein. Vielleicht hat das Ganze etwas sehr Grundsätzliches an sich. Vielleicht geht es tatsächlich um die Ehrfurcht vor der Individualität. Pluralismus muß ja nicht ein Abgleiten in die totale Beliebigkeit bedeuten, sondern könnte auch Ausdruck des Respekts vor der Persönlichkeit des einzelnen Menschen sein. Und wenn es gelänge, die Vielfalt der Menschen als Wert zu begreifen, dann könnte man auch eine Vielfalt von Charismen und eine Vielfalt von charismatischen Seelsorgern leichter akzeptieren. Möglicherweise wäre bei solcher Offenheit mancher für den Priesterberuf zu gewinnen, der in heutiger Situation sich gar nicht berufen fühlen kann oder nach ersten Schritten vorzeitig aufgibt. Und da die Christen in den Gemeinden vermutlich auf ganz ähnliche Weise vielgestaltige Persönlichkeiten sind, kein Priester aber aufgrund seiner Persönlichkeitsstruktur allen gleicherweise gerecht werden kann, bestünde die Aussicht, auch im pastoralen Alltag eine breitere „Palette" von Menschen anzusprechen, als dies heute der Fall ist. Hier sind vermutlich noch umfassende Überlegungen erforderlich.

Mit diesen Gedankenfetzen sind die anstehenden Probleme, Fragen und Möglichkeiten mehr angedeutet als dargestellt, und die vorgetragenen Lösungswege sind nicht ohne Lücken und deswegen noch nicht begehbar. Vielleicht aber können diese Überlegungen Anregungen und Hilfe zum weiteren Suchen sein, zum Nachdenken und Klären, um am Ende eventuell doch noch zu brauchbaren Ergebnissen zu führen.

Johannes Röhrig

Auf der Suche nach Sprache

Italienische Autoren in Deutschland

Für viele Bürger ist das Neue, das Ungewohnte unfaßbar und stößt folglich auf Ablehnung. Die Literatur und die Kunst haben zu allen Zeiten den Versuch gewagt, das Unvorstellbare, das Unsagbare erfahrbar zu machen. Sie antizipieren die Möglichkeit, Barrieren zu überwinden; sie brechen auf zur Verschmelzung von Erfahrung über abgesteckte Räume und Zeiten hinweg. Sie greifen aus zur Zusammenschau von Kulturen jenseits nationaler Verengung und Epochen. Wie ein Prisma brechen sie die schöpferischen Möglichkeiten des Menschen in die Vielfalt ihrer Ausdrucksformen. Das Ergebnis ist das Spektrum sich überlappenden und überlagernden Farbenfrohsinns. Es ist die Absage an die eintönige Befangenheit der Variationsarmut.

Eine besondere Sensibilität für den immer offenen Charakter unserer Kulturen haben Künstler entwickelt, die entweder über Jahre im Ausland gelebt oder dieses zu ihrer zweiten Heimat gemacht haben. Wie in einem Kaleidoskop fängt ihr Blick die Nuancen unterschiedlicher Bilder ein. Gleichzeitig sind sie empfindsamer gegenüber den Gefährdungen, die mit der Entwurzelung aus tradierten Wertvorstellungen einhergehen. Sie schnüren Wahrnehmungen zweier oder mehrerer Kulturkreise zu einem Knoten, der wieder Halt verspricht. Im Bestreben, verschiedene Spuren ihres Daseins zu sichern und zusammenzufügen, lenken sie die Aufmerksamkeit des Betrachters auf nicht realisierte Alternativen seines Soseins. Wer sich darauf einläßt, schärft seine Erkenntniskraft.

Welche sprachlichen Mittel stehen Autoren in der Emigration zur Verfügung, diese genuine Erfahrung mitteilbar zu machen? Die einzelne Sprache als primärer Kulturträger ist in Europa immer auch an kollektive Deutungsmuster des jeweiligen Landes gebunden. Der Begriff Mauer löst im Deutschen andere Assoziationen aus als im Französischen. Insofern bleibt er in der Fülle seiner Konnotationen unübersetzbar. Als Folge können die in der Fremde gemachten Wahrnehmungen nicht einfach in der Mutter- oder in der Fremdsprache gleichwertig wiedergegeben werden. Die literarische Standortbestimmung in Deutschland lebender ausländischer Literaten ist auch eine der Sprachsuche.

Unser Land ist von seinem Selbstverständnis her monolingual. Dieser Status wird jedoch durch die Anwesenheit von 4,5 Millionen Ausländern, vornehmlich aus den Gebieten der Mittelmeeranrainer, in Frage gestellt. Innerhalb dieser Mi-

norität gibt es etwa 600 000 Italiener, die unterschiedlich lange hier leben. Es ist zu differenzieren zwischen Italienern der ersten und zweiten Generation, das heißt solchen, die erst im Erwachsenenalter nach Deutschland kamen, und solchen, die hier geboren wurden. Diese Unterscheidung ist im Hinblick auf den Spracherwerb von Bedeutung. Spielt das Italienische für die erste Gruppe die Rolle einer Minderheitssprache, so ist für viele Angehörige der zweiten Generation die Sprache der Appeninhalbinsel nicht mehr unbedingt die zuerst gelernte. Sie verfügten schon von Kindheit an über Deutsch als primäres Kommunikationsmittel; Italienisch wurde als Fremdsprache erworben.

Aus der Mitte der italienischen Minderheit in unserem Land ist eine ansehnliche Zahl von Autoren hervorgegangen. In allen Fällen handelt es sich um Angehörige der ersten Generation, also um Menschen, die erst im Erwachsenenalter Deutsch als Fremdsprache gelernt haben. Zudem sind sie vielfach keine klassischen Emigranten, die aus wirtschaftlichen Gründen ihre Heimat verließen. In ihren Werken findet der vielfach behandelte Sprachkontakt eine Ausprägung jenseits des Alltagsausdrucks, nämlich in einer besonders entwickelten Form der Schriftsprache. In diesem Aufsatz werden Künstler berücksichtigt, die zur Zeit in der Bundesrepublik leben und schreiben und die entweder durch selbständige Publikationen oder durch Veröffentlichungen in Anthologien bekannt geworden sind. Im einzelnen sind es:

Carmine Abate[1], 1954 in Kalabrien geboren, seit 1979 in der Bundesrepublik; er lebt in Köln und arbeitet als Lehrer an einer italienischen Schule; er schreibt Lyrik, Prosa und Essays in Italienisch. *Franco Biondi*[2], 1947 in der Emilia-Romagna geboren; er lebt seit 1965 in der Bundesrepublik und schreibt Lyrik und Prosa seit einigen Jahren nur noch in Deutsch; zusammen mit Gino Chiellino ist er Chamisso-Preisträger des Jahres 1987. *Gino Chiellino*[3], 1946 in Kalabrien geboren und seit 1969 in Deutschland wohnhaft; er lebt und arbeitet in Augsburg als Lektor an der dortigen Universität; seine Lyrik verfaßt er seit einigen Jahren nur noch in Deutsch. *Giuseppe Giambusso*[4], 1955 in Sizilien geboren, seit 1974 in Deutschland; er lebt und arbeitet in Fröndenberg im Sauerland als Lehrer an einer italienischen Schule; er schreibt Lyrik in Italienisch. *Lisa Mazzi-Spiegelberg*[5], 1945 in Modena geboren, kam 1975 als Stipendiatin nach Deutschland; sie lebt in Freiburg und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Angewandte Sprachwissenschaft und Übersetzungswissenschaft der Universität Saarbrücken; sie verfaßt kurze Prosatexte. *Fruttuoso Piccolo*[6], 1953 in Venetien geboren, seit 1972 in Deutschland, im Teutoburger Wald wohnhaft; er schrieb seine Lyrik zunächst in Italienisch, wählt aber seit einigen Jahren nur noch das Deutsche als seine Literatursprache. *Salvatore Sanna*[7], 1934 in Sardinien geboren, seit 1958 in Deutschland; er lebt in Frankfurt, wo er als Lektor an der Universität lehrt und als Literaturkritiker und Essayist arbeitet; er schreibt Lyrik in Italienisch. *Giuseppe Scigliano*[8], 1951 in Kalabrien geboren, in Hannover wohnhaft; er ist als Lehrer an einer italienischen Schule tätig und schreibt Lyrik in Italienisch. *Franco Sepe*[9], 1955 in Latium geboren; seit 1979 in Berlin; er unterrichtet dort Italienisch an der Freien Universität; er schreibt Lyrik, Prosa und Theatertexte in Italienisch.

Motive für die Wahl der Literatursprache

Wie die Übersicht ausweist, zeigt ein Teil der Autoren Loyalität in der Bewahrung der Muttersprache; ein anderer fällt unter die Sprachflüchtigen. Nach Raffaele Simone[10] hat das Italienische außerhalb der Heimat im Unterschied zu anderen Minoritätensprachen keine Literatur hervorgebracht. Er geht vor allem auf die Situation der USA ein, wo eine jiddische Literatur weiterbestehen konnte, die italienischen Einwanderer jedoch so gut wie gar keine literarischen Zeugnisse hinterlassen. In Deutschland ist die Situation eine andere.

Die Kontinuität der Muttersprache im fremden Land als Ausdrucksmittel der künstlerischen Gestaltung ist im Kontakt Italiens und des deutschsprachigen Raums ein bekanntes Phänomen. Ingeborg Bachmann, Hans Bender, Marie Luise Kaschnitz wären hier als Beispiele aus diesem Jahrhundert zu nennen. Die Wahl des Italienischen unter Aufgabe des Deutschen hat ebenfalls ihre literarhistorische Präzedenz: die Österreicher Johann Caspar Goethe und Italo Svevo, eigentlich Ettore Schmitz, stehen für diese Tradition. Der umgekehrte Fall, daß italienische Autoren vor die Sprachenwahl in Deutschland gestellt wurden, ist vor allem ein Phänomen der massiven Einwanderung nach dem Krieg. Zu Beginn dieses Jahrhunderts gab es zwar einen berühmten Vorläufer, Luigi Pirandello, der in Bonn studierte; von ihm gibt es jedoch keine literarischen Werke in deutscher Sprache. Im Unterschied zu den oben genannten Autoren sind die heute in der Bundesrepublik schreibenden Italiener zuvor in ihrer Heimat nicht schon durch literarische Produktion bekannt geworden. Insoweit entfaltet sich ihr Ausdruckspotential zu einem literatursprachlichen Phänomen sui generis.

Die Verteilung der beiden Sprachen in Schreibprozeß der unterschiedlichen Künstler wirft also die Frage auf, nach welchen Kriterien die eine oder die andere gewählt wird. Sie wird um so virulenter, berücksichtigt man die Sprachkompetenz im Deutschen. Sechs der neun verfügen über eine sprachliche Variationsbreite, die weit über die des durchschnittlichen deutschen Muttersprachlers hinausgeht. Hierzu gehören Lisa Mazzi-Spiegelberg, Salvatore Sanna, Gino Chiellino, Franco Biondi, Giuseppe Giambusso und Franco Sepe. Für Giuseppe Scigliano und Carmine Abate erübrigt sich die Suche nach einer Alternative zum Italienischen, da ihre Deutschkenntnisse nicht perfekt sind. Die außerordentliche Sprachkompetenz ist in engem Zusammenhang mit dem Milieu zu sehen, in dem die meisten von ihnen leben und agieren: Sie sind als Journalisten, Hochschullehrer oder Lehrer in intellektuellen Berufen tätig.

Abgesehen von Carmine Abate und Franco Sepe, die in Italien Veröffentlichungen vorweisen können, hat keiner der Autoren ein Lesepublikum in Italien. Sie schreiben folglich für in Deutschland lebende Leser. Es können Deutsche, Italiener oder auch andere ausländische Minderheiten sein. Die Deutschen und die ethnischen Gruppen der Diaspora sind aber nur über die deutsche Sprache

erreichbar. Dennoch entscheidet sich die Mehrzahl der Schriftsteller für das Italienische als literarisches Ausdrucksmittel. Die Zielgruppenorientierung erhellt in der Konsequenz die Wahl nicht. Die Perspektive der möglichen Übertragung ins Deutsche spielt jedoch eine nicht unerhebliche Rolle, so daß die Wahl des sprachlichen Mediums an dieser Stelle nicht präjudiziert wird.

Als weiteres Kriterium im kommunikativen Geschehen zwischen Autoren und Lesern ist die thematische Orientierung festzuhalten. Für einige steht die Reflexion der in der Fremde gemachten Erfahrungen und der Emigration im Vordergrund. Dies gilt für Carmine Abate, Guiseppe Giambusso, Franco Biondi und Gino Chiellino. Alle vier stammen aus dem Mezzogiorno bzw. im Fall Biondis aus der Schicht des Subproletariats. Andere hingegen entscheiden sich für länderunabhängige Themen, die alle Menschen existentiell berühren. Im Werk Salvatore Sannas, Franco Sepes, Guiseppe Sciglianos und in Lisa Mazzi-Spiegelbergs neuesten, noch nicht publizierten Erzählungen reflektieren sich die klassischen Topoi der Liebesliteratur, der antiken Mythologie, der Verlorenheit der modernen Conditio humana. Von der Tendenz her ist der Befund, daß die sozio-geographische Herkunft Einfluß auf den thematischen Schwerpunkt nimmt. Gleichwohl besagt diese Setzung noch nicht eine entsprechende komplementäre Verteilung der Ausdrucksmittel.

Auch die Frage nach der Sprachenwahl in Abhängigkeit von der literarischen Gattung führt nicht zu einer eindeutigen Antwort. Während Sanna und Giambusso ihre Gedichte ausschließlich in Italienisch verfassen, erwidert Chiellino diesen Anspruch mit deutschsprachiger Lyrik. Mazzi-Spiegelberg und Biondi legen Prosawerke in der ihnen fremden Sprache vor, Abate – allerdings aus Gründen der mangelnden Beherrschung des Deutschen – schreibt sie in seiner Heimatsprache.

Wie im Leben vieler junger Menschen stehen in der Bibliobiographie Lyrik und Kurzprosa bei den meisten Autoren am Beginn ihrer literarischen Arbeit. In diesen beiden Gattungen buchstabieren sich ihre Spontaneität, ihre Expressivität, ihre persönliche Betroffenheit und die Authentizität ihrer Erfahrungen am unmittelbarsten und ungefiltertsten. Einige haben jedoch mittlerweile den Weg zur Langprosa und zum Drama gefunden, Ausdrucksformen, die einen höheren Anspruch an ästhetischen Gestaltungswillen und an künstlerisches Vermögen stellen. Die Autoren, die ihrer Erstwahl treu geblieben sind, rücken in ihrer Dichtung immer weiter vom Verweis auf die außersprachliche Realität ab. Im Schreibprozeß stehen nun das Ringen um das der jeweiligen Sprache inhärente Ausdruckspotential und das Durchdringen der bildnerischen Möglichkeiten des Italienischen und des Deutschen.

Für sechs der neun genannten Autoren gilt es zusätzlich, das soziokulturelle Umfeld ihrer Herkunft auszuleuchten, um ihre Sprachpräferenz zu verstehen. Salvatore Sanna und Franco Sepe hatten ihre ersten Kontakte mit Literatur an

Schule und Hochschule in Italien. Ihre ersten literarischen Gehversuche begannen auch dort. Dies gilt zwar auch für Lisa Mazzi-Spiegelberg. Aber im Unterschied zu ihren Landsgenossen studierte sie Germanistik, war früh von der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur fasziniert und kam mit 20 Jahren über ein Stipendium nach Deutschland. Dort beschäftigte sie sich wissenschaftlich mit norddeutscher Volksdichtung. Für Sepe und Sanna bedeutet die Entscheidung für das Italienische auch ein Bekenntnis zu ihrer Herkunft. Die Aufgabe ihrer Muttersprache impliziert das Zugeständnis, die Kultur ihrer mittelmeerischen Heimat sei minderwertig. Im übrigen sind sie der Meinung, literarisch Gültiges könne nur in der Erstsprache entstehen. Giuseppe Giambusso, Franco Biondi und Fruttuoso Piccolo wanderten ohne Hochschulstudium in Deutschland ein. Mit Literatur setzten sie sich erst hier intensiv auseinander. Dennoch ist Giambusso seiner Muttersprache treu geblieben. Im Deutschen verspürt er nicht dieselbe Sicherheit in der Gestaltung poetischer Bilder. Piccolo verpflichtet sich in seinen Kunstwerken der Integration von Sprache und piktoralen Elementen. Die Defizite in der Kenntnis der Fremdsprache kompensiert er über die Collage Wortkunst und Ikonographie.

Biondi schaut von allen auf die Biographie mit den meisten Brüchen zurück. Als Schaustellerkind zieht er von Ort zu Ort, von Dialekt zu Dialekt; eine sprachliche Heimat findet er auf diesem Weg nie. Auch die Standardsprache seines Landes bleibt ihm fremd. Die Unzulänglichkeiten seiner Heimat treiben ihn in ein anderes Land. Obwohl er auch dort zahllose Verletzungen als verachteter Gastarbeiter erfährt, eröffnet sich in Deutschland zum ersten Mal die Möglichkeit, einen sprachlichen Halt zu finden. Mit der Entscheidung für seine Wahlheimat geht die Annahme des Deutschen als seiner Literatursprache einher. Noch ungewöhnlicher ist das Tasten Chiellinos. Trotz eines Universitätsstudiums in Italien wendet er sich im Lauf seiner Biographie von seiner Muttersprache als Gestaltungsmedium ab. Er trotzt der Position Sannas, derzufolge Dichtung von Qualität nur auf dem Humus einer von Kindheit an gewachsenen Sprachlichkeit möglich ist.

Die Ungewißheit, welches sprachliche Medium das ihnen angemessene ist, können die meisten italienischen Literaten in Deutschland folglich nur auf dem Hintergrund eines mannigfachen, biographisch bedingten Bedingungsfelds für sich zur Klärung führen. Trotz der Primärwahl der einen oder der anderen Sprache stehen im Licht der eingangs erwähnten Herausforderung alle Autoren vor einem Problem: Wie können sie den Riß eines Lebens in zwei Kulturen, in zwei Identitäten reflektieren? Die Antworten darauf sind fast so vielfältig wie die Zahl der Künstler.

Scigliano schreibt in der Tradition der Hermetik rein italienische Gedichte. Sie verdanken sich dem Jonglieren, Changieren und Nuancieren sehr verschlungener, geheimnisvoller Metaphorik. Mazzi-Spiegelbergs Kurzprosa hat zum Teil do-

kumentarischen, zum Teil fiktiven Charakter. Ihre Arbeit verrät keine Ambition, der Gebrochenheit des Erzählten sprachlich Form zu geben. Gleichwohl ist sie eine Meisterin des präzisen, klaren Ausdrucks im Deutschen. Alle anderen Autoren loten Möglichkeiten aus, in der jeweiligen Sprache ihre doppelte, ambivalente Erfahrung zu spiegeln. Sie umkreisen, durchdringen und sprengen systemimmanente Grenzen vorgegebener Codes.

Die Kunstsprache als Bruch mit der Sprachnorm

Das Hauptaugenmerk soll zunächst dem Lösungsversuch der in Italienisch schreibenden Autoren gelten. Salvatore Sanna wählt für seine Anthologien italienischsprachiger Gedichte immer deutschsprachige Titel: „Wacholderblüten", „Löwen-Maul" und „Feste". Der Rückgriff auf Termini der Flora in den ersten beiden Fällen berührt eine wesentliche Erfahrung, die er erst in Deutschland machte. Im Unterschied zu Italienern zeigen Deutsche ein anderes Verhältnis zur Natur. Erst hier lernte er über Spaziergänge mit deutschen Freunden viele Pflanzen kennen. Diesem wichtigen biographischen Erlebnis einen Platz zu geben, ist für ihn Anlaß, seinen zweisprachigen Editionen (die Übersetzungen kommen nicht aus seiner Feder) im Titel eine Eindeutigkeit zu verleihen, die im Kontrast zu seinem ästhetischen Programm steht. Diffiziler ist der Titel „Feste". Das Wort besteht in beiden Sprachen; es bedeutet Feiertage, Festlichkeiten und assoziiert Ausgelassenheit, Ekstase und Entgrenzung. Im Deutschen nimmt es jedoch noch einen anderen, fast gegenteiligen Sinn an, den der Feste, der Festung. Gedanken an Schutz, Bewahrung, Halt, Geborgenheit, aber auch des Trotzens fließen in sein Verständnis ein.

Selbst die Sprachgebung in den Namen der Anthologien gibt etwas von der Auseinandersetzung des Dichters mit den unterschiedlichen kulturellen Horizonten preis. Nur in wenigen Gedichten unterbrechen deutsche Wörter den Lesefluß. Überdies stehen sie in Konkurrenz zu anderen, in denen französische Vokabeln den Hörer aufhorchen lassen. Der Einsatz der französischen Sprache hat für Sanna eine ästhetisierende, verschönernde Funktion, während der der deutschen seine Botschaft verfremden soll. Der Klang der Sprache des nördlichen Landes signalisiert für ihn einen Bruch, einen Riß mit dem ihm Bekannten.

Hoppla	Hoppla
grün!	grün!
Il bassotto	Der Dackel
attraversa	flitzt
di corsa	hinüber
felice	glücklich
di eseguire	einen Befehl
un comando	auszuführen[11]

Das Signal für eine Mischung aus Erstaunen und mahnendem Ruf „Hoppla" sowie die emblematisch verwendete Farbe Grün stehen in engem Zusammenhang mit dem als typisch deutsch empfundenen Erlebnis. Die Farbe verweist hier auf die Relation Verbot-Erlaubnis. Selbst das Tier, eine Hunderasse, wie es sie fast nur in Deutschland gibt, unterwirft sich dem Klischee von Befehl und Gehorsam. Der Dackel, als Kleinbürgerhund schlechthin, verkörpert die vom Dichter unangenehm erfahrene Mentalität vieler Deutscher. Die sinnliche Harmonie des Gedichts erfährt eine Störung über die Durchbrechung des Klangflusses; gleich am Anfang wirkt sie wie eine Warnung, ein Zeichen, das eine Dissonanz markiert.

Ähnlich arbeitet Giambusso in zweien seiner Gedichte aus der Anthologie „Al di là dell'orizzonte". Sie sind überschrieben mit „Ausländer raus" und „Türken raus" [12]. Auf diese Imperative beschränkt sich das deutschsprachige Vokabular. Es nimmt Parolen auf, die der Dichter nicht übersetzen will. Die Nichtübertragung in seine Muttersprache enthüllt seine Distanzierung von solchen Schimpftiraden. Sie sind in Deutsch gefallen und demaskieren sich als wesentlich für dieses Land. Mit der Sache wird die Bezeichnung aus der Herkunftssprache übernommen. Das Befremdende greift über auf die lautliche Ebene.

An die moderne Tradition der literarischen Collage, wie sie in Deutschland zum Beispiel in der Lyrik Enzensbergers entstanden ist, knüpft Sepe in einigen seiner Gedichte an. Sein Landsmann Sanguineti schrieb zu Beginn der sechziger Jahre in ähnlicher Technik einen Berlin-Zyklus. Versatzstücke der in Berlin erlebten Großstadtrealität und Literaturszene integrieren sich in den italienischen Versfluß. Zitate anderer Autoren und fremdsprachige Elemente fügen sich zu einem bunten Gemisch, das thematisch Horizonte weitet. Das Patchwork Sepes ironisiert die Gefühle des lyrischen Ich zu einem impressionistischen Panorama des Kulturbetriebs [13]:

Al pettine i pensieri, le biblioteche spente,
die Hochzeit der grünen Pferde
con le voci del sogno
Träumerei mi rapirai: al lavoro sottile del giorno,
all'involuzione, ai pori
ibernati,
(richiudere, maleodorare,
coagulato, vischioso)
all'anacorèsi;
il rondò,
le ripicche sedate „per il suo bene", i trionfi
di carta,
i pornòfili,
la Lyrik
der
Gegenwart

riprendiamoci
i topoi dissonanti che l'originale
increspano: con i secoli risuonanti aedi
è perduta
la vis affirmativa (senza rimedio).

Der Erzähler Abate verfaßt seine Prosa zwar in Italienisch, läßt sie jedoch auch in deutscher Übersetzung erscheinen. Leider vermag die Übertragung die sprachlichen Brüche, die in der ursprünglichen Version das Interesse des Lesers bannen, nicht ganz einzufangen. In seinem ersten Band mit Kurzgeschichten[14] beläßt er Dialoge zwischen Gastarbeitern unterschiedlicher Provenienz in dem für sie weithin typischen Pidgin-Deutsch. Der Kontrast mit der korrekten Syntax des Erzählers fällt um so deutlicher ins Auge. Zur Veranschaulichung sei hier ein kurzer Ausschnitt aus „Wie man ein Brombeerstrauch wird" zitiert[15]:

„Auch deine Familie in Türkei kaufen Gläser von K.", antworteten wir abwechselnd.
„Nein, nein, in Türkei nix essen so Scheiße!" gab Mustafa zurück und zeigte auf das Gemüse, das er vor sich hatte.
„Ja, ja, in Türkei alle gut gehen, alle volle Bauch", meinte Carlos ironisch.

Die sprachliche Verlorenheit als Sinnbild für die kulturelle Entwurzelung artikuliert sich hier über die Holprigkeiten und Normverletzungen der deutschen Grammatik. Aus Authentizitätsgründen überschreitet die italienische Version Grenzen. In seinem neuen Roman „Il ballo tondo" geht der Autor in seiner sprachlichen Experimentierfreude noch weiter. Er als Angehöriger der albanischen Minderheit Italiens bricht seine dreifache Identität in ein dreisprachiges Prisma. Ort der Handlung ist ein kleines albanisches Dorf in Kalabrien, in das viele Emigranten aus Deutschland auf Familienbesuch kommen. Unvermittelt treten ohne Übersetzung deutsche Wörter wie „gut" auf. Zum anderen unterbricht sich der italienische Erzählfluß häufig durch Sätze oder Wörter in Albanisch. Ihre Bedeutung erschließt der Leser lediglich aus dem Kontext. In allen Fällen handelt es sich um Begriffe und Phänomene der Kultur dieser Minderheit, für die es im Italienischen keine Entsprechung gibt oder die der Verfasser nie kennengelernt hat. Die sprachliche Gestaltung ist also weithin ein Echo auf den Kern des Erzählstoffs. Wie seine Kollegen signalisiert Abate dem Leser über den Sprachkontakt als Kunstmittel den Konflikt von zwei oder sogar drei Kulturen. Überdies zerstört die ungewohnte Konfrontation die Illusion, wir lebten in einem einsprachigen Land.

Noch anspruchsvoller ist das Vorhaben von drei der vier Autoren, die sich der deutschen Sprache verpflichtet wissen. Sie nehmen die Herausforderung von Wittgensteins Diktum an: „Wer sich nach anderen grammatikalischen Regeln richtet als etwa den üblichen, spricht darum nichts Falsches, sondern von etwas anderem." Sie unternehmen den Versuch, die Vorstellung der deutschen Sprache als eines monolithischen Blocks aufzubrechen.

Chiellino tut dies im Bereich der Lyrik. Ähnlich wie Abate experimentiert er

mit dem Phänomen der Dreisprachigkeit. Wie bei vielen seiner Landsgenossen ist seine Muttersprache ein Dialekt. Diesen flicht er in dem Gedicht „I briganti" in ein vielsprachiges Mosaik, das die schillernde Identität der Emigranten in Deutschland einzufangen bemüht ist[16]:

I briganti
trasianu e nesciianu
do paise e notte eranu
i patroni e nue ce jocavamu
Garibaldi l'ho conosciuto
quando ferito all'Aspromonte
era andato a dormire a Soveria
passando da eroe tra i banchi
di tutte le scuole d'italia
erst in der Fremde
begegne ich meiner Geschichte
senza briganti né santi
täglich auf der Straße
auf fremden Gesichtern getragen.

Der exotische Appell, den ein solches Gedicht auslöst, ist natürlich recht vordergründig. Deshalb kann diese Art von literarischem Experiment auf Dauer nicht aufrechterhalten werden. Der eigentliche Beitrag, den Chiellino für die deutschsprachige Literatur leistet, ist daher von ganz anderer Art. Der Autor leidet daran, daß die vielen Fremden in Deutschland sprachlich keine Spuren hinterlassen haben. Er bemüht sich daher, für die ethnischen Minderheiten einen Platz, eine Heimat in der deutschen Sprache tastend zu erkämpfen. Ein zentraler Begriff für ihn ist „sich die Fremde nehmen". In Analogie zu deutschen Paradigmen wie „sich die Freiheit nehmen", „sich das Leben nehmen" nutzt er vom System vorgegebene Möglichkeiten aus, die aber nicht realisiert wurden. Indem er diese Grenze aufstößt, begeht er einen Regelverstoß. Die Verfremdung fordert den Leser heraus, seinen eigenen Sprachgebrauch zu reflektieren. Die deutschen Satzstücke haben die Mitteilung gemeinsam, daß sich jemand etwas verfügbar macht, vielleicht auch unerlaubt zu seiner Disposition stellt. Auf jeden Fall besagen sie aktives Tun, die Aufgabe passiver Hinnahme.

Auf die Fremde gewendet, steht dahinter der Anspruch des Emigranten, sich die Fremde nicht von anderen bestimmen zu lassen, sie selbst zu gestalten, sich in seinem Anderssein einzurichten, sich im anderen Land auch sprachlich eine Heimat zu schaffen. In soziologischer Terminologie bedeutet es den Abschied von der Assimilation und das ernsthafte Streben nach Integration. Auch der Fremde bringt seine Erfahrungen, seine Kultur mit, die wertvolle Beiträge für die Mehrheitskultur sein können. In der Sprache bedeuten sie eine Bereicherung des noch nicht voll genutzten Potentials an Ausdrucksmöglichkeiten. Auch hier sei stellvertretend ein Gedicht aus Chiellinos neuester Anthologie zitiert[17]:

in der Fremde
wird die Angst

zur Begleiterin
warmherzig meistert sie die Nächte
ihr zuhören
sich die Fremde nehmen

In Biondis letztem Werk „Die Unversöhnlichen. Im Labyrinth der Herkunft" erweist sich die sprachliche Standortbestimmung als prozessuales Geschehen mit offenem Ende. Als Proselyt der deutschen Sprache transzendiert er, ähnlich wie Chiellino, die Klischees. Seine Phantasie gipfelt schöpferisch in einem Ausdrucksvermögen, das auch die Erfahrungen eines Ausländers in Deutschland binden kann. Wörter wie „herkunftsbegierig", „arbeitsemigriert", „unveremigrantlich", „Fühligkeit", „Fühllosigkeit" und „Schattenfäden" irritieren Auge und Ohr des deutschen Lesers. Sie jonglieren zwischen der Ironisierung des Bürokratendeutsch und poetischer Neuschöpfung. Dennoch erschließen sie sich dem Verständnis. Von stark sinnlicher, lautmalerischer Qualität sind zahlreiche Elemente, die unsere Sprache kennt, dem allgemeinen Gebrauch allerdings verlorengegangen sind wie „Präpeln", „Giepern", „Fretten", „Kranen", „Zerpratzen", „Fispeln", „Belfern", „Schuckeln" und „Plotzen".

Biondi schöpft hier aus einem schon weithin verschollenen Fundus und befreit ihn von den verkrusteten Schablonen der Alltagssprache. Quasi wie Archäologie erwidert diese Hebung alter Sprachschätze auf die Verstöße gegen Regeln der Wortbildung in seinen Neologismen. Die Überlagerung verschiedenster Sprachschichten verlängert sich in den Wechsel von poetischen über traditionell erzählende zu essayistischen Passagen in seinem Werk. Zuweilen gibt es von Satz zu Satz Codewechsel. Biondis Verfügen über ein breites Spektrum an Registern signalisiert dem Leser, daß das Deutsche Erfahrungen vielfältiger Hintergründe bergen, ihnen einen Heimat geben kann. Niemand soll sagen können, er beherrsche eine Sprache. Sie muß sich ihm immer wieder entziehen, sie muß Schritt für Schritt neuen, fremden Erfahrungen zugänglich gemacht werden. Die Sprengung geistiger Begrenztheit fordert ihren Tribut in der Überwindung von Sprachbarrieren.

Eine andere Art von Grenzüberschreitung geht Piccolo. Den Weg Sepes führt er konsequent weiter. Die literarische Collage entwickelt er zu einer aus Text und Bild. In manchen seiner Gedichte werden Anklänge an die konkrete Poesie wachgerufen. Über die graphische Anordnung der Wörter oder auch durcheinandergewirbelter Buchstaben erhält die poetische Botschaft einen sichtbaren Ausdruckskörper. Seine letzten Gedichte verarbeiten Objekte oder Photographien von Gegenständen, Tieren oder Menschen. Ein einzelnes Wort oder eine kurze Wortfolge konfrontiert er mit dem dargestellten Ausschnitt von Welt. Die Symbolkraft der Abbildung verbindet sich mit dem Assoziationsfeld des Worts zu einer originären Ästhetik. Piccolos Werk ist ein Reflex auf die Unfähigkeit vieler Emigranten, sich sprachlich angemessen zu artikulieren. Es zeigt, daß sich

Erfahrungen künstlerisch verdichten lassen, ohne im Umgang mit literarischen Traditionen zu brillieren. Hohe Anforderungen stellt es gleichwohl an den Betrachter/Leser, muß dieser doch Syntax und Semantik zweier völlig unterschiedlicher Codierungen in Beziehung zueinander setzen.

Alle sieben Autoren ringen in unterschiedlichem Maß mit den Grenzen von Sprache. Sie stoßen verschlossene Türen auf in der Hoffnung, einen Raum zu finden, in dem sie ihre Welten entfalten können. Begeben sich die einen in die Fußstapfen der klassischen Moderne, so sprengen die anderen die Konventionalität, indem sie Zeitgenössisches, Vorwegnahme und Archaisches konfrontieren. Beide erweitern die sprachliche Sensibilität in fremde Dimensionen hinein. Sie nehmen den Leser mit in ihrem Aufbruch zu Horizonten jenseits der Stereotype. Ihre Sprache verrätselt sich nur vordergründig, unter der Oberfläche gibt sie den Blick für Geheimnisse des Fremdseins frei. Geht man mit auf die Entdeckungsreise, erschließt man während der labyrinthischen Suche das eigene Unbehagen an den Fesseln der Sprachklischees. Im Licht der Emigrantenliteratur schimmert in Wittgensteins Position, die Grenzen der Sprache des einzelnen seien auch die Grenzen seiner Welt, eine neue Facette durch.

ANMERKUNGEN

[1] Den Koffer und weg. Erzählungen (Kiel 1984); zus. m. M. Behrmann, Die Germanesi (Frankfurt 1984; it. Cosenza 1986); Ostermarsch, in: Land der begrenzten Möglichkeiten, hrsg. v. d. Büchergilde Gutenberg (Frankfurt 1987) 118–122; In questa terra altrove (Sammlung von Emigrantentexten aus Deutschland; Cosenza 1987); Il ballo tondo (Genua 1991; dt. Kiel 1992).

[2] Passavantis Rückkehr. Erzählungen (München 1982); Abschied der zerschellten Jahre (Kiel 1984); Die Unversöhnlichen. Im Labyrinth der Herkunft (Tübingen 1991).

[3] Mein fremder Alltag (Kiel 1984); Sehnsucht nach Sprache (Kiel 1987); Sich die Fremde nehmen (Kiel 1992).

[4] Al di là dell'orizzonte. Jenseits des Horizonts (Bremen 1985).

[5] Der Kern und die Schale. Italienische Frauen in der BRD (Frankfurt 1986); Die Eine und die Andere, in: Muttersprache (1989) H. 4, 308f.

[6] Dieci anni fra due mondi (Eigenverlag 1980); Arlecchino „Gastarbeiter". Gedichte und Collagen (Hannover 1985); Durch dich die Sprache ein ander(es) Ich. Gedichte und Collagen (Hannover 1987).

[7] Wacholderblüten (Frankfurt 1984); Löwen-Maul (Frankfurt 1988); Feste (München 1991).

[8] Radici al sole. Wurzeln in der Sonne (Hildesheim 1986); zus. m. T. Schnittger, Seiltanz zwischen den Fingern. Danza acrobatica tra le dita (Hildesheim 1987); zus. m. K. Morawietz, Bittere Erde. Terra amara (Hildesheim 1988).

[9] Elegiette Berlinesi (Florenz 1987); L'Incontro. Commedia in tre atti und Berlinturcomedea. Tragedia in un atto, in: Sipario, September 1990, 33–42.

[10] R. Simone, Il destino internazionale dell'italiano. Analisi dei criteri tipologici più utili per capire quale sia e quale potrà essere il ruolo internazionale della nostra lingua, in: L'Italiano oltre 3 (1989) 108.

[11] S. Sanna, Löwen-Maul (Frankfurt 1988) 70f.

[12] G. Giambusso, Al di là dell'orizzonte. Jenseits des Horizonts (Bremen 1985) 24, 42.

[13] F. Sepe, Elegiette Berlinesi (Florenz 1987) T. 2: Berlinite 12.

[14] C. Abate, Den Koffer und weg (Kiel 1984).

[15] Ebd. 66.

[16] G. Chiellino, Sehnsucht nach Sprache (Kiel 1987) 57.

[17] Ders., Sich die Fremde nehmen (Kiel 1992) 22.

Valentin Zsifkovits

Zur Asylproblematik

Magazintitel wie „Ansturm der Armen" oder „Gewalt gegen Fremde"[1] sowie fast tägliche Berichte über Flüchtlingsprobleme signalisieren, daß der auch mit den Worten „Neue Völkerwanderung"[2] bezeichnete, weltweit anschwellende Flüchtlingsstrom zu einer neuen sozialen Frage und damit zur neuen Herausforderung der Weltgesellschaft geworden ist. Die spektakulären Zwangsrepatriierungen albanischer, vietnamesischer und haitischer Flüchtlinge machen dabei auf ein Phänomen aufmerksam, das sich bei allen großen sozialen Fragen der Menschheit von heute findet: daß nämlich die sozialen Probleme größer sind als die Fähigkeit und teilweise auch der Wille der Menschen, diese Probleme befriedigend zu lösen.

Flüchtlingswellen und „Völkerwanderungen" hat es im Lauf der Geschichte immer wieder gegeben. Menschen sind immer wieder vor Bürger- und sonstigen Kriegen, vor Verfolgung und Unterdrückung, vor Armut und Not in verschiedensten Formen geflohen. Das ist auch heute so, wie es beispielsweise der Golf- und der Jugoslawienkrieg zeigen. Denkt man aber darüber nach, welche Faktoren heutzutage als Fluchtmotivations-*Verstärker* wirken könnten, so lassen sich folgende nennen:

1. Die Welt wird kommunikationsmäßig immer mehr eine Einheit, die Weltgesellschaft wird gleichsam ein großes Dorf. Das hat zur Folge, daß Informationen über Alternativen zu unbefriedigenden Unterdrückungs- und Elendssituationen sich rascher ausbreiten als in früheren Zeiten. Dadurch treten Fluchtwege und Fluchtziele deutlicher vor die Augen der politisch Verfolgten und wirtschaftlich Unzufriedenen.

2. Das sittliche Bewußtsein der Menschheit unterliegt einer Entwicklung, was sich auch an der unterschiedlichen Bewertung der Sklaverei in der Bibel im Vergleich zur Bewertung in den heutigen Kirchen zeigt. Erreichen Bewußtseinsprozesse von Unrecht und Not einen gewissen Kulminationspunkt und gesellen sich dazu weitere fluchtbegünstigende Faktoren, dann wird Flucht wahrscheinlicher und häufiger.

3. Wiewohl die Etablierung diktatorischer Systeme Flüchtlingswellen vor allem politischer Motivation bewirkt, kann der Übergang von einer Polit- und Wirtschaftsdiktatur zur Demokratie samt der damit verbundenen Öffnung nach außen neben politischen Flüchtlingen vor allem Wirtschaftsflüchtlinge motivieren und mobilisieren. Was solche politische Flüchtlinge betrifft, so spielt bei ih-

nen das mangelnde Vertrauen in die Ehrlichkeit und Stabilität des begonnenen Demokratisierungsprozesses eine wichtige Rolle in der Überlegung, das nun geöffnete Tor zu benützen. Bei Wirtschaftsflüchtlingen ist es vor allem die aufgestaute Ungeduld und der starke Nachholbedarf, die zum Verlassen der Heimat motivieren.

4. Die Explosion der Weltbevölkerung bedingt auch ein Anwachsen von Flüchtlingen in absoluten Zahlen.

5. Schließlich ist bei Fluchtbewegungen ein gewisser Sog- bzw. Mitläufereffekt nicht zu übersehen, der infolge größerer Informationsintensität mehr zum Tragen kommt als früher.

Wie schon angedeutet, werden die flüchtenden Massen in den Zielländern keineswegs mit offenen Armen aufgenommen, sondern stoßen vielfach auf Ablehnung, die sich bisweilen in Fremdenhaß und Gewalttätigkeiten äußert. Dabei wird im allgemeinen zwischen politischen und Wirtschaftsflüchtlingen unterschieden, wobei erstere größtenteils positiv, letztere eher negativ aufgenommen werden. All diese Tatsachen sind zur Genüge bekannt und brauchen hier nicht weiter dargelegt zu werden. Interessanter ist es, über die möglichen Gründe dieser relativen *Fremdenfeindlichkeit* in den Zufluchtsländern nachzudenken.

1. Dem Menschen ist mit anderen Lebewesen das aus der Verhaltensforschung bekannte Revierverhalten gemeinsam. Flüchtlinge und ähnliche Fremde können als Eindringlinge in das Revier des eigenen Landes betrachtet und als akute oder potentielle Bedroher desselben angesehen werden. Das Ganze läßt sich auch aus der Perspektive des Gesetzes der abnehmenden Solidarität bzw. der abnehmenden Nächstenliebe illustrieren. Dieses Gesetz besagt, daß die Solidarität bzw. die Liebe mit der Entfernung zum eigenen Ich abnimmt. In gewisser Hinsicht hat die Ansicht etwas für sich, daß die Menschen evolutiv „genetische Egoisten“[3] sind. Wenn der Mensch auch nicht auf sein biologisches Substrat reduziert werden darf, und nicht einfachhin Naturwesen, sondern mit Geistigkeit und Freiheit ausgestattetes Kulturwesen in echter Personhaftigkeit ist, so ist doch die Wirkmächtigkeit der biologischen Natur des Menschen nicht zu übersehen.

Zumindest teilweise dürfte Henry Sidgwick recht haben, wenn er bereits 1874 in seinem Buch „The Methods of Ethics“ für unsere europäische Gesellschaft formulierte: „Wir sind uns darüber einig, daß jeder einzelne verpflichtet ist, sich gegenüber seinen Eltern, seinem Ehegatten und seinen Kindern freundlich und hilfsbereit zu verhalten, auch gegenüber anderen Verwandten, aber in jeweils geringerem Grade, und gegenüber denen, die ihm hilfreich gewesen sind, und gegenüber anderen, die er in seinen engsten Umkreis aufgenommen hat, und gegenüber Nachbarn und Landsleuten mehr als gegenüber anderen Menschen, gegenüber den Angehörigen unserer Rasse mehr als gegenüber Schwarzen und Gelben und, allgemein, gegenüber Menschen je nach ihrer Nähe zu uns.“ Und Christian Vogel schreibt in ähnlichem Sinn: „Die idealisierten Proklamationen eines Weltfriedens und allgemein verbindlicher Menschenrechte, einer alle Völker, Rassen und Religionen überspannenden Solidarität und ‚Brüderlichkeit‘ ist also ziemlich naturfern. Kurz, universale menschliche Bruderschaft widerspricht der hier aufgezeigten biogenetischen Regel, daß ‚ingroup-Altruismus‘ zwangsläufig mit ‚outgroup-Feindlichkeit‘ korreliert.“[4]

2. Ein weiterer möglicher Erklärungsgrund für die Aversion speziell gegen Wirtschaftsflüchtlinge liegt in einem allen Gesellschaften eigenen Phänomen, im Neid. Helmut Schoeck schreibt über die potentielle Allgegenwart des Neides: „Zu den verschiedensten Zeiten der Geschichte, auf allen Entwicklungsstufen der Kultur, in den meisten Sprachen und als Mitglieder der verschiedensten Gesellschaften haben die Menschen ein Grundproblem ihrer Existenz erkannt und als etwas Besonderes hervorgehoben: das Gefühl des Neides und des Beneidetwerdens."[5] Kommen bei einem als politisch verfolgt anerkannten Flüchtling das Mitleid und der Helferinstinkt samt dem Aufbäumen gegen Unterdrückung und Verfolgung zum Tragen, so bricht bei einem als Wirtschaftsflüchtling Betrachteten oft der Neid durch, infolgedessen man es einem solchen nicht gönnen will, daß er sich „billig" die Segnungen des Zufluchtslandes aneignet. Man hört in solchem Zusammenhang dann oft Aussprüche wie: „Wir mußten uns nach dem Krieg auch unseren Wohlstand hart verdienen."

3. Schließlich spielt bei der Ausländerfeindlichkeit im Zusammenhang mit der Flüchtlingsproblematik auch die Angst in ihren verschiedensten Formen eine nicht geringe Rolle, insbesondere die Angst vor Überfremdung und Verlust der eigenen Identität, die Angst vor Verdrängung vom Arbeitsmarkt, die Angst vor Teilung des jeweiligen Wohlstands oder gar vor Vergrößerung der eigenen Not, die Angst vor der Kriminalität von seiten der Ausländer und die Angst vor einem Massenansturm von Ausländern, wenn der Zugang leicht gemacht wird.

Ethische Orientierungen

Faktisches Handeln samt den damit verbundenen faktischen Einstellungen muß nicht richtig sein. Ethik als ein System begründeter, von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleiteter Aussagen über das richtige Verhalten und Handeln unter Beachtung der entsprechenden Gesinnung und mit Ausrichtung auf entsprechende Institutionen und Strukturen kann und will Orientierung zur Lösung auch der hier aufgeworfenen sozialen Frage der Asylproblematik geben. Aus der Sicht der Sozialethik katholischer Prägung, die sich der natürlichen und der gläubigen Vernunft bedient, lassen sich folgende Orientierungen für die Flüchtlingsproblematik formulieren:

1. Unter den in den körperlichen und geistigen Trieben des Menschen vorgezeichneten existentiellen Lebenszwecken des Menschen im Sinn von Johannes Messner findet sich auch „die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen"[6]. Solche wohlwollende Anteilnahme steht in einem gewissen Gegensatz zu den oben erwähnten, in der Natur des Menschen verankerten Faktoren des Eigeninteresses und des Neides, ist aber nichtsdestoweniger auch in der Natur des

Menschen grundgelegt, die ja Vernunftnatur ist. Die Natur des Menschen ist in gewissem Sinn auch widersprüchlich, wovon die Rede von den zwei Seelen in der Brust oder von den zwei Ichs, einem besseren und einem schlechteren, Zeugnis gibt[7]. Die genannte wohlwollende Anteilnahme manifestiert sich besonders durch Aktualisierung und Mobilisierung des Mitleids und des Helferinstinkts angesichts der Not auch von politisch Verfolgten. Die reflektierende Vernunft vermag sodann besonders angesichts solcher Not die Goldene Regel zum Tragen zu bringen, etwa in der Formulierung bei Mt 7, 12: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!" Gerade in einer Zeit, in der infolge zunehmender Interdependenz die Menschheit immer mehr zu einer Schicksalsgemeinschaft wird und jedermann auch von einem Flüchtlings- oder einem ähnlichen Schicksal heimgesucht werden kann, muß die natürliche, auf Gegenseitigkeit beruhende Solidarität im Sinn von Gemeinhaftung infolge von Gemeinverstrickung aktiviert und mobilisiert werden. Die Goldene Regel erinnert auch an die Notwendigkeit der Empathie und des Sichhineinversetzens in die Lage der Betroffenen gerade gegenüber in Not Geratenen, wie es die Flüchtlinge sind.

Weil in der Vernunftnatur des Menschen verankert, findet sich die Hilfspflicht gegenüber Flüchtlingen in den Humanitätskatalogen verschiedener Kulturen, speziell auch der Religionen. Deshalb kennt auch das derzeit geltende Völkerrecht, das als Niederschlag einer allgemein verpflichtenden Weltethik angesehen werden kann, Schutz- und Hilfsbestimmungen zugunsten des Flüchtlings. Freilich ist zur völkerrechtlichen Hilfestellung zugunsten des Flüchtlings gleich zu vermerken, daß diese unzureichend ist, weil es völkerrechtlich immer noch kein subjektives Recht des politisch Verfolgten auf Asylgewährung gibt. Das völkerrechtliche Asylrecht ist „ein Recht des zufluchtgewährenden Staates gegenüber allen anderen Staaten, einschließlich des Herkunftlandes des Flüchtlings", so daß „kein Staat einem anderen Staat die Asylgewährung zum Vorwurf machen darf"[8]. Darin zeigt sich eben auch, daß das Völkerrecht immer noch in erster Linie nicht ein Recht der Individuen, auch nicht ein Recht der Völker, sondern ein Recht der Staaten ist. Zwar ist das subjektive Recht auf Asyl in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 als Menschenrecht proklamiert, wenn es in Art. 14 heißt: „Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgungen Asyl zu suchen und zu genießen."

Auch die Genfer Konvention über die Rechtsstellung von Flüchtlingen aus dem Jahr 1951 enthält neben einer Flüchtlingsdefinition[9], auf die sich viele Staaten in ihren nationalen Verfahren beziehen, bedeutende internationale Standards für die Behandlung und die rechtliche Stellung von Flüchtlingen, wobei besonders der Artikel 33 mit dem Grundsatz der Nichtzurückweisung von Bedeutung ist. Art. 33, Abs. 1 dieser Konvention legt fest, daß kein vertragsschließender Staat einen Flüchtling in einen Staat aus- oder zurückweisen darf, in dem sein Leben oder seine Freiheit aus Gründen seiner Rasse, Religion, Nationalität, Zu-

gehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder seiner politischen Überzeugung bedroht wäre. Wenn auch Abs. 2 bestimmt, daß sich auf diese Vorschrift ein Flüchtling nicht berufen kann, „der aus schwerwiegenden Gründen als eine Gefahr für die Sicherheit des Landes anzusehen ist, in dem er sich befindet, oder eine Gefahr für die Allgemeinheit dieses Staates bedeutet, weil er wegen eines Verbrechens oder eines besonders schweren Vergehens rechtskräftig verurteilt wurde", so kommt doch der ganze Artikel 33 der Genfer Konvention „in die Nähe einer Schutzwirkung nach außen und damit zumindest eines Reflexrechts für den einzelnen politischen Flüchtling".[10] Dies sind alles wertvolle Ansätze auf dem Weg zum Asylrecht als einem subjektiven Menschenrecht. Es ist aber trotz vielfacher Bemühungen bisher nicht gelungen, „das Asylrecht in die Menschenrechtskataloge der großen Konventionen auf der Ebene der Vereinten Nationen wie auch auf der Ebene des Europarats aufzunehmen"[11].

Obwohl das subjektive Recht des politisch Verfolgten auf Asyl völkerrechtlich nicht verankert ist, besteht kein Hindernis, ein solches Recht in die Verfassungen der einzelnen Staaten aufzunehmen, wie dies im Bonner Grundgesetz geschehen ist, wo es in Art. 16 heißt: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht." Doch die derzeit laufenden Diskussionen um eine Änderung dieser Verfassungsbestimmung zeigen auch, wie wichtig eine halbwegs einheitliche Regelung im Sinn einer Besserstellung der politisch Verfolgten durch die einzelnen Staaten wäre, was geeigneterweise durch völkerrechtliche Konventionen geschehen könnte. Wichtig wäre es in diesem Zusammenhang auch, neben den politischen Flüchtlingen im engeren Sinn den sogenannten Gewaltflüchtlingen besonderes Augenmerk zu schenken. Gewaltflüchtlinge sind „Personen, welche – ohne bereits individuell wegen ihrer Rasse, Religion oder politischen Ansichten verfolgt zu sein – Unruhen, Bürgerkriegssituationen und allgemeiner Mißachtung der Menschenrechte zu entfliehen suchen"[12]. Temporäre Schutzgewährung und Rückführung nach Abflauen der Unruhen wäre eine angemessene Lösung für solche Gewaltflüchtlinge. Allerdings müßte als wichtige Begleitmaßnahme zwischenstaatlich eine aktive Flüchtlingsaußenpolitik betrieben werden, die vor allem auf die Herstellung von Bedingungen für eine sichere Rückkehr von Gewaltflüchtlingen in ihren Heimatstaat abzielen würde. Nach Walter Kälin wären solche Bedingungen gegeben, sobald vier Voraussetzungen kumulativ erfüllt wären, und zwar:

„Erstens muß der Heimatstaat mit einer Amnestie für die Rückkehrer und der Aufhebung von Gesetzen, welche Menschenrechtsverletzungen erlauben oder begünstigen, die *rechtlichen* Voraussetzungen für eine sichere Rückkehr schaffen; zweitens muß die *Sicherheit* der Rückkehrer gegen Übergriffe staatlicher und nichtstaatlicher Gruppierungen sichergestellt sein, so daß das Risiko, künftig Opfer von Gewaltanwendungen zu werden, auf ein Minimum reduziert wird; diesem Ziel dient drittens die *Überwachung* der Rückkehr durch internationale Organe, welche am Ort zugunsten der Rückkehrer intervenieren können; schließlich ist mit Mitteln der *Entwicklungszusammenarbeit* die soziale und ökonomische Reintegration der Rückkehrer zu fördern, wobei sicherzustellen ist, daß entsprechende Projekte auch der zurückgebliebenen Bevölkerung zugute kommen."[13]

Mit der letztgenannten Voraussetzung ist auch eine Maßnahme berührt, welche die Zahl der sogenannten Wirtschaftsflüchtlinge eindämmen könnte, wobei gleich zu vermerken ist, daß es sich in der Realität oft um sogenannte gemischte Flüchtlinge handeln wird, also um Flüchtlinge aus politischen und wirtschaftlichen Gründen. Echte internationale Zusammenarbeit zur Überwindung der Unterentwicklung, zur Beseitigung der Elendszonen dieser Welt und zur Hebung der Wohlfahrt der benachteiligten Völker und Gruppen der Weltgesellschaft ist also nicht nur dringend geboten angesichts der weltweit wichtigsten sozialen Frage, der Unterentwicklung, sondern auch angesichts der Flüchtlingsproblematik. Daß dazu Opfer der Wohlfahrtsländer notwendig und längerfristig auch vernünftig sind, weil im Eigeninteresse auch der Wohlfahrtsländer liegend, muß als natürliche Motivation immer wieder in Erinnerung gerufen werden. Für Christen gibt es darüber hinaus noch weitere Motive.

2. Als Orientierung der christlich gläubigen Vernunft für die Flüchtlingsproblematik ist vor allem die Grundweisung der Bibel zu nennen, nämlich die bereits im Alten Testament formulierte, im Glauben an Gott fundierte Liebe zu Gott und zu den Menschen. Die darin postulierte Nächstenliebe hat sich als Wohlwollen auf alle zu beziehen, als Wohltun wird sie sich infolge der Beschränktheit irdischer Möglichkeiten nach Vorzugsregeln ausrichten müssen, wobei für konkrete Vorrangsentscheidungen vor allem die Größe der Not der Hilfsbedürftigen und die Hilfsgeeignetheit der Helfer entscheidend sein werden. Zweifelsohne zählen die Flüchtlinge zu jenen, denen die christliche Liebe sich besonders zuwenden soll und für die, um einen heutzutage gängigen Ausdruck zu verwenden, die vorrangige Option für die Armen zutrifft. Nicht umsonst heißt es in der Evangelienstelle vom Weltgericht, wo die Liebe zu dem in den Armen in Erscheinung tretenden Christus als das entscheidende Gerichtsurteilskriterium artikuliert ist: „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25, 35). Der Flüchtling zählt sicherlich zu jenen Fremden, auf die in der Konkretisierung des Liebesgebots Lev 19, 33 ff. zu beziehen ist, wo es heißt: „Wenn bei dir ein Fremder in einem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott."

Ohne weitere Stellen der Heiligen Schrift anzuführen, welche direkt oder indirekt die helfende Liebe zum Flüchtling einschärfen – für die biblische Botschaft über den Anbruch des Reichs Gottes als eines Reichs der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens ist es klar, daß nach dieser Botschaft die Flüchtlinge eine besondere Fürsorge verdienen. Für die Bibel und die darauf aufbauende philosophisch-theologische Reflexion ist auch klar, daß der Flüchtling infolge der auch ihm eigenen, durch die Gottesebenbildlichkeit und Christusverbundenheit besonders begründeten Menschenwürde ein Recht auf eine menschenwürdige Exi-

stenz und auf eine menschenwürdige Behandlung besitzt. Daher gehört es zur guten „Tradition der Kirche, Fremden und Schutzbedürftigen Zuflucht zu geben“ [14]. Daher erhebt auch die Kirche in ihren verschiedenen Organen immer wieder ihre Stimme für eine menschengerechte und menschenwürdige Behandlung von Flüchtlingen. Nur beispielsweise seien genannt:

Die Enzyklika Pacem in terris Johannes' XXIII. hat in Nr. 25 das Menschenrecht auf Auswanderung und Einwanderung so formuliert: „Jedem Menschen muß das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muß ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Auch dadurch, daß jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“ Im Schlußdokument des ersten Weltkongresses für Emigrationspastoral 1979 in Rom, der von der Päpstlichen Kommission für Migranten- und Tourismuspastoral durchgeführt wurde, sind diverse Menschenrechtsforderungen proklamiert, darunter „das Recht auf Verbleib im eigenen Land oder auf Auswanderung, in völliger Freiheit beschließbar; dann das Recht auf Rückkehr; das Recht auf Zuerkennung der arbeitsrechtlichen Regelungen im Immigrationsland und schließlich das Recht auf Dauerniederlassung mit einer Reihe dazugehörender sozialer und kultureller Rechte.“ [15] Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sich in einer Erklärung vom 25. November 1989 mit Vorschlägen für eine menschenwürdige Flüchtlingspolitik zu Wort gemeldet [16].

Zur Umsetzungsstrategie

Die Flüchtlingsproblematik zählt zu jenen großen sozialen Fragen unserer Zeit, die nur in einer umfassenden Strategie annähernd befriedigend zu bewältigen sind. Wie die Friedensproblematik, die Entwicklungsproblematik und die Umweltproblematik fordert auch die Flüchtlingsproblematik das Zusammenwirken einer Reihe von Maßnahmen. Die Flüchtlingsfrage läßt sich nicht in einem Handstreich, auch nicht einfach durch Appelle oder durch Verabschiedung eines Gesetzes lösen. Dabei zeigt sich, daß die großen sozialen Fragen unserer Zeit eine gewisse Interdependenz besitzen, die Flüchtlingsfrage zum Beispiel mit der Friedens- und Entwicklungsfrage eng zusammenhängt. Im folgenden sollen einige Strategieschritte kurz erörtert werden:

1. Adäquate Problemlösungen setzen adäquate Bewußtseinslagen voraus. Eine halbwegs befriedigende Lösung der Asylproblematik ist nur zu erwarten, wenn es bei den einzelnen und den Gruppen unserer Weltgesellschaft möglichst viel „Solidaritätskapital“ zugunsten der Flüchtlinge gibt. Solches „Solidaritätskapital“

speist sich aus Quellen der natürlichen und der gläubigen Vernunft. Bei solcher Überzeugungsarbeit für mehr Solidarität mit den Asylanten sind all die ethischen Orientierungen einzubringen, von denen bereits die Rede war. Darüber hinaus müssen unberechtigte Vorurteile durch objektive Information überwunden werden. Sodann ist es wichtig, daß auch aufgezeigt wird, inwieweit Asylanten eine Bereicherung für ein Land darstellen. Schließlich sind berechtigte Ängste ernst zu nehmen und durch diverse Maßnahmen zu bewältigen, einschließlich einer regionalen und globalen Verteilung etwaiger Lasten.

Bei der hier gemeinten Überzeugungsarbeit haben viele „Einzelkämpfer", aber auch diverse Gruppen einschließlich der Massenmedien ein wichtiges Arbeitsfeld. Besonders berufen dazu scheinen die sinnstiftenden und sinnvermittelnden Institutionen mit den Weltreligionen an der Spitze zu sein. Was letztere anlangt, ist daran zu erinnern, daß das Asylrecht religiösen Ursprungs ist. Die Religionen können auch sehr gut zu jenem ethischen Maximum motivieren und mobilisieren, welches notwendig ist, damit in der nationalen und internationalen pluralistischen Gesellschaft jenes ethische Minimum gewahrt bleibt, auf das sich Menschen und Gruppen dieser Gesellschaft auch in der Asylfrage verstehen und einigen müssen. Daß die Religionen in der Praxis des verkündeten Ethos mit gutem Beispiel vorangehen müssen, versteht sich von selbst.

2. Zur Lösung gesellschaftlicher Probleme bedarf es neben der Schärfung und der ethischen Kultur des Bewußtseins vor allem auch adäquater Institutionen. In erster Linie ist hier die Institution des Rechts zu nennen. Was zum Asylrecht gesagt wurde, ist hier in Erinnerung zu rufen. Hinzuzufügen bleibt, daß das Recht vielfach ein Kompromiß zwischen den beim Asyl auf dem Spiel stehenden Interessen und Auffassungen sein wird und, soweit die Interessen berechtigt sind, auch sein soll; daß Rechtsvorschriften so zu gestalten sind, daß den Bedürftigen rasch und effektiv geholfen werden kann, der Mißbrauch des Asylrechts aber soweit als möglich verhindert wird, wobei ein Mißbrauch nie ganz auszuschließen sein wird, wenn überhaupt geholfen werden soll; daß zur raschen Abwicklung der Asylverfahren bei Wahrung der Rechte der Asylanten auch genügend Personal zur Verfügung zu stellen ist; daß es nicht nur schwierig ist, das Asylrecht als individuelles Menschenrecht international zu verankern und zu sichern, sondern es auch nicht wenige Probleme bereitet, die in den diversen Menschenrechtskonventionen bereits verankerten Menschenrechte für den Flüchtling zu sichern und durchzusetzen; daß es wünschenswert wäre, daß möglichst viele Staaten ihre Asylgesetzgebung koordinieren, und zwar auf dem Niveau einer möglichst menschengerechten und menschenwürdigen Ausgestaltung; und daß es schließlich zur Durchsetzung und Kontrolle der international verankerten Asylrechte entsprechender internationaler Instanzen bzw. Institutionen bedarf.

3. Zur Lösung der Asylproblematik bedarf es nicht zuletzt Maßnahmen, welche die Flüchtlingsströme eindämmen. Damit ist selbstverständlich nicht un-

menschliche Behandlung in den Zufluchtsländern als Abschreckung gemeint. Vielmehr geht es um die Beseitigung der Fluchtursachen. Dazu ist eine entsprechende Arbeit zur Sicherung und Förderung des Friedens notwendig, des Friedens als eines Prozesses abnehmender Gewalt und zunehmender akzeptierter Gerechtigkeit und Freiheit. Damit verbunden erscheinen als besonders wichtig die Verwirklichung der Menschenrechte sowie der Aufbau einer gerechten nationalen und internationalen Wirtschaftsordnung.

„Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen." Dieses in der Nummer 23 der Enzyklika Populorum progressio Pauls VI. zitierte Ambrosius-Wort erinnert an das Gemeingebrauchsprinzip als das für die Güter dieser Erde oberste Prinzip der katholischen Soziallehre. Dieses Prinzip bedeutet im Blick auf unser Thema eine entschiedene Mahnung, den notleidenden Flüchtlingen auch unter persönlichem Verzicht tatkräftig zu helfen. So wie aber nicht die Gütergemeinschaft, sondern die sozial verpflichtete Privateigentumsordnung den im Normalfall und aufs Ganze gesehen geeigneteren und realitätsgemäßeren Weg zur Verwirklichung des Gemeingebrauchsprinzips darstellt, muß auch bei der Bewältigung der Flüchtlingsproblematik ein Weg gesucht werden, der den Flüchtlingen mehr hilft und nicht etwa dadurch schadet, daß infolge von Überforderungen der Zufluchtsländer noch mehr Aversionen samt deren Folgewirkungen und sonstige Schäden geweckt und produziert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Der Spiegel, 45. Jg., Nr. 37, 9. 9. 1991; Nr. 40, 30. 9. 1991. Zum Ganzen s. auch: M. Hainz, Festung Europa oder Europa der Menschenrechte? Europäische Asylpolitik am Scheideweg, in dieser Zschr. 208 (1990) 251–263.

[2] Wirtschaftswoche, 44. Jg., Nr. 42, 12. 10. 1990, 181–184.

[3] Ch. Vogel, Der Traum einer friedlichen Welt. Eine widernatürliche Utopie?, in: Krieg, Konflikt, Kommunikation: Der Traum von einer friedlichen Welt, hrsg. v. M. Prisching, G. Mikula (Wien 1991) 28.

[4] Zit. ebd. 21, 23.

[5] H. Schoeck, Der Neid und die Gesellschaft (Freiburg 1966) 13.

[6] J. Messner, Das Naturrecht (Berlin [7]1984) 42.

[7] Vgl. dazu auch J. Messner, Widersprüche in der menschlichen Existenz (Innsbruck 1952).

[8] O. Kimminich, Heimat, Zuflucht, Gastland. Menschliches Schicksal im Spiegel des Rechts, in: Zu viele Fremde im Land? Aussiedler, Gastarbeiter, Asylanten, hrsg. v. P. Bocklet (Düsseldorf 1990) 89, 91.

[9] In Art. 1, Abs. 2 der Genfer Flüchtlingskonvention ist festgelegt, daß die Konvention auf jede Person anwendbar ist, die „sich aus wohlbegründeter Furcht vor Verfolgung aus Gründen der Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder der politischen Gesinnung außerhalb ihres Herkunftlandes befindet und nicht in der Lage oder nicht gewillt ist, sich des Schutzes dieses Landes zu bedienen".

[10] Kimminich, a. a. O. 92. [11] Ebd. 90.

[12] W. Kälin, Migration und Menschenrechte: Für eine aktive Flüchtlingsaußenpolitik, in: Lenzburger Protokolle der II. Lenzburger Tagung „Internationale Gerechtigkeit – gibt es die?", hrsg. v. d. Schweizerischen Friedensstiftung (Bern 1990) 1 f. [13] Ebd. 3.

[14] Für eine menschenwürdige Flüchtlingspolitik. Erklärung des Zentralkomitees der dt. Katholiken zur aktuellen Diskussion um die Flüchtlingspolitik, in: Berichte und Dokumente 74 (1990) 37.

[15] K. W. Merks, Migration als ethische Aufgabe, in: Migration und Menschenwürde, hrsg. v. K. H. Kleber (Passau 1988) 59. [16] Für eine menschenwürdige Flüchtlingspolitik 37–42.

Walter Eykmann

25 Jahre päpstliche Weltfriedensbotschaften

Es ist unbestritten: Die Friedenslehre der römisch-katholischen Kirche hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg erheblich gewandelt. Mußte der Jesuit Gustav Gundlach, ein enger Berater Pius' XII., 1958 bei der viel zitierten Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg" noch eine letztlich schwer verstehbare Gratwanderung gehen zwischen dem päpstlichen Versuch, einerseits den Atomkrieg unter die sittlichen Kriterien des gerechten Krieges zu stellen, andererseits die Unkontrollierbarkeit eines ABC-Krieges eindringlich aufzuzeigen, erfährt die Friedensenzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" vom 11. April 1963 auf Grund des gemäßigten päpstlichen Autoritätsanspruchs und der Behandlung der Menschenrechte weltweit ein lebhaftes und positives Echo.

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" (7.12.1965), wo im 5. Kapitel unter den Nummern 77–90 die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft abgehandelt werden, ist der nächste wichtige Schritt in der katholischen Friedensdiskussion. Kriegsverhinderung und Friedensförderung stehen im Vordergrund und nicht die Frage nach der (möglichen) sittlichen Erlaubtheit eines Krieges. Paul VI. besucht als erster Papst die Vereinten Nationen, Johannes Paul II. Hiroshima. Im vierten Jahr seines Pontifikats erklärt Paul VI. generell den 1. Januar zum Weltfriedenstag, der am 1. Januar 1968 zum ersten Mal gefeiert wurde. Jedesmal erscheint dazu eine eigene päpstliche Weltfriedensbotschaft, in der Regel am 8. Dezember des Vorjahres veröffentlicht, und wird allen Repräsentanten der Staaten zugeschickt. Johannes Paul II. folgt dieser Tradition. Am 1. Januar 1992 begingen wir also den 25. Weltfriedenstag[1], wobei der gegenwärtige Papst in Bewunderung seines Vorgängers gedenkt, „der mit einer glücklichen pastoral-pädagogischen Eingebung" (WFB '92,3) alle zum Nachdenken über den Frieden eingeladen hat.

Damit haben sich die Päpste eine zusätzliche Friedensplattform, eine weitere Appellationsmöglichkeit „an alle Menschen guten Willens", wie es häufig in den Botschaften heißt, geschaffen. Vor allem ist es interessant zu untersuchen, wie sehr sich über 25 Jahre hinweg in diesen Dokumenten irenisches Denken zweier Päpste – Johannes Paul I. veröffentlichte auf Grund seines kurzen Pontifikats keine Botschaft zum Weltfriedenstag – entwickelt hat und wie sich vielleicht neue Ansatzpunkte einer kirchlichen Friedensethik zeigen. Daher erscheint es angebracht, den päpstlichen Überlegungen nachzugehen, ihre Bedeutung darzu-

legen und ihre Perspektiven zu erörtern. Einschränkend ist festzuhalten, daß diese 25 Weltfriedensbotschaften natürlich nicht die einzigen kirchlichen Friedensdokumente aus jüngster Zeit sind.

Anthropologische Gesichtspunkte

Sicherlich läßt sich in den Weltfriedensbotschaften[2] der beiden Päpste keine ausgearbeitete Anthropologie erwarten. Dennoch erscheint es geboten, nach der anthropologischen Grundorientierung dieser Texte zu fragen.

Ungewöhnlich häufig taucht in den einzelnen Weltfriedensbotschaften das Wort des Dichters Plautus – in lateinischer Sprache oder in Übersetzung – auf: *Homo homini lupus* (WFB '70,12; '73,8; '74,12; '78,18 und '82,10). Mit diesem Dictum über den Menschen wird, so vermuten die beiden Päpste, an eine alte Anthropologie angeknüpft, die den Krieg aus der menschlichen Natur heraus erklärt und als eine unvermeidliche Begleiterscheinung der menschlichen Gesellschaft ansieht. Paul VI. meint, daß manche im Ringen der Menschen untereinander geradezu eine strukturelle Forderung der Gesellschaft sähen; sogleich aber fügt er korrigierend hinzu, dies stelle nicht nur einen „philosophischen Irrtum dar, sondern ein potentielles und dauerndes Vergehen gegen die Menschheit" (WFB '74,11). Als Lehrmeister des Friedens müsse er zwar zur Kenntnis nehmen, daß sich dieser Satz „seit Kain bis herauf in unsere Tage" hartnäckig behaupte, aber heute habe der Mensch „den moralischen und prophetischen Mut aufzubringen" (WFB '74,12), sich von dieser falschen Ansicht freizumachen und die Idee des Friedens zu verwirklichen. Bereits 1970 hatte der Papst das Thema „Kampf als Gesetz menschlichen Handelns" kritisch beleuchtet. Ganz ähnlich, wenn auch mit anderen Worten, hat Johannes Paul II. den Gedanken folgendermaßen ausgedrückt: „Unter dem Einfluß von verschiedenen Ideologien, die oft im Gegensatz zueinander stehen, breitet sich die Idee aus, daß der Mensch und die Menschheit als Ganze ihren Fortschritt vor allem durch den gewaltsamen Kampf erreichen" (WFB '80,8f.).

Die Ablehnung des Wolf-Bildes vom Menschen bildet einen festen Eckpfeiler der päpstlichen Anthropologie. Gegenüber allen Versuchen, den Menschen aus vermeintlich naturgegebenen zerstörerischen Kräften und Trieben zu erklären, setzt Paul VI. einen deutlichen Gegenakzent: „Hört dagegen Unsere Botschaft; die Eure, Ihr Menschen guten Willens, die Botschaft der gesamten Menschheit: der Frieden ist möglich! Er muß möglich sein!" (WFB '73,9). Johannes Paul II. spricht die triebtheoretischen Prämissen der Aggressionsforschung ausdrücklich an und stellt ihnen die unbedingte Forderung nach der notwendigen „Bereitschaft zur Liebe und zum Teilen ..., die dem Frieden dient" (WFB '82,7) entgegen. Die päpstliche Auffassung vom Menschen ließe sich in einem anderen anti-

ken Dichterwort fassen: „Homo sacra res homini" (Seneca, Epistulae morales 95,33). Dieses Wort korrespondiert weit mehr mit der jüdisch-christlichen Auffassung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen.

Besonders ausgeprägt nimmt der ehemalige Professor für Philosophische Ethik aus Lublin in den beiden Weltfriedensbotschaften 1988 und 1991 den anthropologischen Diskurs wieder auf und entfaltet speziell den Begriff der Person. Unmißverständlich stellt er fest, daß die menschliche *Person* als Subjekt unveräußerlicher Rechte Fundament und Ziel der sozialen Ordnung ist und sich nicht in ihren gesellschaftlichen, kulturellen und geschichtlichen Bedingungen erschöpfen darf. „Von ihren innersten Entscheidungen (her) muß jede Person sich in einem Akt bewußter Selbstbestimmung ... ausdrücken" (WFB '88,6). Die menschliche Person findet sich also im Selbstand, im Sein, das sich aber, vielleicht ein wenig pathetisch formuliert, „hingibt und verströmt". Nimmt man dieses Verströmen auf ein realistisches Maß zurück, so gelangt man zu einer Erkenntnis, die in einer Kapitelüberschrift des Werks „Person und Tat" von Karol Wojtyla gleichsam im Telegrammstil eingefangen ist. Diese Überschrift lautet: „Der ‚personalistische' Wert der Tat". Wojtyla schreibt dort, daß „der Mensch ... zugleich durch alles, was er tut, und auch durch alles, was in ihm geschieht – durch beide Formen des ihm eigenen Dynamismus –, immer mehr zu ‚etwas', ja sogar immer mehr zu ‚jemand' wird". Und an anderer Stelle: „Wenn ‚ich handle', dann bin ich bereits ein Ganzer in meinem Handeln, dann bin ich ein Ganzer in der Dynamisierung des eigenen ‚Ich', zu der ich wirkmächtig beigetragen habe."[3]

Daraus ergibt sich folgendes: Person ist ein dynamischer Begriff, eine Bestimmung, die im Prozeß des menschlichen Lebens verwirklicht werden muß. Die Nähe oder, noch besser, das enge, in sich verschränkte Zusammensein von Person und Dynamik kann man sich also nur als einen Prozeß denken, der seinen Ursprung im Innern der Person hat und dort vor sich geht. Dazu paßt, konkret auf den Frieden bezogen, die Aussage Johannes Pauls II., der sich in den letzten fünf Jahren sowieso einer geläuterten, also weniger statischen, sondern operativen Friedensdefinition bedient, daß – in Anlehnung an die Pastoralkonstruktion Gaudium et spes, Nr. 78 – der Friede nicht lediglich darin besteht, daß kein Krieg ist, und auch nicht allein auf das Zustandebringen eines Gleichgewichts entgegengesetzter Kräfte eingeschränkt werden darf, „sondern ein dynamischer Prozeß ist, der alle Elemente und Ursachen beachten muß, die den Frieden fördern oder stören" (WFB '89,4).

Fortschritt und wirtschaftliche Interessen

Johannes Paul II. selbst lenkt unsere Gedankenführung von der Bedeutung der menschlichen Person für den Frieden zu dem Umfeld des Fortschritts und der

wirtschaftlichen Interessen. „Die Achtung vor dem Leben und, an erster Stelle, vor der Würde der menschlichen Person ist die fundamentale inspirierende Norm eines gesunden wirtschaftlichen, industriellen und wissenschaftlichen Fortschritts" (WFB '90,8). Apodiktischer formuliert er drei Jahre vorher, „daß wirtschaftlicher Fortschritt in sich selbst ungenügend ist" (WFB '87,19), und knüpft damit an einen Gedanken Pauls VI. an, der wie mit einem Fanfarenstoß auf die Gefährdungen aufmerksam machte: „Die Dämonen von gestern stehen wieder auf" (WFB '71,9). Gemeint ist die drohende Vorherrschaft wirtschaftlicher Interessen (besonders der Rüstungsindustrie), die Rückkehr zu Haß und Klassenkampf sowie das Ärgernis einer Ausbeutung der Schwachen. Damit wird jeder Primat der Wirtschaft vor der Würde der Person und der Freiheit des Menschen entschieden zurückgewiesen.

Überhaupt kann man von 1968 bis 1985/86 die häufige Erwähnung und äußerst kritische Bewertung und Thematisierung von Rüstungsindustrie, Rüstungswettlauf, Gleichgewicht des Schreckens und Bejahung von Abrüstung beobachten, was danach immer weniger geschieht. Die kirchliche Friedenslehre, sofern sie in den Weltfriedensbotschaften zum Ausdruck kommt, verlegt sich seit 1987 mehr auf die Prinzipien des Friedens, mehr auf die Umkehr von Herzen, mehr auf Friedens*förderung* als auf Vorschläge zur Friedens*sicherung*, wobei letzteres ohne Zweifel das Feld der Politik ist.

Menschenrechte

Es ist eine Sententia communis, daß sich die katholische Kirche noch bis in das Jahr 1948 mit den Menschenrechten schwer getan hat, aber seit der Enzyklika „Pacem in terris" diese Vorbehalte grundsätzlich überwunden sind. Ebenso evident sind aber auch die Erkenntnisse und Belege für das unerschrockene Eintreten des gegenwärtigen Papstes für die Menschenrechte. Auch in seinen Weltfriedensbotschaften kommt er immer wieder auf die Verwirklichung der materiellen und geistigen Menschenrechte zu sprechen; dabei thematisiert er zwar das Menschenrecht der Religionsfreiheit in einer eigenen Botschaft (1988), minimiert aber in keiner Weise die sogenannten sittlich-institutionellen wie staatsbürgerlichen Menschenrechte. Er bejaht uneingeschränkt die Bedeutung der Menschenrechte und erkennt sie als gemeinsame normative Grundlage für friedvolles und solidarisches Zusammenleben aller Menschen an. „Der Friede ist ein grundlegendes Gut, das mit der Achtung und der Förderung der wesentlichen Werte des Menschen verbunden ist: Mit dem Recht auf das Leben in allen Phasen seiner Entwicklung; mit dem Recht auf Anerkennung unabhängig von Rasse, Geschlecht und religiöser Überzeugung; mit dem Recht auf die für das Leben notwendigen materiellen Güter; mit dem Recht auf Arbeit und die gerechte Verteilung ihrer

Früchte für ein geordnetes und solidarisches Zusammenleben" (WFB '92,11). Vier Jahre vorher und 1991 noch einmal sich selbst zitierend, hebt er sehr stark auf die Achtung gegenüber den Ausländern ab.

Brüderlichkeit, solidarische Mitverantwortung und Dialog

Johannes Paul II. verknüpft in seinem Sendschreiben von 1980 die Bereiche Brüderlichkeit und Dialog. Er empfiehlt allen, die den Frieden auf Erden festigen wollen, sich sehr tief in das eigene Wesen zu versenken, um jene Schichten zu entdecken, die uns bestärken können, die grundlegenden Antriebe des Menschen zur gegenseitigen Achtung, zur Brüderlichkeit und zum Frieden zu aktivieren. „Diese anstrengende Suche nach der objektiven und universellen Wahrheit vom Menschen wird durch ihren Verlauf und ihr Ergebnis Menschen des Friedens und des Dialogs schaffen" (WFB '80,10). Die Brüderlichkeit wird als eine Voraussetzung für Dialog und Frieden verstanden.

Im Friedensappell für den Neujahrstag 1986 verklammert der Papst die gedanklichen Elemente von Dialog, Brüderlichkeit und solidarischer Mitverantwortung noch enger. Hintereinander wählt er für die Zwischenüberschriften (Nr. 4 und 5) die Begriffe Solidarität und Dialog. In beiden Abschnitten werden sie breit entfaltet. Am sorgfältigsten geschieht dies unter der Rücksicht, eine Weltgemeinschaft zu bilden. Bewußt wird, daß ein auf den sozialen Nahbereich konzipiertes „Mittel" auch auf den Großbereich übergreift. „Der rechte Weg zu einer Weltgemeinschaft ... ist der Weg zur Solidarität, des Dialogs und der universalen Brüderlichkeit" (WFB '86,11). Brüderlichkeit und Dialog, aber eben auch Solidarität werden auf die gleiche Stufe gesetzt und gelten gemeinsam als Fundament für die Weltgemeinschaft. In der Botschaft zum Weltfriedenstag 1985 spannt der Papst in einer unübersehbaren Doppelung den Bogen zum erzieherischen Tun. „Im Geist der Solidarität und mit den Mitteln des Dialogs werden wir den Respekt lernen ... Die Spannungen, die aus den zwei Machtblöcken entstehen, werden erfolgreich durch vielseitige Beziehungen im Geist von Solidarität und Dialog ersetzt werden, wenn wir lernen, stets den Vorrang der menschlichen Person zu betonen" (WFB '85,15). Hier ist nun in der Tat alles zusammengefaßt: Ein dreifaches Lernen unter der Ethik von Solidarität und Dialog hinsichtlich der Makroebene (zwei Machtblöcke) und des Nahbereichs (menschliche Person).

In den Sendschreiben zu den Weltfriedenstagen findet sich ein Gleichklang zwischen Papst Paul VI. und Johannes Paul II. Die zunächst nach innen gerichtete Brüderlichkeit der ersten Christen weitet sich im Lauf der Kirchengeschichte auf alle Menschen guten Willens aus, wie die inzwischen standardisierte Formel heißt. Die erste Formulierung Pauls VI. über die Brüderlichkeit lautet: „Es ist

Unsere Sendung, die Menschen daran zu erinnern, daß sie Brüder sind" (WFB '70,13). Mit Aufmerksamkeit sollte an dieser Stelle auch registriert werden, daß der Papst im nächsten Satz den Bogen zur Versöhnung und ausdrücklich zur Friedenserziehung spannt und den Appell mit Dank und Ermutigung für alle ausklingen läßt, die sich für die Erziehung zum Frieden einsetzen.

Bei Johannes Paul II. erhalten ähnliche Gedanken durch zeitgemäßere Formulierungen eine noch deutlichere Ausdruckskraft. Im Sendschreiben 1982 spricht er von den „neuen friedenstiftenden Verhaltensweisen", die durch Christi Botschaft und Beispiel angeregt werden. Fernerhin habe Jesus selbst „die Friedensethik hoch über die gängigen Auffassungen von Gerechtigkeit und Anstand erhoben" (WFB '82,13). Mit sechs Belegen aus dem Neuen Testament, allein vier davon aus der Bergpredigt, beschreibt der Wojtyla-Papst diese Friedensethik und läßt seine Analyse in die Aufforderung münden, „auf radikale Weise dazu beizutragen, brüderliche Beziehungen untereinander herzustellen" (WFB '82,13). Die Welt der Wirtschaft ruft er auf, die Menschen näher zueinander zu bringen, und er fragt nach der Möglichkeit, ob nicht wirtschaftliche Beziehungen in solche des Dienstes der Solidarität umzuwandeln seien, um bereits dadurch eine der häufigsten Ursachen der Uneinigkeit zu entschärfen. Umfassender, weil dem wirtschaftlichen Problemfeld auch noch das kulturelle und politische hinzugefügt wird, stellt er den Gedanken 1983 (WFB '83,12) dar.

Zweifelsohne stößt der ehemalige christliche Gesellschaftswissenschaftler und Ethiker Karol Wojtyla mindestens zu einer sprachlichen neuen Sentenz, wenn nicht sogar zu einer existentiellen Wahrheit vor, wenn er am Ende seines Sendschreibens 1984 konstatiert, daß die Menschheit „sich der unumgänglichen Solidarität bewußt" (WFB '84,18) wird, und er in seinem 1985er Appell – vornehmlich an die Jugend gerichtet (Erziehung!) – das Errichten einer „neuen Zivilisation bürgerlicher Solidarität" (WFB '85,6) als Wunschvorstellung der Jugend vermutet und empfiehlt. Das konziliare und päpstliche Denken von Pacem in terris („tätige Brüderlichkeit", Nr. 78) und Gaudium et spes („tatkräftige Solidarität, Nr. 80,98) bis zur „neuen Zivilisation brüderlicher Solidarität" ist in 20 Jahren einen bemerkenswerten Weg gegangen. Brüderlichkeit und Solidarität sind in eins gewachsen und sollen der Kristallisationspunkt einer neuen Zivilisation sein.

Was bedeutet die Verschmelzung der beiden Begriffe durch den gegenwärtigen Papst? Ohne Zweifel schimmert die berühmte Goldene Regel aus der Bergpredigt durch: Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen (Mt 7,12). Die Synthese bietet einmal ein Verknüpfen der biblischen Zielvorstellungen mit den naturrechtlichen Grundorientierungen des menschlichen Zusammenlebens. Zum anderen schiebt das päpstliche Zusammenfügen personale, soziale und politische Erkenntnisse und Gegebenheiten ineinander. Drittens, so will uns scheinen, wird die Nahtstelle zwischen personalunmittelbaren Gemein-

samkeiten und größeren (politischen) Vereinigungen, Verbänden und Staaten unschärfer, wird der Bezugsrahmen zwischen den verschiedenen Ebenen enger und weiter – von welcher Seite aus man es jeweils betrachtet.

Die kirchlichen Positionen zum Krieg

Ernst Josef Nagel[4] stellt fest, daß es drei idealtypische Positionen der Kirche zum Krieg gebe: die Theorie des heiligen Krieges, die des gerechten Krieges und den Pazifismus. Das Paradigma des heiligen Krieges (z. B. die Kreuzzüge) sei heute überholt, jenes des Bellum iustum zerstört. Lediglich eine bestimmte Art von Pazifismus habe Auftrieb erhalten. Unsere Fragestellung lautet nun, ob in den Weltfriedensbotschaften zu diesen drei Theoremen Stellung bezogen wird.

In der Tat ist dort keine einzige Zeile zum „heiligen Krieg" zu finden. Mit Überraschung stellt man aber fest, daß dies auch für die Bellum-iustum-Lehre zutrifft. Beide Päpste scheinen stillschweigend diesem Paradigma ebenfalls eine Absage zu erteilen. Aber auch hinsichtlich des Pazifismus äußern sich die Botschaften nicht sehr ausführlich, obwohl es von beiden Päpsten jeweils eine unmißverständliche Aussage gibt. Paul VI. stellt in seinem Einführungsschreiben zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1968 lapidar fest: „Friede ist kein Pazifismus; hinter ihm kann sich keine billige und bequeme Auffassung vom Leben verbergen" (WFB '68,8). Der Kontext ergibt, daß sich der Papst hier gegen jeden Pazifismus wendet, der das Recht auf Verteidigung ablehnt. Ein paar Zeilen vor diesem Zitat rückt er von jenen ab, „die Angst davor haben, ihr Leben in den Dienst ihres Landes und ihrer Brüder zu stellen, während diese sich für die Verteidigung von Gerechtigkeit und Freiheit aufopfern".

Johannes Paul II. argumentiert ähnlich, wenn er in seinem Sendschreiben von 1984 (also 16 Jahre später) jeden Pazifismus ablehnt. „Derjenige, der den Frieden zutiefst will, wird sogar – so paradox dies auch klingt – jeden Pazifismus zurückweisen, der nur Feigheit oder eine simple Wahrung der Ruhe sein würde" (WFB '84,11). Wenn auch nicht unmittelbar an dieser Stelle, so doch drei Seiten später kommt er wie Paul VI. auf das Verteidigungsrecht zu sprechen. Dabei ist seine Erwähnung eingebunden in den Friedensappell an die politischen Führungen. „Es ist Realismus im Dienst der grundlegenden Sorge um Gerechtigkeit, der ... die Beibehaltung des Prinzips von der legitimen Verteidigung fordert" (WFB '84,13 f.).

In den bisher 25 päpstlichen Sendschreiben zu den Weltfriedenstagen sind also die Paradigmen des „heiligen" und des „gerechten" Krieges obsolet geworden. Hingegen zählen die Päpste unter Ablehnung eines ausgeprägten Pazifismus das Recht des einzelnen und ganzer Völker auf Verteidigung zu den Grundsätzen einer stabilen Weltfriedensordnung.

Zeichen der Zeit

Johannes Paul II. bewertet selbst einmal die Konfrontation zwischen der religiösen und der agnostischen oder atheistischen Weltanschauung als „Zeichen der Zeit" (WFB '88,12), wie man sicherlich überhaupt die Mängel, Fehler, Bruchstellen, Verwerfungen und Konflikte im Leben eines jeden einzelnen Menschen, aber auch der Staaten und Gesellschaften als Herausforderung unserer Gegenwart bezeichnen darf. Die Denkfigur der Zeichen der Zeit scheint seit dem Sprachgebrauch Johannes' XXIII. und des Konzils doch einem gewissen Wandel zu unterliegen. Damals bezeichnete der Begriff positive Entwicklungen, die der Kirche Anregungen geben und sie zu einer konstruktiven Auseinandersetzung herausfordern. In unseren Tagen versteht man darunter auch Zeiterscheinungen, die aus der Sicht der Kirche negativ bewertet werden, aber dennoch zum Nachdenken und Handeln auffordern. Beide Päpste verweisen immer wieder auf die Gefahren von Intoleranz, Lüge, Stolz, Egoismus, Gier, Korruption, Hedonismus, Konsumismus, Folter, Terrorismus, vor allem aber Gewalt (WFB '77,17; '89,11) und – in den letzten beiden Jahren gleich zweimal – auf die Gefahr des Fundamentalismus (WFB '91,10f.; '92,12). Der Papst stellt die Versuchung fundamentalistischer Strömungen heraus, bekundet Verständnis für die Liebe zur eigenen Religion, verurteilt aber deutlich die Intoleranz, die sich in der Ablehnung der Gewissensfreiheit äußert, dies alles wohl mit Blick auf islamische Staaten, ohne sie konkret zu nennen.

Eine weitere Besonderheit unter dem Stichwort „Zeichen der Zeit" ist die Weltfriedensbotschaft 1990. Hier verknüpft Johannes Paul II. die ökologische Problematik mit der Friedensfrage. Diese wichtige Verbindung fällt aus allen bisherigen Sendschreiben heraus. Mit großem Ernst analysiert der Papst die ökologische Krise als ein sittliches Problem, empfiehlt ein besseres Verwaltungssystem auf internationaler Ebene und postuliert sogar „das Recht auf eine sichere Umwelt als ein Recht, das in eine den heutigen Erfordernissen angepaßte Charta der Menschenrechte aufgenommen werden muß" (WFB '90,10). Höchst interessant ist seine Parallele zu einem Politiker, Pädagogen und Bischof zu sehen, dessen 400. Geburtstags wir in diesem Jahr gedenken, wenn Johannes Paul II. eine Erziehung zur ökologischen, friedenstiftenden Verantwortung fordert und dabei auf Einfachheit und Mäßigung zu sprechen kommt (WFB '90,13). Genau diese Empfehlungen gibt Johann Amos Comenius in seiner berühmten Friedensschrift von 1667 „Angelus pacis", auf Grund deren bekanntlich am 31. Juli 1667 der zweite englisch-niederländische Seekrieg (1665–1667) in Breda beendet wurde. Einfachheit, Mäßigung und Versöhnung – diese Kategorie ist ebenfalls bei Johannes Paul II. wie auch bei Comenius häufiger zu finden –, sind Verhaltensweisen und Wege, die zum Frieden führen.

Ökumene

In seiner zweiten Botschaft zum Weltfriedenstag entwickelt Paul VI. gleich zu Beginn acht Punkte, die politische, militärische, juristische, psychologische und theologische Aspekte zum Frieden betreffen. An vorletzter Stelle spricht er dabei auch vom Fortschritt der ökumenischen Bewegung. Diese Aufzählung, anaphorisch gestaltet, schließt ab: „das alles festigt in Uns die Überzeugung: der Friede ist eines der höchsten Güter des menschlichen Lebens auf Erden und von erstrangiger Bedeutung" (WFB '69,7). Der Papst reiht also das Mühen um Ausgleich in der Ökumene unter die Kategorie Friedensstiftung. Den gleichen Gedanken nimmt er 1975 noch einmal auf und führt ihn weiter. „Wir müssen das Gespür für unsere Einheit vervollkommnen; für die Einheit *in* der Kirche, die Einheit *der* Kirche; erstens, für die mystische und konstitutive Gemeinschaft; zweitens, für die ökumenische Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen ... Auch in diesem Bereich müssen wir ‚Frieden schließen'! ... Möge keiner meinen, diese unbeugsamen Forderungen der Gemeinschaft mit Christus mißachten zu dürfen" (WFB '75,16). Also auch hier wieder: In der Ökumene muß Frieden eintreten und Frieden herrschen.

Johannes Paul II. folgt seinem Vorgänger, wenn er 1982 feststellt, daß sich die Christen eingeladen wissen, „ihre Anstrengungen mit den Bemühungen der Gläubigen anderer Religionen zu vereinen" (WFB '82,7), und „sie zuallererst ihre eigenen Spaltungen überwinden (müßten), um sich unverzüglich auf den Weg zur Fülle der Einheit in Christus zu begeben" (WFB '82,14). In den Sendschreiben 1987 und 1992 erinnert sich der Papst dankbar des von ihm im Herbst 1986 initiierten Weltgebetstags vieler religiöser Führer und Vertreter christlicher Kirchen sowie nichtchristlicher Religionen in Assisi. Gerade im jüngsten Sendschreiben widmet er zwei größere Abschnitte den interreligiösen Beziehungen und dem ökumenischen Dialog. Gleichzeitig appelliert er an alle Betroffenen, in einer aktiven Zusammenarbeit auf einem dreifachen Weg den Frieden zu erreichen: gegenseitiges Kennenlernen, brüderliche Versöhnung und tägliches Zusammenleben (WFB '92,9f.).

Es wurde bereits ausdifferenziert, daß Friedenstiften für die Religion in der *Förderung* und für die Politik in der *Sicherung* des Friedens besteht. Unter der Perspektive des Friedens in der Ökumene und möglicherweise auch im Verhältnis zu nichtchristlichen Religionen stellt sich aber insonderheit die nachhaltige Frage, ob nicht auf diesem Terrain Förderung und Sicherung in eins fallen. Hier haben die Kirchen und Religionsgemeinschaften ureigenste Kompetenzen. Frieden zwischen den Religionen, erst recht innerhalb der Ökumene, darf nicht bei Appellen stehenbleiben, sondern muß mehr Gemeinsamkeit, mehr Übereinstimmung, mehr Befriedung bringen.

Friedenserziehung

In jeder Botschaft zu den Weltfriedenstagen wird an mindestens einer Stelle die Bedeutung der Erziehung für den Frieden hervorgehoben. Gleich in dem ersten Sendschreiben wendet sich der Papst mit dem Wunsch nach einer „neuen Erziehungsweise" an die heranwachsende Generation, „daß sich die Nationen gegenseitig achten, daß die Völker untereinander Brüder werden und alle Menschen für ihren gemeinsamen Fortschritt zusammenarbeiten" (WFB '68,7), und zum zweiten an die ganze Welt, die dazu zu erziehen sei. In den folgenden Jahren (bis einschließlich 1978) wird entweder global die Ausweitung der Erziehung und Bildung in Familie, Schule und Betrieb gefordert oder das Augenmerk auf eine besondere Erziehungsaufgabe gelenkt. Die Botschaft für 1979 – die erste Johannes Pauls II., aber im Thema noch von Paul VI. festgelegt und mitkonzipiert – ragt insofern heraus, als sie sich ausschließlich der Erziehung widmet: „Um zum Frieden zu gelangen, zum Frieden erziehen."

Das Sendschreiben ist in drei größere Abschnitte gegliedert: Das Einleitungskapitel spricht von einer doppelten Aufgabe der Friedenserziehung, weil einerseits angesichts weltweiter Brandherde und eines noch immer nicht gebremsten Rüstungswettlaufs das Vertrauen in die Möglichkeit, Frieden herzustellen, erschüttert sei, andererseits aber die Notwendigkeit einer geduldigen und langen Erziehung auf allen Ebenen allgemein anerkannt werde.

Im einzelnen wird ausgeführt: Man müsse lernen, aus der Geschichte der Völker und der Menschheit Kriterien zu entwickeln, die sachgerechter sind als jene, die nur eine Kette von Kriegen und Revolutionen kennen. Es sei die Sprache des Friedens zu sprechen; vor allem gebe es die erzieherische Aufgabe der sozialen Kommunikationsmittel und die Notwendigkeit einer angemessenen, das heißt gewaltfreien Ausdrucksweise bei Begegnungen, Debatten und politischen Auseinandersetzungen. Eltern, Erzieher, Sozialpartner und Politiker werden zu deutlichen Gesten des Friedens aufgefordert, damit die Sprache des Friedens nicht zu einer schalen Rhetorik verkommt. Die genannten Personengruppen, aber auch die Jugendlichen selbst werden nachhaltig zu friedenstiftender Selbsterziehung ermuntert. Als entscheidend sieht der Papst „die Leuchtkraft vieler Beispiele von Friedensstiftern" an. Diesen Anstoß, „tägliche Beispiele von aufrichtigen Friedensstiftern auf allen Ebenen" (WFB '79,7) sich nutzbar zu machen, und zwar solche von einzelnen Menschen, Gruppen und Völkern, gibt er nicht nur den Erziehern und Jugendlichen, sondern expressis verbis auch den Politikern, die er damit ebenfalls zur Selbsterziehung ermahnt. „Ihr Verantwortlichen der Völker, versteht es, euch selbst zur Friedensliebe zu erziehen, indem ihr auf den bedeutenden Seiten eurer nationalen Geschichte das Beispiel jener eurer Vorgänger entdeckt und heraushebt, die ihren Ruhm darin sahen, Früchte des Friedens aufkeimen zu lassen" (WFB '79,6).

Das Schlußkapitel der 1979er Botschaft erörtert, wie übrigens in jedem Sendschreiben, den besonderen Beitrag der Christen zum Frieden und zur Friedenserziehung. Die Gläubigen finden – so wird versichert – in ihrer Religion den eigentlichen Ansporn und die entsprechende Kraft, um für die Friedenserziehung zu arbeiten. Das Spezifikum der Bemühungen der Christen und der Kirche für den Frieden erblickt der Papst im Gebet, im Verzeihen, im Versöhnen sowie in der brüderlichen Solidarität. Aber auch in diesem Kontext vergißt er nicht den Hinweis auf die Bedeutung der vorgelebten Beispiele. Freilich räumt er auch ein, daß der Friede ein Geschenk Gottes ist. Aber die Prioritätensetzung erscheint bedeutungsvoll, weil in mancher katholischen Erbauungsliteratur der Friede gern als reine Gabe Gottes dargestellt wird. Johannes Paul II. dagegen betont mit allem Nachdruck den Anteil der menschlichen Bemühungen und Anstrengungen. Der abschließende Satz – einem Aphorismus gleich – lautet: „Der Frieden wird das letzte Wort der Geschichte sein."

Leerstellen

Ohne Zweifel könnten aus den Sendschreiben zu den Weltfriedenstagen noch viele Themen herausgegriffen werden. Zu denken wäre an die Ächtung eines jeden Krieges; die Aufforderung, den Rüstungswettlauf zu beenden; Ursachenforschung; wissenschaftliche Bemühungen um den Frieden; das Schaffen einer Weltfriedensordnung; Kulturkritik und Friede als Geschenk Gottes. Sie müssen hier ausgespart bleiben. Nicht ausgeklammert sei die Frage, welche wichtigen, in der Friedensdiskussion virulenten Probleme in den Botschaften nicht zu Wort kommen. Freilich muß man mit voreiligen Schlußfolgerungen vorsichtig sein, denn die Desiderate werden möglicherweise durch andere Verlautbarungen der Kurie abgedeckt.

1. Dem aufmerksamen Leser muß auffallen, daß trotz Anreden verschiedenster Personen und gesellschaftlicher Gruppen nicht ein einziges Mal die *Soldaten* oder der Beruf des Soldaten erwähnt oder pastorale Empfehlungen an Militärbischöfe gegeben werden. Die Bewertung, ob man dies begrüßen oder kritisieren sollte, fällt schwer. Aus einem bestimmten staatspolitischen Verständnis heraus hätte die Friedensrelevanz des Soldatenberufs ohne Zweifel eine Erwähnung verdient gehabt. Andererseits, so Wolfgang Huber und Hans R. Reuter[5], spiegelt sich der wohl beabsichtigte „Legitimitätsschwund des Militärs in der päpstlichen Friedenslehre" wider.

2. Überrascht registriert man, daß kein Wort über den aus Gewissensgründen erfolgten Widerstand bzw. über *Kriegsdienstverweigerung* fällt. Diese Verwunderung steigert sich noch, wenn man die positive Stellungnahme des englischen Jesuiten und Erzbischofs Thomas Roberts kennt, die er zu diesem Thema auf

dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgab. Roberts erinnerte schriftlich an den österreichischen Katholiken Franz Jägerstätter, der am 9. August 1943 in Berlin hingerichtet wurde, weil er aus Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigerte.

3. Auch springt in die Augen, daß die Möglichkeit des *gewaltfreien Widerstands,* besonders in der „sozialen Verteidigung", nirgends erwähnt wird. Es geht hier nicht darum, eine Bejahung des Konzepts anzumahnen, wie es etwa Bernhard Häring[6] mit dem an sich klugen Verweis auf Gaudium et spes – „All das zwingt uns, die Frage des Krieges mit einer ganz neuen Einstellung zu prüfen" (Nr. 80) – tut, sondern es soll nur zu bedenken gegeben werden, ob derart aktuelle Fragestellungen einfach unter den Tisch fallen dürfen.

4. In den Weltfriedensbotschaften beider Päpste findet sich, verstreut, manche Aussage zu dem Themenkomplex *Liebe und Frieden.* Dennoch ist es äußerst verwunderlich, daß diese Problematik bisher in einem Sendschreiben nicht explizit thematisiert wurde. Dies erstaunt um so mehr, als die anderen drei Säulen (Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit) des Hauses Frieden aus der richtungweisenden Enzyklika „Pacem in terris" sehr wohl eigens analysiert und behandelt wurden und beide Päpste – Paul VI. (WFB '77,10,18) und Johannes Paul II. am Ende seines ersten Besuchs in Deutschland am 19. November 1980 – mit dem glücklichen (weil angemessenen) Wort von der „Zivilisation der Liebe" eine dichte und ansprechende Intention päpstlicher Friedensverkündigung artikulieren.

Läßt man alle 25 Weltfriedensbotschaften Revue passieren, wird sich keiner des sympathischen Eindrucks erwehren, daß Paul VI. und Johannes Paul II. die katholische Friedenslehre und damit die Friedensethik insgesamt ein wesentliches Stück weiterentwickelt haben und sich damit an der aktiven Weltgestaltung beteiligen. Der Überblick lehrt eine hohe Sensibilität der beiden Päpste auf dem weiten Terrain der Friedenstheologie und Friedenserziehung, aber auch das manchmal schmerzhafte Ausharren in Fragen der widersprüchlichen Friedenspolitik und, dies sei nicht verschwiegen, der unvollendeten Ökumene. Möge das gute Wort von Mutter Teresa, gesprochen bei der Verleihung des Friedensnobelpreises 1979, zunehmend Wirklichkeit werden: „Wir werden durch verstehende Liebe Frieden bringen können und den Armen das Evangelium sein."

ANMERKUNGEN

[1] Alle Weltfriedensbotschaften (WFB) werden nach der Ausgabe der Libreria Editrice Vaticana mit dem entsprechenden Jahr zitiert; die Zahl hinter dem Jahrgang bezeichnet die Seite.

[2] Ausführlicher in: W. Eykmann, Friedensverkündigung und Friedenserziehung (Würzburg 1991) 87–133.

[3] K. Wojtyla, Person und Tat (Freiburg 1981) 115, 217.

[4] E. J. Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, hrsg. v. N. Glatzel, E. J. Nagel (Freiburg 1981) 236.

[5] W. Huber, H. R. Reuter, Friedensethik (Stuttgart 1990) 157.

[6] B. Häring, Gewaltfreie Verteidigung, in: Theologie der Gegenwart 26 (1983) 219.

UMSCHAU

Die Frauen des 20. Juli

Bald 50 Jahre nach dem denkwürdigen Datum des 20. Juli 1944, das ein Termin des Sieges über das Unrecht werden sollte und zu einem Termin des Scheiterns und eines neuen Schreckens wurde, eröffnen elf Interviews mit Frauen der Widerstandskämpfer[1] einen neuen Zugang zum Attentat auf Adolf Hitler, zum aktiven Widerstand in einem totalitären Unrechtssystem. Die Summe dieser Interviews mit Emmi Bonhoeffer, Freya von Moltke, Rosemarie Reichwein, Margarethe von Hardenberg, Brigitte Gerstenmaier, Elisabeth Freytag von Lorinhoven, Marion Yorck von Wartenburg, Charlotte von der Schulenburg, Clarita von Trott zu Solz, Barbara von Haeften, Nina Schenk von Stauffenberg, deren roter Faden durch „eine Dramaturgie der Kürzungen" (297) bestimmt wurde – was immer das an ungeklärten Fragwürdigkeiten für den Leser mit sich bringen mag –, ist nicht zuerst für die Zeitgeschichte bedeutsam. Neue historische Details des Attentats, seiner Planung, seines Scheiterns, seiner Folgen sind nicht zu erwarten. Dafür aber gerät diese Konspiration in die feinfühlige Wahrnehmung jener Frauen, die damals als Ehefrauen in Mit-Leidenschaft gezogen wurden. Aus ihrer Lebensgeschichte wird die von ihnen erkannte politische Konstellation des 20. Juli erhoben, werden zum Engagement der Ehemänner Einwände und Zustimmung hörbar.

Unübersehbar wird, daß die Rolle dieser Frauen, die aus dem Bürgertum stammten, nicht die eines aktiven Widerstands gewesen ist, wie sie im Dritten Reich von Frauen aus der Arbeiterschaft ausgeübt wurde. Die eigentliche, politisch relevante Aufgabe dieser Frauen war, dem „einsamen Kämpfer" Rückhalt in der Ehe zu bieten, das Wagnis, obgleich oft unzureichend eingeweiht, mitzutragen und für alle ungeahnten Folgen einzustehen. Da das Attentat selbst unter den Eheleuten nie zum eigentlichen Thema werden konnte – es war viel zu gefährlich, darüber zu reden: die Kinder in ihrer Umwelt, die kritischen Ansichten von Freunden, das möglicherweise hitlerfreundliche Hauspersonal –, konnte die Zustimmung zum „Tyrannenmord" nur aus der Grundoption zum konkreten Mann und zu seinen Lebensgrundsätzen erwartet werden. Wie die Interviews bestätigen, bestand in den durchweg guten Ehen ein hoher Grad von Übereinstimmung, der auch das Nichtmitgeteilte umgriff.

Gerade weil diese Art der Zustimmung galt, konnten die Frauen widerspruchslos Verfolgung, Verhör und Verschleppung ihrer Kinder ertragen. Die Solidarität mit den Lebensidealen – oft durch den christlichen Glauben begründet – half, in Treue zum hingerichteten oder freiwillig aus dem Leben geschiedenen Gatten den hohen Preis der Freiheitstat zu zahlen. Ohne dieses eheliche Ethos wäre gewiß die Tat des 20. Juli nicht geschehen, wäre es ebenso nicht gelungen, die geschichtliche Last dieser Tat unerkannt über Jahre hin zu tragen.

Manche werden in den Interviews jene emanzipierten Frauen vermissen, die allgemein in den letzten Jahren herangewachsen sind. Eine solche Erwartung würde die großbürgerliche Herkunft der meisten Frauen unterschätzen. Sie waren zu Einpassung und Unterordnung erzogen und lebten für ihre Familie, für ihre durchweg in großer Zahl vorhandenen Kinder. Erst nach dem Attentat nahm ein neues Selbstbild der Frauen Gestalt an. Nina Schenk von Stauffenberg sagt: „Aber nach seinem Tod hatte ich eine Aufgabe. Ich mußte meinen Mann stehen, ich mußte weiter und habe mich daran gewöhnt" (294). Die weiteren Lebensgeschichten berichten nicht nur vom Leben für die vaterlose Familie, sondern auch von vielfältigem Engagement im sozialen Bereich. Dort wollten sie jene Ideale in die Tat umsetzen, die ihren Männern vorgeschwebt hatten. Es ging ihnen um eine in der Tat soziale Gesellschaft.

Bei der Verwirklichung eines solchen Ethos

sahen sich die Witwen mit einer Bundesrepublik Deutschland konfrontiert, die erst allmählich den 20. Juli 1944 in seinem sittlichen wie demokratischen Wert entdecken mußte. Die jährlichen Gedenkfeiern waren dabei eher bedeutsam durch den Zusammenhalt, den sie den Nachkommen der Männer des 20. Juli brachten, als durch die späte Anerkennung einer bewundernswerten und für viele immer noch schwer verständlichen Tat. Erst Schritt für Schritt ging vielen Deutschen auf, daß Hans-Bernd von Haeften neue Kategorien der Bewertung Hitlers und seines Systems ins Spiel gebracht hatte. Er sagte vor dem Volksgerichtshof dem Präsidenten Roland Freisler ins Gesicht: „Nach der Auffassung, die ich von der weltgeschichtlichen Rolle des Führers habe, nämlich, daß er ein großer Vollstrecker des Bösen ist…" (244). Es ging also nicht nur um die Ehre der deutschen Nation, nicht nur um die Würde der Humanität, sondern eigentlich um die angemessene Auseinandersetzung mit dem „Antichristen". Barbara von Haeften sagt dazu: „Ja, das entsprach unserer Überzeugung, und ich bin froh, daß mein Mann das so offen sagen konnte. Wenn er Gift genommen hätte, wäre uns dieses letzte Wort nicht überliefert" (244). Hans-Bernd von Haeften wurde am 15. August 1944 von Freisler zum Tod verurteilt und noch am selben Tag hingerichtet.

Eine solche Einschätzung der Geschichte setzte Maßstäbe. Deshalb sind die Frauen des 20. Juli eher zurückhaltend, wenn sie die Frage beantworten sollen, ob die Erwartungen ihrer Männer sich in der neuen deutschen Demokratie erfüllten. Waren da nicht andere Ziele? Nicht auch Kompromisse? Nicht auch falsche Orientierungen? Nicht eher ein Gegeneinander als ein Miteinander?

Eines wird in diesen Interviews mehr als für manche Heutige wünschenswert offenbar: daß der Widerstand auch von christlichen Ideen bestimmt und getragen war. Für den Kreisauer Kreis sagt Freya von Moltke: „Die Kommunisten waren die einzigen, die sich mit den Christen da vergleichen ließen, denn sie wußten ebenfalls, wofür sie lebten, sie hatten eine Vision. Das Christentum hilft leben, und deshalb haben sich die Kreisauer so kolossal auf die Kirchen gestützt, sowohl die evangelische als auch die katholische. Das galt auch für diejenigen, die sich von der Kirche eigentlich distanziert hatten. Sie hielten, wie wir heute wissen, die Kirche für stärker, als sie tatsächlich war. Aber das Christentum ist viel stärker als die Kirchen, die es heute repräsentieren, und das war die eigentliche Erkenntnis der Kreisauer. In schwerer Zeit wurde ihnen bewußt, welche revolutionäre Glaubens- und Lebenskraft in der Lehre dieses Mannes aus Palästina auch heute noch steckt. Ja, das möchte ich so stehen lassen" (138).

Dieses notwendige Buch kann allen Deutschen die geschichtliche Größe des 20. Juli 1944 erneut bewußt machen. Die Passion der Frauen, die den Namen ihrer Männer tragen, wirft ein neues Licht auf alte Tatsachen. Mitten im wohlfeilen Wohlstand an den Opfergang anderer erinnert zu werden, tut am Ende jenen Jungen und Alten gut, die auf der Suche nach gültigen Maßstäben sind. *Roman Bleistein SJ*

[1] Mit dem Mut des Herzens. Die Frauen des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Dorothee von Meding. Berlin: Siedler 1992. 298 S., Abb. Lw. 36,–.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Biondi, Franco: *Die Unversöhnlichen oder Im Labyrinth der Herkunft.* Tübingen: Heliopolis 1991. 360 S. Kart. 40,–.

Der Autor ist der Sohn italienischer Schausteller und kam 1965 nach Deutschland. Heute lebt er als Familientherapeut und Schriftsteller in Hanau. Als Literatursprache greift er nicht auf seine Muttersprache zurück, sondern verwendet ausschließlich das Deutsche. In seinem neuen Roman wird der Leser mit auf eine Reise genommen. Sie beginnt in Frankfurt und endet auch dort. San Martino in der norditalienischen Ebene ist der Kunstort, an dem die Hauptfigur ihre Standortbestimmung sucht, die ihr in der Fremde nicht möglich ist. Sie muß aufbrechen, sich in Bewegung setzen, um sich zu verwurzeln. So paradox dieser Satz klingt, so sehr fängt er die Widersprüchlichkeit der erzählten Geschichte ein.

In seiner Heimat setzt sich Dario Binachi, der zentrale Charakter, mit seiner gesamten Verwandtschaft auseinander. Ihre Anteile an seiner Persönlichkeit werden in unterschiedlichen Graden gezeigt. Der Erzähler läßt Menschen wieder auferstehen, die längst tot sind. Er geht nicht mehr chronologisch vor, sondern springt über Jahrzehnte hinweg und vermischt die verschiedenen Zeitebenen. Die Grenzen zwischen Personen verwischen sich ebenfalls. Dario schlüpft einmal in diese, ein andermal in jene Rolle. Er reflektiert sich in den Geschichten seiner Genealogie. Der Mikrokosmos seines Heimatortes entfaltet sich polypenartig in die Vergangenheit. Wie in einem Spiegellabyrinth geben die vielen Glassplitter changierende Bilder der eigenen Identität wieder. Das Abbild verändert jedesmal das Urbild, das sich in diesem multiperspektivischen Panorama immer weiter entgrenzt. Der Leser, der mehrfach als „Wanderer dieser Zeilen" angesprochen wird, sucht vergeblich den Ariadnefaden. Erschwert wird die Odyssee mit der Einführung Franco Biondis als Alter Ego Binachis. Er folgt ihm auf seiner Reise von Frankfurt nach Italien und steht im Verdacht, ihm sein Buch, das Protokoll seiner Suche, zu stehlen. Schließlich treibt Binachis Verfolgungswahn ihn dazu, seinen Gegner zu töten. Obwohl er dem Leser den Mord gesteht, taucht Biondi am Schluß wieder auf. Das Jonglieren zwischen Schein und Sein findet hier seinen vermeintlichen kriminalistischen Höhepunkt und erweist sich am Ende doch als Antiklimax. Nach Deutschland zurückgekehrt, ist Binachi ein Veränderter. Über die Reise hat sich die Wahrnehmung seines Lebens am Ausgangsort gewandelt. Er, der vorher in passiver Hinnahme der Fremde gegenüberstand, hat über den Weg zu seinen Wurzeln eine aktive, gestalterische Rolle angenommen.

Der 357 Seiten lange Roman stellt hohe Ansprüche an sein Publikum. Es muß sich nicht nur geduldig auf das Vexierspiel der Identitäten einlassen. Dieses verlängert sich in die sprachliche Gestaltung hinein. Ein ständiger Wechsel der Sprachregister von poetischen Passagen über essayistische hin zu in Umgangssprache gestalteten bricht den Lesefluß immer wieder auf. Thematisch und in erzähltechnischer Hinsicht ein schwieriger, ein moderner Roman. Läßt sich der Leser auf ihn ein, schaut er zugleich in das Antlitz seiner eigenen Fremdheit, in der es sich einzurichten gilt. *J. Röhrig*

Lewis, Norman: *Die Missionare.* Über die Vernichtung anderer Kulturen. Ein Augenzeugenbericht. Stuttgart: Klett-Cotta 1991. 262 S. Lw. 38,–.

Der Titel des Buchs ist irreführend; es handelt sich um einen Teil der „Autobiographie" eines Reiseschriftstellers, der sehr gut erzählen kann und sich bei seiner völkerkundlichen Neigung besonders für die Tätigkeit christlicher Missionare auf den Inseln des Pazifik, in Vietnam, Bra-

silien, Mexiko und Venezuela interessiert. Da er dabei nur dunkle Seiten sieht, bleibt das Thema ebenso unentdecktes Land, wie wenn Indianern in Brasilien jüngst vorenthalten wurde, daß der weiße Mann außer dem Evangelium noch anderes mitgebracht hat. Auch eine Banderole des Verlags mit dem Text: „Die Ausrottung der letzten südamerikanischen Indianervölker durch amerikanische Sekten" führt in die Irre. Denn zwar ist der Hauptteil des Buchs diesen Erscheinungen gewidmet (sehr pauschalisierend und mit Affekt gegen die USA überhaupt), aber die Missionstätigkeit der Großkirchen in aller Welt bleibt keineswegs verschont. Es gibt Themen, die so spannungsgeladen sind, daß es gefährlich ist, sich ihnen ohne die nötige Ausrüstung zu nähern. Auch „Augenzeugen" begreifen oft nicht, was sie sehen. *O. Köhler*

ZU DIESEM HEFT

Mariano Delgado macht auf einen bisher wenig beachteten Aspekt der Christianisierung Lateinamerikas aufmerksam, nämlich das apokalyptische Bewußtsein der Bettelorden, besonders der Franziskaner. Sie setzten sich mit allen Kräften für die Bekehrung der Indios ein, weil sie nach deren Abschluß das Ende der Welt erwarteten.

Künstliche Intelligenz und, als wichtiges Teilgebiet, Expertensysteme werden im verstärkten Maß zur Lösung komplexer Probleme angeboten, vor allem im politischen Bereich und in der Medizin. Bernhard Irrgang, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für systematische Theologie der Universität/Gesamthochschule Siegen, erörtert die möglichen Folgen unter ethischen Gesichtspunkten.

Zum Priestertum zugelassen werden nur Männer, nur Studierte, nur Fulltimer, nur Zölibatäre und nur vom Bischof Akzeptierte. Muß dies immer so bleiben? Peter Müller-Goldkuhle, Schulpfarrer am Burggymnasium in Essen, setzt sich damit auseinander.

In Deutschland leben eine ansehnliche Zahl italienischer Schriftsteller, die entweder deutsch oder italienisch schreiben. Johannes Röhrig zeigt die Motive für die Wahl der Literatursprache und die Formen, in denen die Autoren ihre Erfahrung als Italiener in Deutschland zum Ausdruck bringen.

Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, skizziert den Beitrag der katholischen Sozialethik für die Bewältigung der weltweiten Flüchtlingsprobleme und die Lösungen, die sie anbietet.

Seit dem Jahr 1968 wird in der katholischen Kirche der 1. Januar als Weltfriedenstag gefeiert. Dazu erscheint jeweils auch eine päpstliche Botschaft. Zum 25. Jahrestag analysiert Walter Eykmann diese Texte.

Psychologisch verantworteter Glaube

Ein reflektiertes und spirituell fruchtbares Glaubensverständnis ist ohne Zusammenarbeit zwischen Theologie und Psychologie nicht mehr zu formulieren. Doch welche Art von Psychologie kann als seriöser Gesprächspartner gelten? Es scheint, daß das dringend nötige Zusammenwirken nicht nur durch theologische Berührungsängste gegenüber der Psychologie, sondern mindestens ebenso stark durch vorschnelle Synthesen mit „schlechter", wissenschaftlich fragwürdiger Psychologie gefährdet wird.

Ein neueres Beispiel dafür stellt die Arbeit mit dem „Enneagramm" dar, die sich in den letzten Jahren in spirituellen Kreisen der USA und Deutschlands verbreitet hat. Hier versuchen seit den 70er Jahren verschiedene Autoren, eine wohl schon seit Jahrhunderten mündlich überlieferte, also vorwissenschaftliche Anregung zu einem Raster von neun (griechisch: ennea) Persönlichkeitstypen weiterzuentwickeln und mit christlicher Spiritualität zu verbinden. Ihre Beschreibungen wollen den Benützer auf seine hauptsächliche Fehlhaltung sowie auf Möglichkeiten einer Veränderung und „Umkehr" aufmerksam machen.

Die Enneagramm-Anhänger sehen sicher richtig, daß geistliche Entwicklung psychologische Selbstwahrnehmung voraussetzt und daß diese auch eine zeitgemäße Auslegung traditioneller Kernbegriffe der Spiritualität erfordert. Ihnen ist auch zugute zu halten, daß Enneagramme in Einzelfällen wichtige Einsichten anregen können. Was jedoch an diesen Schöpfungen einer Laienpsychologie zweifeln läßt, ist die Tatsache, daß sie sich gegenseitig in manchem widersprechen und meinen, man könne eine Eigenschaft zum dominierenden Merkmal eines Persönlichkeitstyps erheben und diesem nicht nur bestimmte Schwächen und Abwehrmechanismen, sondern auch Symbole (Tiere, Nationen, Farben), biblische Gestalten und Lebensaufgaben zuordnen und bei all dem die Zahl der Typen gemäß Tradition und Zahlensymbolik auf neun festlegen. Die stark vereinfachenden, sich oft überschneidenden Charakterisierungen sind dazu angetan, das Interesse von differenzierteren, wissenschaftlich begründeten Kategorien der Selbsterkenntnis abzulenken und sich mit schematischen Selbstetikettierungen zufriedenzugeben. Dazu verleiten Enneagramme leicht, auch wenn ihre Autoren davor warnen.

Problematische Synthesen sind auch – neben ernsthaften Ansätzen – in der Religionspädagogik zu beobachten. So der Versuch mancher Symboldidaktiker, mit Berufung auf C. G. Jungs Archetypenlehre das emotionale Potential der angeblich „selbstmächtigen" Symbole zu beschwören – und sich damit von einer Untersuchung der Sozialisationsbedingungen religiösen Symbolverstehens und Symbolerlebens zu dispensieren. Ähnlich entziehen sich manche Religionspäd-

agogen und Pastoralpsychologen einer Überprüfung ihrer Annahmen, wenn sie die Aussagen der Psychoanalyse rein „hermeneutisch" verstehen und eine „geisteswissenschaftliche", phänomenologische Psychologie betreiben wollen, die von einer Ermittlung konkreter Bedingungen des Erlebens abstrahiert. Genausowenig orientieren sich jene an erfahrungswissenschaftlichen Maßstäben, die James W. Fowlers Stufentheorie der Glaubensentwicklung propagieren, die nur scheinbar empirisch geprüft ist und verschiedene Elemente so unvermittelt miteinander kombiniert, daß sie angesehene Religionspsychologen als „abstrus" bezeichnet haben.

Auch die tiefenpsychologische Bibelauslegung, wie sie mehrere Theologen versucht haben, ist großenteils ein Brückenschlag auf schwankendem psychologischem Grund. Oft haben ihre Vertreter die Bibelwissenschaftler und die Systematischen Theologen dadurch in eine kaum zu bewältigende Gesprächssituation gebracht, daß sie – ohne zwischen plausiblen und spekulativen Annahmen zu unterscheiden oder die Einwände und Ansätze anderer psychologischer Richtungen zu erwähnen – „die" Tiefenpsychologie als gesicherte Erkenntnis und als praktisch einzige Grundlage für ein lebendiges Glaubensverständnis darstellten. Dabei würde kein wissenschaftlicher Psychologe bestätigen, daß etwa Vertrauen (Glaube) „der Aktivierung all der Bilder, die archetypisch in der Psyche des Menschen bereitliegen", bedarf (Eugen Drewermann), weil diese Vorstellung von C. G. Jung keine wissenschaftsfähige, nachprüfbare Hypothese ist.

Die Beispiele ließen sich vermehren. Ein Grund für die Konjunktur von Verknüpfungen theologischer Themen mit problematischen psychologischen Auffassungen liegt sicher in einer verbreiteten antirationalen Aufgeschlossenheit für parawissenschaftliches Gedankengut. Hinzu kommt, daß sich die akademische Psychologie im deutschen Sprachraum zuwenig mit religiösen Themen befaßt, so daß kaum eine wissenschaftliche Religionspsychologie entstehen konnte und das Nachdenken über theologisch-psychologische Grenzfragen fast ganz von den tiefenpsychologischen Ansichten Sigmund Freuds und C. G. Jungs beherrscht wurde. Gewiß darf man diese nicht in Bausch und Bogen verwerfen. Was jedoch längst in Frage zu stellen wäre, ist ihre Monopolstellung, ihr Totalitätsanspruch. Es fällt auf, wie wenig hierzulande etwa lerntheoretische und verhaltenstherapeutische Vorstellungen beachtet werden, die doch eher wissenschaftlichen Maßstäben genügen. Fortschritte in der Zusammenarbeit sind nur möglich, wenn die Theologie pluralistischer als bisher den Austausch mit verschiedenen Richtungen (und Experten) der Psychologie sucht und auf gesicherte Aussagen pocht. Dann kann man sich zwar nicht mehr bei allen Fragen der Bibelauslegung, Lebenshilfe und Zivilisationskritik auf das Menschenbild „der" Psychologie berufen, sondern muß sich im Wissen um deren Pluralität und Lückenhaftigkeit bescheiden. Dafür gewinnt man aber an Verläßlichkeit. Zu wünschen ist nicht weniger, sondern bessere Psychologie. *Bernhard Grom SJ*

Roman Bleistein SJ

Das Neukatechumenat

Zwischen Erwachsenenkatechese und Kirchenpolitik

Im Herbst 1991 wurde in Berlin das 19. Priesterseminar „Redemptoris Mater" gegründet. Bei diesem Priesterseminar handelt es sich – nach einem römischen Vorbild in der Via delle Tenuta della Maglianella 88 – um ein Diözesanseminar unter der Autorität des Ortsbischofs. Es dient allerdings der Ausbildung von Priestern, die nach ihrer Weihe zunächst drei bis fünf Jahre in dieser Diözese arbeiten, dann aber im Einvernehmen mit dem Ortsbischof (und wohl auf Weisung einer Zentrale des Neukatechumenats in Rom) zur Evangelisation in andere Weltgegenden geschickt werden.

Dieses neuartige Seminar in Berlin hat die folgende Geschichte: Nach einem Bericht von Prälat Peter Tanzmann vom 26. November 1991 beklagt Kardinal Georg Sterzinsky bei einem Gemeinschaftstag der Neukatechisten in Berlin, daß sich 1991 nur ein einziger junger Mann aus dem Bistum Berlin zum Theologiestudium angemeldet habe. Da „bietet das Neokatechumenat dem Bischof von Berlin ein Priesterseminar ‚Redemptoris Mater' an. Der Berliner Kardinal nimmt nach vielen klärenden Rückfragen das Angebot an und bittet um Entsendung von etwa 20 Kandidaten." Am 20. Oktober 1991 treffen 24 Seminaristen aus elf Nationen, von denen nur acht der deutschen Sprache mächtig sind, in Berlin ein. Sie hatten sich am 6. Oktober 1991 in Rom zur Verfügung gestellt und nehmen nun je zu zweit Quartier in Familien des Neukatechumenats. Inzwischen besuchen die Seminaristen seit dem 28. Oktober 1991 eine Sprachschule. Als Ort der theologischen Ausbildung scheint das Theologische Seminar an der Freien Universität Berlin nicht in Frage zu kommen. Die Verantwortlichen des Neukatechumenats zeigen „eine große Reserviertheit gegenüber einer staatlichen Theologischen Fakultät in Berlin, weil man eine Theologie befürchtet, die von den Folgen des geistigen Umbruchs von 1968 beeinflußt ist". Kardinal Sterzinsky sieht dann nur die Möglichkeit einer Fakultät im Rahmen der Konkordate und weist darauf hin, „daß ein Diözesanseminar ‚Redemptoris Mater' in Berlin nicht das Diözesanseminar für alle sein kann, sondern nur für jene Priesteramtskandidaten, die auf dem neukatechumenalen Weg sind". Man hat demnach in der Diözese Berlin offensichtlich zwei Priesterseminare[1].

Diese Neugründung beruft sich vor allem auf das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis"

(vom 7. Dezember 1965)[2] und auf das Schreiben von Papst Johannes Paul II. vom 30. August 1990 an Bischof Paul Josef Cordes (Rom)[3], der als Vizepräsident des Rates für die Laien „ad personam" mit dem Apostolat für neukatechumenale Gemeinschaften beauftragt ist. Während ersteres die Möglichkeit einräumt, im Hinblick auf spezielle pastorale Aufgaben einzelne internationale Seminare zu schaffen (vor allem in Nr. 10), erkennt der Papst den „neokatechumenalen Weg an als Weg zur Formung von Menschen aus katholischem Geist, wirksam für die Gesellschaft und für die gegenwärtige Zeit". Er äußert den dringenden Wunsch, daß „die Brüder im bischöflichen Amt – zusammen mit ihren Priestern – dieses Werk für die Neuevangelisierung recht bewerten und unterstützen, damit es sich gemäß den von den Gründern vorgeschlagenen Leitlinien, im Geist des Dienstes und der Communio gegenüber dem Ortsbischof sowie in Einheit der Teilkirche mit der Universalkirche verwirklicht". Damit sind jene beiden Quellen genannt, die inzwischen eine Fülle von diözesanen Priesterseminaren mit überdiözesanen Zielen legitimieren, wobei letztere von einer geistlichen Bewegung definiert werden. Da diese charismatische Entwicklung – zumal in der derzeitigen innerkirchlichen Umbruchsituation – nicht geringgeschätzt werden kann, gewinnt die Frage nach dem Sinn und der Wirkung des Neukatechumenats eine neue Qualität, die unübersehbar kirchenpolitisch relevant ist.

Entstehung des Neukatechumenats

Am Stadtrand von Madrid, in den Baracken von Palomeras Altas, begann im Jahr 1964 das Neukatechumenat[4]. Initiator war ein junger Spanier, der Maler Francisco Arguello, mit Künstlernamen Kiko, der sich vom Atheismus zum christlichen Glauben bekehrt hatte. Nun wollte er seine Glaubensbegeisterung mit anderen teilen. So lebte er mit einigen anderen Laien unter den Armen dieses Elendsviertels und verkündete im Stil des Charles de Foucauld, in der einfachen Präsenz unter den Menschen, den christlichen Glauben. Bald wurde er von Carmen Hernandez, einer Lizentiatin der Theologie, unterstützt. Drei Jahre dauerte es, bis aus diesem Experiment alltäglicher Nähe eine katechetische Synthese entstanden war, als Weg der Initiation in den christlichen Glauben, der in einzelnen Schritten allmählich zu einem engagierten christlichen Leben und zur Kirche als einer lebendigen Gemeinschaft führte.

Durch das Interesse und die Förderung des Erzbischofs von Madrid, Casimiro Morcillo, breitet sich dieser geistliche Weg bald in Madrid, Barcelona und anderen spanischen Diözesen aus. 1968 faßte er Fuß in Rom, in der Pfarrei zu den Kanadischen Märtyrern. Auf die altchristliche Weise der „Itineranten", jener Priester und Laien, die sich als Diener des Evangeliums auf den Weg machen, wuchs seit 1971 die neukatechetische Gemeinde in allen Erdteilen. Eine Erhe-

bung aus dem Jahr 1985 ergab, daß mehr als 7200 Gemeinschaften in über 2600 Pfarreien in 65 Nationen bestanden, auch in Deutschland und Österreich. Man rechnete weltweit mit 250 000 Anhängern. Zumindest auch aus diesem Grund des großen Wachstums hat der Papst diesen geistlichen Weg als Weg der Neuevangelisierung empfohlen.

Methode und Theologie

Das Neukatechumenat versteht sich als Weg der Umkehr, der sich in den Strukturen der Pfarrei und in Verbindung mit dem Bischof vollzieht. Als Pastoral und fortwährende Katechese für Erwachsene findet es in kleine Gemeinschaften hinein, die sich als Zeichen der Einheit und Liebe und als Lebensform eines erwachsenen Glaubens ausbilden. Besonderen Wert legt man darauf, Fernstehende zum Glauben zu rufen. Dieses Vorhaben rechtfertigt, das Neukatechumenat der Bewegung der Neuevangelisierung zuzuzählen[5].

Die Phasen des katechumenalen Wegs sind in Methode und Inhalt festgelegt, artikulieren eine spezifische (paulinische) Theologie und gehen nach einem verpflichtenden Programm voran. Sie strukturieren den Weg, der über viele Jahre läuft, etwa über 14 bis 20 Jahre hin. Wenn ein Pfarrer für seine Gemeinde den Weg des Neukatechumenats beginnen möchte, nimmt er mit einer Gemeinde Kontakt auf, in der bereits neukatechumenale Gruppen bestehen. Diese senden dann ein Team von vier Personen (einen Priester, ein Ehepaar, eine weitere Person), die für den weiteren neukatechumenalen Prozeß verantwortlich sind. Der Ablauf geht in den folgenden Schritten voran:

1. Grundkatechese. Die ersten vier Katechesen mit den Themen: die Erfahrung mit diesem Glaubensweg, die Situation der Kirche, die Notwendigkeit der Evangelisation, die Mission der Kirche heben die Bedeutung des Neukatechumenats heraus und sollen zu einer engagierten Teilnahme motivieren. Es schließen sich zwei Katechesen an, die den Gottesglauben und die Sinnfrage des Menschen herausarbeiten. In ihnen wird zu einem lebendigen Gottesbild und zu einer vertieften Einsicht in die oft verfahrene Lebenssituation des Menschen schlechthin geführt. Auf die darin sich stellenden Fragen antwortet das Kerygma vom Knecht Jahwes, den Gott auferweckt hat und der jeden Menschen zur Umkehr ruft. Gemäß der inneren Logik dieser Einführung folgt nun der Empfang des Bußsakraments. Die nächsten Katechesen stellen Abraham als Vorbild des Glaubens und den Exodus als Weg der Befreiung von Sünde heraus. Zu der nun folgenden Wortliturgie wird der Diözesanbischof eingeladen. Er überreicht den einzelnen die Bibel. Die Grundkatechese wird durch einen Gemeinschaftstag abgeschlossen. Die vor allem in der Feier der Eucharistie erlebte Gemeinschaft bildet aus allen, die die Grundkatechese mitgemacht haben, eine enge Gemeinschaft

mit dem Pfarrer der Gemeinde als Mittelpunkt. Ist dieses Ziel erreicht, können die Katechisten einstweilen die Gemeinde verlassen.

2. Das Vorkatechumenat. Die ersten zwei Jahre des Vorkatechumenats dienen der Auseinandersetzung mit den Fragen an den eigenen Glauben und mit den Bedingungen eines Glaubens, der sich ganz der Gnade Gottes verdankt. Einmal in der Woche trifft man sich zur Feier eines Wortgottesdienstes, von denen jeder vierte als Bußgottesdienst gefeiert wird, und am Samstag wird intensiv und feierlich die Eucharistie gemeinsam begangen. Alle sechs Wochen greift der Gemeinschaftstag die in den vergangenen Wochen behandelte Thematik auf. Nach diesen Jahren, in denen Christen „anfangen, den Zustand der Sünde und ihres Glaubens zu entdecken", folgt das erste Skrutinium, das im ersten Dialog aus dem Ritus der Taufe besteht[6]. Der Neukatechumene trägt dann seinen Namen in die Bibel der Gemeinschaft ein.

3. Übergang zum Katechumenat. In den folgenden zwei bis drei Jahren lebt diese neukatechumenale Gemeinschaft weiterhin von der Trias Wort, Eucharistie, Gemeinschaft. In der bereits bekannten Methode wird die Heilsgeschichte „studiert", wird das Evangelium in seinen großen Forderungen im Hinblick auf die Arbeit, auf die Affekte, auf das Geld erschlossen. Die Absicht dabei ist, frei zu werden von den „Götzen dieser Welt". Das nun folgende zweite Skrutinium mit der Liturgie des Eintritts in das Katechumenat steht wiederum unter Leitung des Bischofs. Das aussagekräftige Zeichen für die innere Umkehr sind die Gaben und Spenden an die Armen der Pfarrei.

4. Das Katechumenat. In dieser Zeit soll erkannt werden, daß die Macht Jesu Christi von der Sünde befreit und daß der Glaube einen Kampf mit den Kapitalsünden darstellt. Die am Anfang stehende Einführung in das Gebet wird abgeschlossen mit einer Liturgie, in der das „Buch der Psalmen" überreicht wird. Im übrigen läuft diese „Schule des Glaubens" weiter. Man arbeitet bereits in der Pfarrgemeinde bei der Vorbereitung anderer – zumal junger – Gemeindemitglieder auf Erstkommunion, Firmung, Taufe oder Ehe mit. Dann leitet die Übergabe des Glaubensbekenntnisses hin zum Bekenntnis des Glaubens in der Gemeinde. Für sechs Wochen besuchen die Neukatechumenen in Dreiergruppen die Familien und bezeugen ihnen die Botschaft von Jesus. Nach dieser Phase der Evangelisation bekennt jeder in Gegenwart der Gemeinde seinen Glauben. Er erhält nach diesem Bericht, nach der „Redditio symboli", einen Palmzweig für die Prozession am Palmsonntag. Nach einem weiteren Jahr und einer vertieften Einführung in das Gebet wird jedem das Vaterunser übergeben.

5. Die Auserwählung. Das Thema dieser Katechesen lautet: „Aufruf als Volk Gottes, die Mission der Kirche zu leben, Sakrament der Liebe für die Welt zu sein". Der Übergang vom Katechumenat zur Auserwählung wird in einer Liturgie gefeiert, in der der einzelne seinen Namen in das „Buch des Lebens" einschreibt (vgl. Lk 10, 29).

6. Erneuerung des Taufversprechens. Sie bildet das Ende und den Höhepunkt dieses Glaubenswegs in der Feier der Osternacht. Es heißt dazu in einer Darstellung des Neukatechumenats: „Leben in dem Bewußtsein, daß der auferstandene Christus jeden Tag in ihr Leben eingreift und sie retten muß, daß sie Pilger sind und in der Freude über das Heute Gottes und in Erwartung des himmlischen Vaterlandes leben, daß sie anders als die anderen Menschen zu sein haben, weil Gott sie zu einer hohen und großen Mission berufen hat: ein Christ zu sein."[7]

Wie diese Darstellung aufweist, werden die einzelnen Schritte eines Weges – eigentlich eines Weges der Umkehr zum lebendigen Christsein – nach der über Jahre hin entfalteten Gestalt der überkommenen Taufe vollzogen. Damit wird das sakramentale Geschehen, das im Ritus der Taufe verkürzt zusammengeführt wird, wieder auseinandergelegt in die urkirchlichen Entwicklungsschritte und sozusagen durch weitere quasisakramentale Gesten noch gedehnt, angesichts längerer Reifungsprozesse in einer heidnischen Umwelt. Denn allem liegt der Ritus der „Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Die Feier in Stufen" zugrunde. Entscheidend bei diesem Prozeß ist die Gemeinschaft als Grunderfahrung von Kirche. Sie steht wesentlich im „Dreifuß" Wort, Eucharistie, Gemeinschaft. Die Anschaulichkeit der Vollzüge der einzelnen Schritte gibt dem ganzen Vorgang eine nicht geringzuschätzende Dynamik, die allerdings angesichts einer Gesamtdauer von über 15 Jahren auch notwendig ist, wenn die Begeisterung des Anfangs nicht auf dem Weg erlöschen soll.

Chancen des Neukatechumenats

Die neue geistliche Bewegung Neukatechumenat versucht, in Theorie, Methode und Praxis den Nöten des heutigen Menschen und der Situation der Kirche zu entsprechen. Einige Details an diesem „Charisma" sollen besonders beleuchtet werden, weithin im Rückgriff auf die Arbeit von Ricardo Blásquez, Die neokatechumenalen Gemeinschaften. Eine theologische Klarstellung (Wien o. J., nicht im Buchhandel. Zitiert: B mit Seitenangabe).

1. Spiritualität

Die Theologie, die im Neukatechumenat Gestalt gewinnt, ist die paulinische. Ricardo Blásquez faßt sie so zusammen: „Die Verkündigung der Auferstehung ist an Menschen gerichtet, die aus Furcht vor dem Tod Sklaven sind. Hier stehen wir vor einem der entscheidenden Punkte. Die Menschen sind gemäß Hebr 2,14–15 aus Furcht vor dem Tod während ihres ganzen Lebens der Sklaverei unterworfen. Wenn wir uns dieser menschlichen Situation nicht bewußt sind, entfaltet das Kerygma nicht seine ganze Tragweite. Indem der Mensch sündigte, hat er eine Erfahrung des Todes gemacht" (B 15). Die Grunderfahrung der Kenosis,

eine existentielle Erfahrung in der Sünde, führt zur Kontrasterfahrung im Kerygma: daß Gott den Menschen, so wie er ist, „kostenlos" liebt. Das Kreuz Christi (und das im eigenen Leben) wird zu einem Zeichen der Liebe. „In dieser existentiellen Situation des Menschen, der durch die Furcht vor dem Tod versklavt ist, erklingt das Kerygma von der Auferstehung Jesu wie eine gute Nachricht, wie eine Freudenbotschaft. Leben ist möglich" (B 18). Eine solche herausfordernde, lebensermöglichende Theologie wird nun mittels einer Pädagogik umgesetzt, die sich auf die urchristliche Praxis beruft und ebenso die Erlebnisse der charismatischen Gründungsphase in Madrid als göttlichen Hinweis erkennt.

Daß die Methode eines intensiven Gemeinschaftslebens auch enorm erzieherisch wirkt, weiß man nicht erst seit dem Entstehen der Gruppendynamik und der Soziologie. Auf diese aber legt das Neukatechumenat keinen Wert. Es sieht in den Erfahrungen und Entwicklungen der Gemeinschaft den Geist Gottes am Werk, der auch die Wunder einer großen Umkehr und Versöhnung immer wieder neu wirkt. Diese Spiritualität lebt also – in Erinnerung an die Urkirche – vom Kern der christlichen Botschaft und vom intensiven Vollzug einer geschwisterlichen Gemeinschaft.

2. Gemeinschaft

Der Lebensraum des Neukatechumenats ist die Gemeinschaft, die Gruppe, in der die Neukatechumenen ihren Weg gemeinsam miteinander gehen. Diese Gruppe wird fortschreitend zum Erlebnisraum einer christlichen Gemeinde. Der Zusammenhalt unter den Mitgliedern wird durch die gemeinsame innere Umkehr am Beginn vertieft, auch durch die scheinbar gleichzeitigen religiösen Erfahrungen, sei es im Bewußtwerden der Schuld, sei es in der Wahrnehmung der österlichen Freude.

In dieser Gruppe übernehmen einzelne Laien Verantwortlichkeiten. Es gibt den Kantor, den Lektor, den Ostiarier – diese alle sind bei der Feier der ausgedehnten Gottesdienste nötig –, die „Witwen", die den wandernden Schwestern und Brüdern Gastfreundschaft bieten, den Glaubenslehrer, der behilflich ist, die Kinder der Ehepaare zum Glauben zu führen. Der wandernde Katechet besitzt in der Gruppe einen zentralen Platz und steht unübersehbar im Vordergrund. Nicht ausgeschlossen kann werden, daß er in Spannung zum Priester gerät, der bei den sakramentalen Handlungen notwendig wird. Dennoch: es wird im Neukatechumenat nicht nur von der Verantwortung von Laien geredet. Die Laien tragen den Erneuerungsprozeß: er ist ihre Sache. Sie bereiten gerade die Gottesdienste immer wieder bis ins kleinste Detail vor.

Diese strukturierte Gruppe, weithin in sich geschlossen und gegen die „böse Welt" entworfen[8], wird also zum Erfahrungsraum von Kirche, von christlicher Gemeinde, von Geschwisterlichkeit unter Gläubigen. Der Glaube ruht auf einem Geflecht von persönlichen Beziehungen auf, ist am Ende hineingenommen in die

Lebensgeschichte von Menschen, die sich auf den in Jesus Christus menschgewordenen Gott eingelassen haben. Zur emotionalen Bindung tritt demnach noch eine soziale hinzu. In diesem Fall kann der Glaube gar nicht anders als eine radikale Lebensform angenommen werden; er hat so gar nichts von einer intellektuellen Vernünftelei an sich, was im übrigen bei der Rolle emotional hochwertiger Feiern naheliegt. Die Stufen der Entwicklung lassen dabei ein Fortschreiten in der Vertiefung des Glaubens, eine Annäherung an Gott erfahren; die jeweiligen Riten, die die Schritte der Initiation begleiten, sind anschaulich, aussagekräftig und bewegend. Gerade diese Riten tragen zu einer ganzheitlichen Übernahme des christlichen Glaubens bei. Der Glaube wird integriert in das eigene menschliche Leben, und die Katechesen reißen in der ihnen eigenen existentiellen Dynamik nach vorne.

Das Gruppenbewußtsein stabilisiert den Neukatechumenen in Auseinandersetzungen mit einer kirchenfeindlichen oder indifferenten Umwelt; es trägt auch zur Überwindung von persönlichen oder partnerschaftlichen Schwierigkeiten in Ehe und Familie bei. Ob und inwieweit hierbei ein Gruppen-Ich an die Stelle eines entscheidungsfähigen, einzelnen Ichs tritt, wirft sich zumindest als Frage auf. Ebenso stellt sich das Problem, ob diese Gruppenzwänge nicht auch selektiv auf bestimmte Charaktere hin wirken. Welche Charaktertypen finden sich in diesen Gruppen zusammen? Welche Lebensgeschichte wird – in Trauer und Freude – quasitherapeutisch mitbearbeitet? Bewußt oder unbewußt? Da die wichtigste heilende Erfahrung eines seelisch kranken Menschen darin besteht, in seinen Gebrechen und Nöten angenommen zu sein (weil er sich, von Gott angenommen, selbst annimmt), wird man die menschlich-heilende Wirkung einer Katechumenatsgruppe nicht unterschätzen dürfen. Heil wird irgendwie als Heilung erfahren.

Die Gefahr eines Gruppen-Ichs wurde bereits angedeutet. Eine Überwindung eines Gruppennarzißmus fordert und fördert eigentlich die Methode, daß aus der Gruppe wieder Katecheten aufbrechen, um in anderen Gemeinden den neukatechumenalen Weg zu initiieren. Dadurch wird von der eigenen Fixierung auf die Gruppe abgelenkt. Das Anliegen der Evangelisation tritt gerade dann in den Vordergrund, wenn die Gruppe zu einer religiösen Idylle zu verkommen droht. Der missionarische Impuls, der in Madrid vor Jahren am Anfang der Bewegung stand, lebt erneut auf; er bewahrt zugleich vor einer sterilen Fixierung der Gruppenmitglieder aufeinander, eine Gefahr, die entweder in den spannungsvollen gruppendynamischen Prozessen zum Scheitern des neukatechumenalen Wegs führen oder die Glaubwürdigkeit der Gruppe durch eine tatsächliche elitäre Exklusivität in Frage stellen würde. Diese zumindest theoretische Öffnung oder Offenheit kann auch dann hilfreich sein, wenn eine Gruppe durch den Weggang von Mitgliedern zerfällt oder durch Aufnahme von Restmitgliedern aus anderen neukatechumenalen Pfarrgemeinden überfremdet wird. Solche Situationen er-

weisen sich als Probelauf einer christlichen Gemeinde: ob sie in der Tat offen ist oder ob sie sich bereits zu einer Sekte verformte.

Angesichts einer anonymen Gesellschaft und angesichts der Beziehungslosigkeit, die sich aus einer gewissen Unverbindlichkeit der Postmoderne ergibt, gewinnt die neukatechumenale Gruppe dann eine große Faszination, sobald der einzelne seine Berührungsängste überwunden und eine gewisse Angst vor Intimschranken (im „Echo", in den Aussprachen am Gemeinschaftstag, in den Beichten) überstiegen hat. Auch unter dem Aspekt dieser zeitbedingten Nöte erweist sich die Methode als vorteilhaft: in der Dichte der Beziehungen, in der Investition von Zeit, in der Dauer der Entwicklung, in der Emotionalität der Gemeinschaft, in der Gemeinsamkeit einer Freude, die auf einem solchen integrierten Glaubensweg gefunden werden kann.

3. Schule des Glaubens

Der Weg des Glaubens selbst wäre noch einmal besonders in den Blick zu nehmen. Er geht, herausgefordert von „Kenosis" und „Kerygma", langsam voran, er bietet Wahrheit als Lebenswahrheit, er fordert sittliche Umkehr, wo christliches Leben vertieft erfahren werden soll, er bringt auf einen Weg, der immer wieder und immer wieder neu das Ziel vor sich hat: ein Christ zu werden. Daß angesichts der sozial relevanten Gruppenprozesse gerade hier nach dem vom Hl. Geist geführten Glaubensweg des je einzelnen gefragt werden muß, liegt auf der Hand. Oder kommt es notwendig zum Konflikt zwischen Uniformierung und Individualisierung? Der Vorrang der sozialen Sicht des Glaubens – durch die starke Betonung von Kirche und Gemeinde – würde in die gleichen Konflikte führen, wenn die Freiheitsräume sehr eng ausgemessen würden. Ist der kirchliche Glaube noch einer Vielfalt in der Einheit günstig gesinnt oder trennt er sich von allem, was sich einer allzu leichten Integration entzieht?

Eine Zusammenfassung einer neukatechumenalen Gruppe kann noch einmal die Bedeutung dieser geistlichen Bewegung herausstellen:

„Aber gerade diese Kirche bedarf, wenn sie Salz und Sauerteig der Welt bleiben will, selbst immer wieder der Zellen, die Salz und Sauerteig für sie selbst sind. Diesen Dienst tun die Gemeinschaften für die Pfarrei. In der Gemeinde mit dem Katechumenat beginnen, heißt, daß ein für alle gangbarer Weg der Umkehr nicht eine Randerscheinung bleibt, sondern in die Mitte der Pfarrei gestellt ist, und zwar aus der Sorge um die Fernstehenden. Sie brauchen es, daß wir frei werden von einer moralistischen Einstellung, in der wir alles vom guten Willen und der eigenen Anstrengung erwarten und deswegen die anderen um so mehr verurteilen. Es dauert lange, bis wir uns überzeugen lassen, daß Gott der einzige ist, der uns liebt, so wie wir sind, und darum auch der einzige ist, der uns befähigt, einander anzunehmen und zu vergeben." [9]

Jede Akzentuierung eines Glaubensprozesses, auch in der Pfarrerneuerung, bringt mit diesen Vorteilen auch ihre Gefährdungen mit sich. Diese Gefährdungen sind der Preis eines bestimmten Wegs. Auch Ricardo Blásquez teilt diese Bedenken, wenn er schreibt: „Selbstverständlich heißt einen Gesichtspunkt hervorheben nicht, den Rest auszuschließen, sondern die Hervorhebungen bestimmen

die Konturen, schaffen die besonderen Kennzeichen, bedingen Stärke und Schwäche" (B 20). Er nennt „weniger glückliche Formulierungen" (B 9), Konflikte (B 43), eine gewisse Arkandisziplin (B 64), Probleme mit der Integration der fertigen Neukatechumenen (B 65). Und er folgert: „Gleichzeitig muß der neokatechumenale Weg sensibel für die empfundenen Mängel sein, damit sie nach und nach überwunden werden können" (B 100).

Man wird bei aller Begeisterung für eine Sache ihre Nachteile nicht übersehen dürfen, zumal wenn es sich um Wege des Glaubens mit Menschen handelt, die von höchster Stelle in der Kirche durch die Gründung von speziellen Priesterseminaren weltweit anerkannt und gefördert werden.

Risiken des Neukatechumenats

Die folgenden kritischen Anmerkungen ergeben sich aus authentischen Berichten über das Neukatechumenat und aus Gesprächen, die mit ehemaligen und jetzigen Teilnehmern an diesem Glaubensweg in den Jahren 1990 bis 1992 geführt wurden.

1. Gruppenbindung

Entscheidend für den Einstieg in die Gruppe ist, wie sich das Neukatechumenat selbst versteht und wie es um weitere Mitglieder wirbt. Falls die Gruppe in ihrem Selbstverständnis ihren „Weg" so absolut setzt, daß sie nur sich als Kirche der Zukunft sieht, andere Mitglieder der Pfarrei als Christen zweiter Wahl einstuft und damit einen Absolutheitsanspruch auf eine christliche Praxis erhebt, wird das ebenso kontraproduktiv wirken, wie wenn mit Heilsangst und mit Drohungen auf Menschen zugegangen wird, in der Absicht, sie für das Neukatechumenat zu gewinnen. Man kann auf solche Weise niemals mündige Menschen auf einen Glaubensweg bringen, an dessen Ende die volle und freie Tauferneuerung stehen soll. Gerade an diesen beiden Beispielen wird greifbar, daß das Verhältnis des einzelnen zur neukatechumenalen Gruppe kritisch betrachtet werden muß, zumal wenn auch zu hören ist, daß jene, die eine Gruppe verlassen, nicht weiterhin besonders betreut werden.

Unmittelbar hier schließt sich das Problem an, wie eine solche Gruppe sich in der Pfarrgemeinde integriert. Es wird unterstellt, daß der Pfarrer der Gemeinde den katechumenalen Weg wünscht und ihn begleitet. Damit wird er in der Optik der Nichtkatechumenen in der Pfarrei von dieser Aufgabe ganz in Beschlag genommen: Er wird an zwei Abenden in der Woche (Mittwoch und Samstag) nur für diese Gruppe ausschließlich dasein. Diese Tatsache erhält besonderes Gewicht, da am Samstag der Gottesdienst des Neukatechumenats jeweils mit dem Vorabendgottesdienst der Gemeinde in Kollision gerät. Dieser exemplarische

Konfliktfall wurde in der Erzdiözese Paderborn vom Oberhirten zugunsten des Neukathechumenats gelöst: Die anderen Gläubigen der Gemeinde sollten an diesem langen und nach Spezialriten gestalteten Gottesdienst der Neukatechumenatsgruppe teilnehmen. So wichtig es ist, daß sich hierbei die Neukatechumenatsgruppe irgendwie öffnet, so fragwürdig ist die Praxis, in der den Gemeindemitgliedern keine echte Wahl blieb. Da sonst die Liturgie des Neukatechumenats in geschlossenen, eigens dafür ausgestalteten Räumen unter Ausschluß weiterer Mitglieder der Pfarrei gefeiert wird, entsteht auch auf diese Weise eine Pfarrei in der Pfarrei, eine „Sondergemeinde".

2. Erziehungsstil

Die Praxis der katechumenalen Unterweisung verläuft eher undialogisch, autoritär. Nachfragen sind nicht möglich, selbst Übersetzungen aus dem Italienischen, das manche „Itineranten" sprechen, werden abgelehnt. Der Neukatechumene läßt sich sozusagen blindlings auf einen Glaubensweg ein: Er kennt nicht die Dauer des ihn einfordernden Wegs (wer bestimmt wann über seine Zulassung zur Erneuerung der Taufgelübde?), und er kennt auch nicht die gesamte, entfaltete Planung des Wegs; denn schriftliche Darstellungen des Neukatechumenats – in den einzelnen Stufen, in der theologischen Begründung – werden durchweg nicht aus der Hand gegeben. Oder gibt es sie gar nicht? Auch soll nicht über die Vorgänge in der Gruppe bei Fremden gesprochen werden. Wird dennoch etwas „draußen" bekannt, wird nach dem „Verräter" gesucht. Anzeichen von Fanatismus?

Es liegt aufgrund solcher Feststellungen nahe, daß einfache Gläubige das Neukatechumenat in die Nähe einer Sekte rücken. Der Verdacht ließe sich begründen aus einem Selbstverständnis, das elitär und exklusiv ist, aus einem autoritären Stil des Umgangs und der doktrinären Glaubensvermittlung, aus der Konzentration auf ein Gruppen-Ich, das emotional gefestigt ist und durch den Ortspfarrer unmittelbar mitgetragen wird. Diese Nähe einer Sekte wird durch zweierlei noch vertieft: durch eine fundamentalistische Ausprägung in der Glaubenswahrheit und durch eine vorkonziliare Fixierung auf die Hierarchie. Zum ersten wäre anzumerken, daß im Verständnis der Hl. Schrift oft wenig Sachkenntnis zu entdecken ist. Das „Echo" nach der Lesung der Schrift öffnet subjektiver Deutung Tür und Tor. Zum zweiten wäre festzuhalten, daß der Priester eine herausgehobene Rolle spielt und angesichts der bedingungslosen Kirchlichkeit ein „prorömischer Affekt" nicht zu übersehen ist.

3. Konflikte

In einem ausführlichen Bericht eines Pfarrgemeinderats, der sich mit Konflikten mit einer neukatechumenalen Gruppe konfrontiert sah, war folgende Charakteristik zu finden:

„Aus unserer Sicht kommen wir zu folgender Bewertung des Neukatechumenats:

1. Das Neukatechumenat kommt – so wie es sich hier darstellt – in die gefährliche Nähe einer Sekte.

2. Die Einführung des Neukatechumenats in einer ‚lebendigen' Gemeinde ist abzulehnen:

a) Als ‚Weg der Gemeinde' führt es zwangsläufig zur Spaltung der Gemeinde.

b) Auch ein Nebeneinander von Neukatechumenat und übriger Gemeinde ist angesichts der vorgeschriebenen personalen Identität mehr als kritisch. Der geistliche Vorsteher der Gemeinde ist nämlich unabdingbar stark in das Neukatechumenat eingebunden. Er hat keine Möglichkeit, sich ‚neutral' zu verhalten. Er untersteht gleichzeitig zwei Hierarchien: der der katholischen Kirche und der (wenig durchschaubaren) des Neukatechumenats.

3. Wenn sich das Neukatechumenat bereitfinden sollte, losgelöst von den vorhandenen Gemeinden zu wirken (ggf. mit eigenen Priestern), so wäre dennoch zu fordern, seine Methoden zu überprüfen. Zumindest müßte a) der Informationshorizont erweitert und b) jede Form von psychischem Druck ausgeschaltet werden." [10]

Da andere Berichte – in Text und Gespräch – zumindest die Gefahren einer solchen Entwicklung bestätigen[11], ergeben sich einige grundsätzliche Probleme, die sich nicht aus personellen Verwicklungen ergeben, sondern strukturell naheliegen. Was das Neukatechumenat in einer Gemeinde betrifft, scheint es dort nicht wie Dynamit zu wirken, wo in ihr zwei Geistliche arbeiten. Einer kann sich dann ungeteilt und engagiert dem Neukatechumenat widmen, der andere, ein Kaplan oder Religionslehrer, kann zur Bezugsperson der „Rest"-Gemeinde werden. Es böte sich auch die andere Lösung an, daß jeweils von einem Dekanat verantwortet wird, ob in einer seiner Pfarreien der neukatechumenale Weg begonnen wird. Dann aber müßten alle Pfarrer und Pfarrgemeinderäte eines Dekanats dieses Experiment insoweit mitzutragen bereit sein, als sie dort einspringen, wo der eine Pfarrer absorbiert ist und wo Gläubige aus „ihrer" Pfarrei wegen des Neukatechumenats auswandern.

Die Gefahr der „Sondergemeinde", die eine Pfarrerneuerung gerade eher verhindert, wird nur in einer großen Sensibilität aller Beteiligten vermieden werden können. Dabei wird der Pfarrgemeinderat, der allerdings nicht durch pfarrfremde Mitglieder des Neukatechumenats unterwandert werden sollte, seine nachkonziliare Rolle in Verantwortlichkeit für das Ganze spielen. Wenn schon „Liebe und Einheit" die Zeichen des lebensbringenden Kerygmas des Evangeliums sind, wird man auch vom Neukatechumenat her die Spaltung von Pfarreien und ungewöhnliche Konflikte nicht wollen können. In dieser Weise argumentiert Ricardo Blásquez:

„Im Falle eines Konfliktes verlangen die Katechisten nur, daß eine allfällige Fortsetzung des neokatechumenalen Weges ohne Verfälschung geschieht. Wenn dies wegen der Haltung des Pfarrers nicht mehr möglich ist, ziehen sich die Katechisten endgültig aus der Pfarrei zurück. Es ist undenkbar, daß sie Druck ausüben oder dunkle Machenschaften gegen den Pfarrer anwenden. Ebenso undenkbar ist, daß der Pfarrer die in der Pfarrei geschaffene Gruppe ausnützt, um ihr eine Orientierung nach seinem persönlichen Gutdünken zu geben ... Natürlich sind Konflikte nicht ausgeschlossen, aber das gegenseitige Gespräch löst sie. In letzter Instanz hat der Bischof das Wort" (B 43).

Diesen Maximen kann nur zugestimmt werden.

Ein Weg unter vielen Wegen

Die kritische Betrachtung des Neukatechumenats kommt zu dem Ergebnis, daß es ein Weg des Glaubens unter vielen heute möglichen ist. Jeder Absolutheitsanspruch einer pastoralen Methode widerspricht im Ansatz schon dem „Wehen des Geistes" (Joh 3, 8) und läßt sich auch mit der Erfahrung nur schwer vereinigen, daß alles menschliche Tun seine Grenzen und Schwächen hat und vor Mißbrauch nicht sicher ist.

Diese Bewertung liegt auch deshalb nahe, weil die Fixierung auf die paulinische Theologie eine Engführung im Verständnis der Botschaft Jesu mit sich bringt. Von der Reichgottesbotschaft Jesu ist kaum die Rede. In der Ekklesiologie wird von Blásquez etwas vereinfacht „die Kirche in der Gestalt einer Gemeinschaft" im Gegensatz zu einer Kirche „in der Form der Organisierung religiöser Dienste" (B 66) gebracht. Diese Kritik an der realen Kirche verwundert um so mehr, als ja das Neukatechumenat alle organisatorischen Möglichkeiten nützt, um sich auszubreiten. Schließlich ist das Bild der Gemeinde enggeführt auf Evangelisierung, die zusätzlich nicht als eine apostolische Gemeinschaft verstanden wird. Blásquez entschuldigt dies mit dem Hinweis, es müsse in der Kirche nebeneinander unterschiedliche Gemeinschaften geben und es könne die Wirksamkeit der neukatechumenalen Gemeinschaften „nicht an der Zahl von Aktiven, z.B. Gewerkschaftsmitgliedern, die sie hervorbringt, gemessen werden" (B 104). Es gingen aus den Gemeinschaften besondere Berufungen hervor: zum Priestertum, in der Caritas, unter den Randgruppen. Demnach zeichnet sich also in den Wesensbestimmungen einer christlichen Gemeinde, nämlich Martyria, Leiturgia, Diakonia, eine beachtliche Selektion ab, die sich von einer gesellschaftlich verantwortlichen Kirche nicht wenig absetzt.

Diese Kritik wäre mißverstanden, wollte man das Anliegen des Neukatechumenats damit abgewertet sehen. Die folgenden Fragen sind durchaus zu Recht gestellt: Wie führt man heute einen Christen, eine Gemeinde zu einem Glaubens- und Taufbewußtsein? Welche Rolle spielen vielfältige Gruppen in der Einheit einer Pfarrgemeinde? Läßt sich eine neue Katechese für Erwachsene – und nicht nur die Sakramentenkatechese – in den Gemeinden aufbauen? Welche religionspädagogisch und religionspsychologisch verantworteten Methoden bieten sich heute an? Gehört zu radikalen Glaubenswegen nicht auch eine Kenntnis gruppendynamischer Vorgänge? Läßt sich auch generationsübergreifend ein Glaubensweg in der Gemeinde eröffnen? Damit sind wichtige Fragen an eine zeitgemäße Seelsorge gestellt.

Es gibt in der Geschichte der Seelsorge andere Methoden, die bereits Antworten auf die gleichen Fragen sein wollen: Exerzitien (in vielfältigen Formen), „Volksmissionen", religiöse Wochenenden, Einkehrtage, christliche Intensivgruppen, die Schulung und Lebensbegleitung in den Verbänden usw. Alle hatten

das Ziel, zu einem glaubwürdigen und erfüllenden christlichen Leben zu führen, das auf die Zeichen der Zeit aus der Botschaft des Evangeliums heraus antwortet und diese Botschaft dann auch sozial und politisch verantwortet. Karl Rahners Wort „Man ist immer Christ, um es zu werden" bringt nicht nur eine große Dynamik in ein christliches Leben; es warnt auch vor allen zu perfektionierten Strategien der Seelsorge. Der absolut sichere Weg des Christwerdens wird angesichts des je größeren Gottes nie gefunden werden können.

Charisma und Kirchenpolitik

Ricardo Blásquez, Weihbischof in Santiago de Compostella und Förderer des Neukatechumenats, kommt am Ende seines Bändchens auch auf die Funktion des Charismas in der Kirche zu sprechen [12]. Er erkennt eine Schuldigkeit der Kirche dem Geist Gottes gegenüber, das Charisma in seiner Ursprünglichkeit zu bewahren, und schreibt:

„Damit die Charismen in ihrer Unverfälschtheit von der Kirche aufgenommen werden, müssen sie diskutiert werden. Manchmal muß die Kirche sie fördern in ihrer Reifung und in der ausdrücklichen Entfaltung dessen, was in ihnen angelegt ist. Dann ist es verständlich, daß gewisse Korrekturen, eine gewisse Anpassung im Licht der gemachten Erfahrungen und der Erfordernisse der kirchlichen Gemeinschaft verlangt werden" (B 114). Damit werde keiner Manipulation das Wort geredet; denn „die Gesundheit der Kirche erweist sich in der großmütigen Aufnahme von Initiativen, die vom Geist geweckt werden; und die Wahrheit der Charismen wird durch die eigene Verfügbarkeit gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft beglaubigt" (B 115).

Es fragt sich allerdings, inwieweit die „eigene Verfügbarkeit gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft" gegeben sein kann, wenn einerseits aufgrund des Mangels der grundlegenden Schriften des Neukatechumenats (in Theorie und Methode) eine pastoraltheologische Auseinandersetzung und Diskussion gar nicht stattfinden kann und wenn andererseits durch die Gründung von neukatechumenalen Priesterseminaren in aller Welt strukturell Tatsachen gesetzt werden, oft an der Verantwortung des jeweiligen Klerus und des Volkes Gottes vorbei. Wo geht die Sorge um ein Charisma in die geheimen Strategien der Kirchenpolitik über? Das ist ein nicht unbedeutendes, nicht nur nachkonziliares Problem.

ANMERKUNGEN

[1] Bericht von Prälat Peter Tanzmann, Die Entstehung des Seminars „Redemptoris Mater" in Berlin. Rom 29. 10. 91/Berlin 26. 11. 91 (Ms.); laut KNA vom 28. 3. 1992 hat Kardinal Georg Sterzinsky die „Stiftung Heilige Familie für die Itineranten-Evangelisierung" gegründet. Er will damit die „lobenswerte Initiative" in einigen Pfarreien Berlins unterstützen, bei der „Itineranten" „ihr ganzes Leben großzügig der Mission der Verkündigung des Evangeliums widmen".

[2] LThK, Konzil, Bd. 3, v. a. 190–195 (Nr. 10); Komm. v. P. J. Cordes.

[3] AAS 82 (1990) 1513–1515.

[4] Kiko Arguello, Die neokatechumenale Bewegung in Spanien, in: Ich will Euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Dt. Katholikentag. Freiburg 1978 (Paderborn 1978) 295–297; G. Zevini, Die christliche Erwachseneninitiation in den neokatechumenalen Gemeinschaften, in: Conc. 15 (1979) 112–117; Neukatechumenale Gemeinschaft, in: Past. Forum 18 (München 1981), H. 1, 11–12; Neukatechumenat. Neue geistliche Gemeinschaften in der Kirche (Münster 1988) 56–59; W. Marx, Neukatechetische Gemeindeerneuerung, in: Leb. Kat. 9 (1987), H. 1, 72–76; W. Schäffer, Christliche Neu-Initiation, in: Informationen, Erzbistum Freiburg (1988) H. 3, 19–24; P. M. Zulehner, Pastoraltheologie 2: Gemeindepastoral (Düsseldorf 1989) 148–155; A. Passauer, „Volkskirchliche Gemeinde" und „Kirchliche Erneuerungsbewegung" und ihr Verhältnis zueinander, aufgezeigt am Beispiel des Neukatechumenats in einer Münchner Stadtpfarrei (Zulassungsarbeit München 1988); H. A. Sattler, Das Neokatechumenat: Sondergemeinde oder Gemeindeerneuerung. Beobachtungen, kritische Reflexion und Anregungen zum Verhältnis von „Neokatechumenat" und Ortsgemeinde in der Münchner Pfarrei St. Philipp Neri (Zulassungsarbeit München 1990).

[5] Vgl. die anderen Bewegungen in dieser Hinsicht: K. Lehmann, Neue geistliche Bewegungen (Mainz [2]1987); Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen, hrsg. v. F. Valentin, A. Schmitt (Mainz 1988); Neue Wege der Nachfolge, hrsg. v. F. Valentin (Salzburg 1981); P. J. Cordes, Mitten in unserer Welt (Freiburg 1987); ders., Neue geistliche Bewegungen in der Kirche (Köln 1984).

[6] Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (Freiburg 1975).

[7] H. Klinger, Die Gemeinschaften des Neokatechumenats, in: Neue Wege der Nachfolge 169.

[8] Den Hintergrund bietet der Gründer des Neukatechumenats, Kiko Arguello, in einem Schreiben an die Gemeinschaft vom 8. 12. 1988: „Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend; nach dem Vatikanischen Konzil II, angesichts der Krise der moralischen, kulturellen und philosophischen Werte; nach dem satanischen Schrei von Nietzsche: Gott ist tot! Zerbrecht jene Tafeln (gemeint sind die Zehn Gebote), und nachdem Hegel den Staat als die höchste Verwirklichung des Geistes proklamiert hat, in dieser tiefen Finsternis unseres Europas, inspiriert vom Heiligen Geist und geholfen von der Jungfrau Maria, da ruft Johannes Paul II. der Kirche das Bedürfnis einer ‚neuen Evangelisation' zu" (Schreiben anläßlich eines Besuchs des Papstes beim Treffen der Neukatechisten in Rom).

[9] W. Marx, a. a. O. 75.

[10] Das Neokatechumenat und seine Auswirkungen auf die Gemeinde (Ms. v. 30. 6. 1988), St. Christophorus Holzen, Schwerte-Holzen. Der Vizepräsident des Rates für Laien in Rom antwortete auf diesen Bericht dem Pfarrgemeinderatsvorsitzenden am 10. 10. 1988. Er wies auf mangelnde „Unterscheidung der Geister" bei den Verfassern hin und auf die Tatsache, daß die Kirche „die Prüfung der Charismen erst in unserer Zeit wieder ausdrücklich den geweihten Hirten vorbehalten" habe. Er wünscht dem Pfarrgemeinderatsvorsitzenden „in jedem Fall... die Erleuchtung des Geistes Gottes" (!).

[12] Auch P. M. Zulehner sieht das Neukatechumenat zwischen „Pfarrerneuerung und Pfarrspaltung". Er beklagt vor allem die „Leihmütter", die von außerhalb in eine Gemeinde einreisen und der geistlichen Unfruchtbarkeit der Gemeinde aufhelfen sollen (vgl. Gemeindepastoral 150).

[13] Vgl. dazu auch: P. J. Cordes, Den Geist nicht auslöschen. Charismen und Neuevangelisierung (Freiburg 1990) 6–8.

Hermann J. Pottmeyer

Ultramontanismus und Ekklesiologie

Der selbstverständliche Gebrauch des Begriffs „ultramontane Ekklesiologie", der sich in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt hat, ist nicht so selbstverständlich, wie er auf den ersten Blick scheint. Fragwürdig ist sowohl die Kennzeichnung „ultramontan" wie die Behauptung, bei der dem Ultramontanismus zugeordneten „Ekklesiologie" handle es sich um Ekklesiologie, also um eine *theologische* Lehre von der Kirche.

Was den Begriff „ultramontan" angeht, darf nicht vergessen werden, daß er sich im 18. und 19. Jahrhundert als polemischer Kampfbegriff durchsetzte. Ursprünglich eine geographische Bezeichnung aus italienischer Sicht für Deutsche und Franzosen und umgekehrt, wurde er immer mehr zu einem kirchenpolitischen Schlagwort[1]. Mit ihm bezeichneten französische und deutsche Autoren jene vornehmlich italienischen und kurialen Kanonisten, die die kirchliche oder politische Vormachtstellung Roms vertraten. „Als Ultramontane werden die Anhänger des päpstlichen Universalprimats, die Verteidiger der Grundsätze Gregors VII., Innozenz' III., die Gegner der Konzilssuperiorität und Fürsprecher der päpstlichen Infallibilität bezeichnet."[2] Die Bandbreite der als „ultramontan" eingestuften Positionen, die von theologischen Lehren bis zu politischen Ansprüchen reichen, macht deutlich, wie unscharf dieser Begriff überall gebraucht wurde. Zudem lassen sich die Theologen, die mit unterschiedlicher Gewichtung für eine gesamtkirchliche Leitungs- und Lehrautorität des Papstes eintraten, wohl kaum alle als „Kurialisten" und „Römlinge" – Synonyme für „Ultramontane" – bezeichnen. Genauso unscharf waren indes die Bezeichnungen für jene Positionen, die die Ultramontanen bekämpften: Konziliarismus, Gallikanismus und Episkopalismus.

Im Zeitalter der Aufklärung erhielt der Begriff „ultramontan" eine zusätzliche Färbung durch die Tatsache, daß der kirchliche Autoritätsanspruch, wie Rom ihn repräsentierte, als unvereinbar angesehen wurde mit den Ansprüchen der kritischen Vernunft. So bedeutete „ultramontan" auch soviel wie Obskurantismus, Bigotterie, Fanatismus und blinde Autoritätshörigkeit.

Schließlich wurde die Bedeutung des Begriffs „ultramontan" durch den politischen Gegensatz zwischen dem übernationalen Autoritätsanspruch von Kirche und Papst einerseits und dem Souveränitätsanspruch der aufkommenden Nationalstaaten andererseits geprägt, der die ältere Konkurrenz von päpstlicher und kaiserlicher Macht ablöste. „Curialistae" und „nationalistae" standen einander

gegenüber, und der „Ultramontane" galt als „After-Patriot", der den Interessen der französischen oder deutschen Nation und Kirche schadete.

Das breite, polemisch akzentuierte Bedeutungsfeld des Begriffs „ultramontan" mit seinen politischen Konnotationen zeigt, daß die Lehre vom Jurisdiktionsprimat und von der unfehlbaren Lehrautorität des Papstes, wie sie sich seit dem Mittelalter in Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus und später mit der Reformation entwickelte[3], kaum mehr einer ruhigen theologischen Betrachtung und abgewogenen Erörterung zugänglich war.

„Ultramontane Ekklesiologie"

Das ist auch der Grund, warum die „ultramontane Ekklesiologie" nur bedingt als „Ekklesiologie", als theologische Lehre von der Kirche und ihrer Verfassungsstruktur gelten kann. Zu sehr war sie mit pragmatischen und politischen Interessen verwoben, ja diese Interessen bestimmten immer mehr die spezifischen Akzente dieser „Ekklesiologie". Dasselbe gilt im übrigen für den Gallikanismus und den reichskirchlichen Episkopalismus, die sich in steigendem Maß von ihren Wurzeln in der altkirchlichen Communio-Ekklesiologie entfernten. Unter dem vorherrschenden Einfluß dieser politischen Interessen nahmen alle genannten Positionen ideologiehafte Züge an.

Das war zumal im 19. Jahrhundert der Fall, in dem die „ultramontane Ekklesiologie" ihren Siegeszug begann, der zum Ersten Vatikanischen Konzil führte. Nicht mehr der Konziliarismus und die Reformation, sondern der nachrevolutionäre Nationalstaat, der seinen Souveränitätsanspruch auch auf die Kirche ausdehnte, war nun der Gegner. Das veränderte die „ultramontane" Argumentation. Sie wurde jetzt weniger mit Argumenten der kirchlichen Tradition, sondern mit Argumenten und Kategorien der Sozial- und Staatsphilosophie und des Völkerrechts geführt. Aus diesem Bereich übernommen wurde vor allem der moderne Begriff der „Souveränität", der – angewandt auf den Papst – aus dem Jurisdiktionsprimat ein Jurisdiktionsmonopol zu machen drohte. Die konstitutionellen Elemente, die die Ausübung des Primats regeln und sich aus der traditionellen Einbindung des Papstes in das Bischofskollegium ergeben, traten zurück. Aus dem traditionellen „Ultramontanismus" wurde der „Neoultramontanismus".

Die Formulierung der beiden Dogmen vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil wurde durch die neoultramontane Ekklesiologie geprägt. Ihr ist die einseitige Akzentuierung ihrer Formulierung zuzuschreiben. Die immer wieder vertretene Meinung, mit den beiden Dogmen sei auch die ultramontane Ekklesiologie seit dem Ersten Vatikanum verbindliche Lehre der Kirche, ist indes historisch falsch. Daß der extreme ultramontane Standpunkt nicht verbindliche Lehre wurde, ist der Minderheit unter den Kon-

zilsvätern dieses Konzils zu danken[4]. So blieb die endgültige Fassung dieser Dogmen offen für eine Interpretation im Sinn der älteren und breiteren Tradition, die von der Minderheit vertreten wurde[5].

Bestätigt wurde das Anliegen der Minderheit des Ersten Vatikanums durch die Mehrheit der Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zwar rezipierte dieses Konzil die beiden Dogmen, doch veränderte es den ekklesiologischen Kontext. Neben die ultramontane Ekklesiologie traten wichtige Elemente einer Communio-Ekklesiologie, mit denen das Konzil an die Tradition der Alten Kirche anknüpfte. Leider blieb es bei einem Nebeneinander der beiden Ekklesiologien[6]. Das ist eine der Ursachen der nachkonziliaren Konflikte. Die ultramontane Ekklesiologie ist nach wie vor ein wirksamer Faktor im Leben der katholischen Kirche[7].

So war es nicht verwunderlich, daß die beiden Dogmen des Ersten Vatikanums zu einem Brennpunkt der nachkonziliaren Konflikte wurden, ausgelöst von dem Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage" von Hans Küng[8]. Die Anfrage versuchte, das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts mit der extrem ultramontanen Position zu identifizieren und es so als unhaltbar zu erweisen. Ohne die weitere historische Forschung zu berücksichtigen, stützte sich H. Küng in der nachfolgenden Diskussion auf die historischen Arbeiten von Brian Tierney und August Bernhard Hasler[9]. Obwohl diese Arbeiten wertvolle historische Erkenntnisse bieten, ist ihre Interpretation der Fakten einseitig und theologisch fragwürdig[10]. Der Vorschlag von H. Küng, die Infallibilität des Lehramts der Hirten auf die Indefektibilität der Kirche zu reduzieren, bleibt theologisch oberflächlich und fand keine ernst zu nehmende Unterstützung. Die Polemik, die diese Autoren in die Diskussion hineintrugen, hat die Fronten verhärten lassen. Sie trugen dazu bei, eine wirkliche Re-rezeption der beiden Dogmen im Geist der Communio-Ekklesiologie bislang zu verhindern. Die ultramontane Position fühlte sich eher bestätigt als in Frage gestellt.

Die historischen Ursachen der neoultramontanen Bewegung

Der Ultramontanismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts stellt sich uns heute als ein vielschichtiges Phänomen dar. In seinem Kern ein ekklesiologisches System, war er doch weit mehr als dieses. Er speiste sich aus philosophischen Strömungen, aus Gesellschaftskritik und aus politischen Bestrebungen – ein eigenartiges Gemenge von Antimoderne und Moderne. Da manche seiner Anliegen eine breite Mehrheit unter den Katholiken fanden, läßt sich durchaus von einer „ultramontanen Bewegung" sprechen, die von starken Emotionen und religiösen Energien getragen wurde. Die Bewegung und das ekklesiologische System dürfen indes nicht einfachhin gleichgesetzt werden.

Um den Aufstieg des Ultramontanismus, der im 18. Jahrhundert fast erloschen war, und seine vielfältigen Motivationen zu verstehen, verdienen die historischen Ursachen seiner Neubelebung unsere Aufmerksamkeit[11]. Seinen Aufstieg in den Jahren 1820–1850 und seinen Triumph in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hätte zu Beginn dieses Jahrhunderts kaum jemand vorauszusagen gewagt. Wegen des Gegensatzes von Ultramontanismus und Gallikanismus hatte bereits das Konzil von Trient keine Entscheidung über die Verfassung der Kirche treffen können[12]. Zwar ließ die Gegenreformation die Stellung des Papstes erstarken und wurde die ultramontane Auffassung in den Schulen der Dominikaner und Jesuiten weiter gelehrt. Doch schien im 18. Jahrhundert das Ende der ultramontanen Idee besiegelt. In Frankreich galten die Gallikanischen Artikel von 1682 als staatliches Gesetz. In Deutschland herrschte der reichskirchliche Episkopalismus, in Österreich der staatskirchliche Josephinismus. Auf dem Emser Kongreß von 1786 stellten sich die geistlichen Reichsfürsten ausdrücklich hinter die Ideen des Febronius, der die Grundsätze des reichskirchlichen Episkopalismus zusammengefaßt hatte. Die Synode von Pistoia 1786 nahm die Ideen Pietro Tamburinis an, der einen presbyterianischen Gallikanismus auf demokratischer Basis vertrat. Die Mehrheit der Theologen und Kanonisten in Deutschland, Österreich und Frankreich sahen die ultramontane Auffassung nur noch als eine im Schwinden begriffene Lehrmeinung an[13].

Was die Wende auslöste, war jene Entwicklung, die sich zugleich auf der geistigen, der sozialen und der politischen Ebene vollzog und an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert Europa erschütterte. Die geistigen Grundlagen, die Europa bisher verbanden, schwanden als Folge der Reformation und der Aufklärung. An die Stelle der übernationalen Christenheit, die durch Papst und Kaiser repräsentiert wurde, traten die Nationalstaaten. Die auf Handel, Handwerk und Industrie beruhende wirtschaftliche und politische Macht des Bürgertums drängte die Macht des Adels zurück, die auf Landbesitz beruhte. Die feudale und ständische Ordnung, in der die gesellschaftlichen Kräfte einander kontrollierten, wurde durch den an rationaler Zweckmäßigkeit orientierten Zentralstaat abgelöst. Die Französische Revolution von 1789 und die napoleonischen Kriege setzten diese Veränderungen gewaltsam in ganz Europa durch.

Die anschließende Restauration nach dem Wiener Kongreß blieb ein Zwischenspiel, denn die alte Ordnung hatte ihre Legitimation verloren. An die Stelle des sakralen Gottesgnadentums des Monarchen war längst die neue Legitimation durch die Souveränität des Staates, ob monarchisch oder demokratisch, getreten, deren absoluter Anspruch mit Hilfe von Gesetz, Verwaltung, Polizei und Heer nach innen und außen durchgesetzt wurde. Die Nationalidee war ihre kräftige Stütze.

Die Faktoren der vorrevolutionären Ordnung – Einheit der Christenheit, feudale und ständische Ordnung – hatten sowohl die bisherige Stellung von Papst

und Kirche in der Gesellschaft wie das innerkirchliche Verhältnis von Primat und Episkopat definiert. Eingefügt in diese Ordnung und unter dem Schutz der Monarchie hatten die Bischöfe ihre Eigenständigkeit gegenüber Rom behauptet. Sie beriefen sich dafür zwar auf die altkirchliche Idee von der Kirche als Communio ecclesiarum, faktisch war es aber die genannte gesellschaftliche Ordnung, die ihre Eigenständigkeit gewährleistete. Je mehr sich aber – zunächst in Frankreich – der absolute Souveränitätsanspruch des Staates durchsetzte, desto mehr veränderte der Gallikanismus seinen Charakter. Die Freiheit gegenüber Rom wurde mit der Abhängigkeit vom Staat bezahlt. Der Gallikanismus wurde zum Staatskirchentum.

Entscheidend war, daß die Französische Revolution mit der Zivilkonstitution und Napoleon mit den Organischen Artikeln das staatskirchliche System übernahmen und noch verschärften. Dasselbe System galt in der Zeit der Restauration und nachdrücklicher noch überall dort in Europa, wo sich schließlich der laizistische Liberalismus als politisch führende Kraft durchsetzte. Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat wurde noch dadurch verstärkt, daß die Revolution in Frankreich eine zerschlagene kirchliche Organisation und einen gespaltenen Klerus und die Säkularisation von 1803 in Deutschland eine enteignete Kirche zurückließen.

Damit hatten der Gallikanismus und der reichskirchliche Episkopalismus ihre reale Basis in der feudalen und ständischen Ordnung verloren. Der Versuch ihrer Wiederherstellung im Zug der Restauration mußte genauso scheitern wie die politische Restauration. Aber auch das Papsttum war geschwächt. 1799 starb Pius VI. zu Valence als Gefangener Napoleons. Der Bestand des Kirchenstaats zur Sicherung einer begrenzten Unabhängigkeit der Päpste war künftig nur noch mit auswärtiger Hilfe zu erhalten. Immerhin gelang es Pius VII. im Konkordat mit Napoleon, in Frankreich wieder eine kirchliche Ordnung herzustellen. Er setzte alle Bischöfe ab, teilte die Diözesen neu ein und setzte überall neue Bischöfe ein. Ein solcher Eingriff Roms war bislang undenkbar gewesen. In der Folgezeit gelang es den Päpsten, auch mit anderen Ländern Konkordate zu schließen, die desolaten kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und den Katholiken einen begrenzten Freiheitsraum gegenüber dem Staat zu sichern. Unter den Katholiken setzte sich immer mehr die Überzeugung durch, es sei in ihrem ureigenen Interesse und dem ihrer Ortskirchen, sich stärker auf Rom zu stützen und jene Bestrebungen zu unterstützen, die die Autorität des Papstes stärken wollten.

Unter diesen Bedingungen begann das, was man die „ultramontane Bewegung" des 19. Jahrhunderts nennt. Sie ging zunächst weder vom Episkopat noch von Rom aus. 1856 notierte Alexis de Tocqueville: „Der Papst wurde mehr von den Gläubigen dazu angetrieben, absoluter Herr der Kirche zu werden, als sie von ihm, sich seiner Herrschaft zu unterstellen. Die Haltung Roms war mehr Wirkung als Ursache."[14] Tatsächlich ging diese Bewegung von jungen Priestern

und von Laien aus. Sie litten unter dem Zustand von Kirche und Gesellschaft. Eine Veränderung erhofften sie von der Religion und hier besonders durch das Papsttum. Viele ihrer führenden Köpfe – Maistre und Lamennais in Frankreich, Donoso Cortès in Spanien, Manning in England, George Ward in Irland, Görres und Phillips in Deutschland – hatten eine religiöse Konversion hinter sich. Manche erlebten, daß jede Äußerung zugunsten der päpstlichen Autorität durch die staatlichen Gerichte verfolgt oder von der staatlichen Zensur gestrichen wurde und daß auch die meisten Bischöfe und Theologieprofessoren dem staatskirchlichen System verhaftet waren[15]. Ph.-O. Gerbet, ein Anhänger Lamennais', schrieb 1829: Der Gallikanismus werde nur noch von einigen alten Priestern und Professoren verteidigt, „die seit vierzig Jahren keiner einzigen Idee den Zutritt zu ihrem Verstand erlauben aus Furcht, sie könne revolutionär sein"[16]. Das katholische Volk wurde vor allem von dem Mitgefühl bewegt, das es mit dem von Napoleon gedemütigten Papst hatte. Die Gefangennahme Pius' VI. wirkte lange nach.

Die historischen Ursachen der ultramontanen Bewegung vor Augen, fällt es schwer, den ultramontanen „Revolutionären" ein gewisses Verständnis zu versagen, selbst wenn man die Wirkung dieser Bewegung, das ekklesiologische Ungleichgewicht, bedauert. Das bisherige Gegengewicht zum Papalismus, der Gallikanismus und Episkopalismus, war zu eng mit der untergehenden feudalen und ständischen Ordnung verknüpft; die Bischöfe waren vom aufkommenden Nationalstaat abhängig. So blieb das Papsttum der alleinige Bezugspunkt für die neue kirchliche Sammlung. Als auswärtiger Souverän war der Papst dem unmittelbaren Zugriff der Nationalstaaten entzogen und konnte mit diesen auf der Ebene des Völkerrechts Konkordate abschließen. Als auch der Kirchenstaat dem nationalen Prinzip zum Opfer fiel, war die geistliche und kirchliche Souveränität des Papstes so weit im Bekenntnis und in den Herzen der Katholiken gefestigt, daß seine Autorität nicht mehr von diesem Rest feudaler Ordnung abhängig war. So wurde die zugleich geistliche wie weltliche Souveränität des Papstes zum zentralen Programmpunkt der ultramontanen Bewegung.

Die Leitideen der neoultramontanen Bewegung

Unter den führenden Denkern der ultramontanen Bewegung ragen zwei hervor, die den größten Einfluß auf die ultramontane Ekklesiologie ausgeübt haben: Joseph de Maistre (1753–1821) und Félicité Lamennais (1782–1854).

De Maistre war kein Theologe, sondern das, was man heute einen Politologen nennt[17]. Sein Interesse galt der Restauration der französischen Monarchie und der Bekämpfung der Prinzipien der Französischen Revolution. Um die Legitimation der Monarchie, ihr Gottesgnadentum, neu zu begründen, stellte er die

Einheit von Thron und Altar auf eine neue Basis. Die Souveränität des Monarchen beruht nach de Maistre auf der souveränen Herrschaft Gottes, die auf Erden von der Souveränität des Papstes repräsentiert wird. Als letztentscheidende Autorität müsse der Papst wie jeder Souverän notwendig als unfehlbar gelten.

Was die Restauration der absoluten Monarchie in Frankreich nach dem theokratischen Modell angeht, war de Maistre ein „prophète du passé". Die Gedanken über das Papsttum, die er in seinem Buch „Du Pape" vorlegte, sollten indes Einfluß auf die ultramontane Ekklesiologie gewinnen. Den Gallikanismus wie das Staatskirchentum hielt de Maistre für unvereinbar mit der päpstlichen Souveränität. Seine entscheidende Wirkung bestand darin, daß er den Primat des Papstes als absolute und unfehlbare Souveränität definierte. Seine Devise: „Ohne Papst keine Souveränität, ohne Souveränität keine Einheit, ohne Einheit keine Autorität, ohne Autorität kein Glaube" [18] wurde von der ultramontanen Ekklesiologie aufgegriffen.

Die Auffassungen de Maistres stießen nicht nur auf den Widerstand des gallikanisch gesinnten Klerus und der französischen Regierung. Bedenken wurden auch aus der Umgebung Pius' VII. geäußert. Die Vertreter des traditionellen Ultramontanismus bemerkten sehr wohl den Bruch mit der bisherigen ekklesiologischen Tradition und theologischen Argumentation. Ausgehend von einer weitgehenden Analogie, wenn nicht Identität der staatlichen und kirchlichen Strukturen, begründete de Maistre den päpstlichen Primat und dessen Unfehlbarkeit im wesentlichen mit utilitaristischen Argumenten der Staats- und Kirchenraison. So wurde er, wie Josef Bernhart bemerkt, dem Papst „ein Machiavell von rücksichtsloser Schärfe" [19]. Trotz des anfänglichen Zögerns Roms und der Theologen setzte sich die Papstidee de Maistres durch. 1852 stellte Charles de Montalembert fest: „Die Ideen des großen Grafen de Maistre in seiner Abhandlung über den Papst wurden für die gesamte katholische Jugend eine Selbstverständlichkeit. Niemals war die Autorität des Heiligen Stuhls in Frankreich und in der ganzen katholischen Welt so unbestritten und wurde mit so viel Liebe proklamiert." [20]

Dazu trugen mehr als jeder andere Lamennais und der Kreis junger Priester bei, der sich um ihn bildete. Bereits unabhängig von de Maistre zur Definition des päpstlichen Primats und seiner Unfehlbarkeit als Souveränität gekommen, übernahm Lamennais dann dessen Souveränitätsbegriff und trug so wesentlich zur Verbreitung der Ideen de Maistres bei [21]. Sein Ausgangspunkt ist jedoch ein anderer. Ihm geht es nicht um die Restauration der Einheit von Thron und Altar. Zu schmerzlich hatte er unter Napoleon und in der restaurierten Bourbonenmonarchie die Abhängigkeit der Kirche erlebt. Sein Hauptanliegen, das für die weitere Entwicklung seines Denkens entscheidend wurde, war die Freiheit der Kirche. Die Souveränität und Unfehlbarkeit des Papstes waren für ihn die Basis für die Unabhängigkeit der Kirche und die Garantie ihrer Freiheit gegenüber allen nationalistischen Absolutismen.

Lamennais' ureigenes Anliegen, der Kampf gegen das Staatskirchentum um der Freiheit der Kirche und der Katholiken willen, bewirkte indes seine zunehmende Distanz zum kirchenpolitischen Kurs Roms besonders unter dem Pontifikat Gregors XVI. Während Lamennais um der Unabhängigkeit der Kirche willen immer entschiedener für eine Trennung von Kirche und Staat eintrat, setzte Gregor XVI. nicht zuletzt im Blick auf den Kirchenstaat auf das restaurative Legitimationsprinzip des Gottesgnadentums und die Einheit von Thron und Altar. Rom war zu Kompromissen mit dem Staatskirchentum bereit und versagte den um ihre religiöse wie nationale Unabhängigkeit kämpfenden katholischen Polen, Iren und Belgiern seine Unterstützung.

Lamennais wurde ab 1830 zum Vorkämpfer des „liberalen Katholizismus". Dieser sah die Chance zur Befreiung und zu einer neuen gesellschaftlichen Wirksamkeit der Kirche in der Anerkennung der neuen Freiheiten und der Werte der Demokratie: eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. In seiner Enzyklika „Mirari vos" von 1832 verurteilte Gregor XVI. dieses Programm und die modernen Freiheiten. Nach anfänglichem Zögern verstärkte Pius IX. ab 1848 den antiliberalen Kurs Roms. Da die politische Restauration spätestens 1848 gescheitert war, geriet die katholische Kirche zunehmend in ein gesellschaftliches Getto. Die Mentalität der „belagerten Festung" griff um sich, zumal der römische Kurs den antikirchlichen Kurs in den meisten Staaten verstärkte. Dadurch erhielt das ultramontane Anliegen, die Stärkung der päpstlichen Autorität, unter den Katholiken eine immer größere Massenbasis.

Man geht aber wohl kaum fehl mit der Annahme, daß die meisten Katholiken – wenn sie die Möglichkeit der Wahl gehabt hätten – sehr leicht dafür zu gewinnen gewesen wären, das ultramontane Anliegen mit den Zielen des liberalen Katholizismus zu verbinden. Die Päpste verspielten die durchaus reale Chance, ihre Autorität anerkannt und gestärkt zu sehen und sich gleichzeitig an die Spitze der freiheitlichen Bestrebungen des Jahrhunderts zu setzen. Nach langer Unterdrükkung waren die meisten Katholiken für beide Anliegen aufgeschlossen. Die Unterstützung der polnischen, irischen und belgischen Katholiken durch den Papst hätte wie ein Fanal gewirkt. Verspielt wurde damit auch die Chance, die wirksamste Parole der antikirchlichen Kräfte zu entkräften, zwischen der kirchlichen Autorität und den modernen Menschenrechten bestehe ein grundsätzlicher Gegensatz. Zu spät hat erst das Zweite Vatikanum einen Schritt in diese Richtung gewagt.

Die Annahme liegt nahe, daß sicher die Kirchengeschichte, vermutlich aber auch die Sozial- und politische Geschichte anders verlaufen wären, wenn Papst und Kirche nicht an der Seite des Obrigkeitsstaats, sondern an der Seite der sozialen und demokratischen Bewegungen gestanden hätten. Ein gestärktes Papsttum im Dienst an der Restauration oder im Dienst an der Freiheit und Gerechtigkeit – beide Optionen hielt die ultramontane Bewegung bereit. Daß Rom aus

kurzfristigen Interessen die erstere wählte, hat sowohl der Sache vieler um ihre Rechte kämpfender Menschen und Völker wie auch der Sache des Christentums und der Kirche geschadet. Es bleibt das Verdienst Roms, deutlicher und wirkungsvoller, als es den anderen christlichen Konfessionen gelang, am universalen und übernationalen Charakter von Christentum und Kirche festgehalten zu haben. Dasselbe hätte aber noch wirksamer im Bündnis mit den übernationalen sozialen und demokratischen Bewegungen gelingen können. Denn deren oftmals kämpferisch antikirchliche oder atheistische Ausrichtung war historisch von der Haltung der Kirche mitbedingt.

Der Schock der Französischen Revolution mag die damalige Wahl Roms erklären, er entschuldigt dieselbe aber nicht. Der Schatten dieser Wahl liegt heute noch über der Kirche. Er beeinträchtigt die Glaubwürdigkeit der Wende, die die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum vollzog, oder die Glaubwürdigkeit des Eintretens der letzten Päpste für die Menschenrechte. Auch die innerkirchlichen Schadensfolgen sind erheblich. Da die Kirche sich auch nach innen am Modell des Obrigkeitsstaats orientierte, forderte sie von den Katholiken die Mentalität eines Untertanen, statt das Bewußtsein eines freien Bürgers zu fördern. Diese Mentalität des Untertanen wird in den heutigen Demokratien aber nicht mehr sozial gestützt. So meinen viele Christen, sich von der Kirche lösen zu sollen, selbst wenn sie die Botschaft Jesu hochschätzen.

Mit Bedacht haben wir de Maistre und Lamennais als Vordenker der ultramontanen Bewegung und nicht als Ekklesiologen vorgestellt. Damit tragen wir der Tatsache Rechnung, daß ihr Interesse vornehmlich sozialphilosophischer und politischer Art war und ihre ekklesiologischen Erörterungen im Dienst dieses Interesses standen. Dennoch haben sie die neoultramontane Ekklesiologie dadurch beeinflußt, daß sie die besonders bei Capellari schon gegebenen Leitmotive verstärkten und verbreiteten.

Die neoultramontane Ekklesiologie

Die ultramontane Ekklesiologie des 18. und 19. Jahrhunderts ist wie die ultramontane Bewegung ein Kind ihrer Zeit. Natürlich reichen ihre Wurzeln und Anliegen weiter zurück. Nicht ohne Grund geben die Brüder Ballerini 1753–1757 im Auftrag des Papstes die Werke Papst Leos des Großen heraus. Ausgearbeitet aber wird sie im Italien des 18. Jahrhunderts. Anlaß und Anliegen sind der Kampf gegen jene ekklesiologischen – als episkopalistisch bezeichneten – Vorstellungen, wie sie in Frankreich, Deutschland und Österreich vorherrschen, und gegen das Staatskirchentum. Bemerkenswert ist, daß manche dieser Theologen – wie Giuseppe Alberigo nachgewiesen hat[22] – Elemente einer Communio-Ekklesiologie bewahren, etwa die universale Jurisdiktion des Bischofskollegiums. Be-

sonders zu nennen sind Giuseppe A. Orsi (1692–1761), Giovanni A. Bianchi (1686–1768), Pietro Ballerini (1698–1769), Tomaso M. Mamachi (1713–1792), Francesco A. Zaccaria (1714–1795), Gianvincenzo Bolgeni (1733–1811), Alfonso Muzzarelli (1749–1813) und schließlich Mauro Capellari (1715–1846). Vor allem die Werke Ballerinis, Zaccarias, Muzzarellis und Capellaris erleben bis weit in das 19. Jahrhundert zahlreiche Auflagen und Übersetzungen.

Den größten Einfluß erlangt das Werk „Il trionfo della S. Sede e della Chiesa" des Kamaldulensermönches Capellari. Seine Bedeutung besteht nicht nur darin, daß hier – de Maistre vorwegnehmend – der päpstliche Primat als Souveränität bestimmt wird, sondern daß sein Verfasser 1831 als Gregor XVI. Papst wird und die restaurative Richtung der ultramontanen Bewegung durchzusetzen beginnt.

Es ist das Verdienst von Ulrich Horst, durch eine vergleichende Untersuchung der Werke Ballerinis und Capellaris die epochale Bedeutung des letzteren für die ultramontane Ekklesiologie herausgestellt zu haben[23]. Ballerini hatte bereits erkannt, daß die bisherige Kontroverse zwischen Gallikanern und Ultramontanen in eine Sackgasse geraten war. Bis dahin hatte man sich einander Väter- und Konzilszitate vorgehalten, um das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher und konziliarer Autorität zu bestimmen. Im Hintergrund stand immer noch die Konziliarismusdebatte. Da man die angeführten Texte und Fakten aber unterschiedlich interpretierte, konnte es zu keiner Verständigung kommen. Deshalb versuchte Ballerini einen neuen Argumentationsweg, der sich jeder Polemik enthielt. Von der gemeinsam geteilten Überzeugung ausgehend, daß die Verbindung mit dem Papst für die Glaubenseinheit und die kirchliche Gemeinschaft wesentlich ist, versuchte er der gallikanischen Position Inkohärenz nachzuweisen. Seine Argumentation bleibt aber insofern traditionell, als sie mit patrologischer Erudition durchgeführt wird und sich auch auf Tradition und Geschichte beruft.

Bei Capellari wird ein neuer Ton angeschlagen. Wir können ihn als den ersten typisch neoultramontanen Ekklesiologen bezeichnen. Der Grund dafür ist dieser: Sein 1799 erschienenes Werk „Il trionfo della S. Sede e della Chiesa contro gli assalti de' Novatori respinti e combattuti colle stesse loro armi" richtet sich gegen das 1784 erschienene Werk Pietro Tamburinis „Vera idea della Santa Sede" und gegen die von diesem beeinflußte Synode von Pistoia[24]. Tamburini hatte die jansenistisch-gallikanische Position konseqent in Richtung auf eine Demokratisierung der Kirche weitergedacht. Dem päpstlichen Primat kommt hier nur eine subsidiäre Rolle zu; eine eigenständige Lehrautorität und eigene Unfehlbarkeit des Papstes werden abgelehnt, vielmehr gilt nur der Glaube der Kirche als ganzer als indefektibel. Das ist eine ganz und gar neue Herausforderung der Ekklesiologie. Diese Ideen waren zwar nicht neu – sie wurden bereits von den Konziliaristen und dem jansenistischen Gallikaner Edmond Richer vorgetragen –, doch erhalten sie jetzt in Verbindung mit der umlaufenden Idee der Volkssouveränität neue Aktualität. Capellari äußert die Befürchtung, daß diese Idee auf die Kirche

übertragen werden könnte. Ferner sieht er die Gefahr, daß die Kirche ohne eigene, auch juristisch wirksame Leitung hilflos den staatlichen Eingriffen ausgeliefert wäre.

Als erstes typisch neoultramontanes Merkmal fällt ins Auge, daß Capellari sich fast gänzlich von der traditionellen theologischen Argumentationsweise löst, die sich auf die kirchliche Tradition, besonders auf die Kirchenväter beruft. Es sei nicht notwendig, sich in das Gewirr des Altertums zu verwickeln und bis in die Zeit der Apostel zurückzugehen. Christus habe der Kirche eine unveränderliche Konstitution gegeben. Angesichts der „indefettibilità della forma estrinseca" genüge es, auf den „governo attuale" der Kirche zu schauen, um die immer gültige Form des „governo ecclesiastico" festzustellen.

Ein zweites typisch neoultramontanes Merkmal ist die ausdrückliche Bejahung einer weitgehenden Analogie zwischen der kirchlichen und der staatlichen Regierungsform. Die Behauptung, die Kirche habe eine besondere Regierungsform, weil ihr „ogni spirito di dominazione" fehle, sei deshalb falsch, weil die „dominazione" von Natur aus zu jeder wahren Regierung gehöre. Die legitime „dominazione" sei nicht mit Despotismus zu verwechseln. Wer behaupte, daß die kirchliche Autorität nur durch die Kraft der Überzeugung und des Bittens wirken dürfe, leiste sowohl einer Spiritualisierung der Kirche und ihrer Autorität wie den Übergriffen des Staates Vorschub.

Damit ist die Basis für das dritte typisch neoultramontane Merkmal gelegt, die Übernahme des Begriffs der Souveränität. Wie Gott der „Sovran dominante" der Kirche sei, habe er ihr auch im Papst ein souveränes „governo attivo" gegeben. Souveränität bedeute Plenitudo potestatis und „l'indipendenza dalle violenze degli uomini". Sie schließe die gesetzgebende, die richterliche und die ausführende Gewalt ein und das Recht, absoluten Gehorsam zu fordern.

Ein weiteres typisch neoultramontanes Merkmal ist die Lehre, daß die absolute Souveränität des Papstes seine Unfehlbarkeit einschließe. Wenn es der erste Zweck des Primats sei, die Glaubensdogmen zu lehren und die Glaubenseinheit zu wahren und wenn er bei der Wahrnehmung dieser Aufgabe absoluten Gehorsam fordern dürfe, der die Unterwerfung des Verstandes einschließe, dann müsse er auch über die dafür notwendigen Mittel verfügen, nämlich über ein unfehlbares Lehramt. Die Unfehlbarkeit der Kirche stamme nämlich nicht aus eigener Aktivität, sondern sei darin begründet, daß sie unfehlbar den „oracoli del Vaticano" beistimme. So hänge die Unfehlbarkeit der Kirche von der des Papstes ab, denn der Papst repräsentiere die Kirche und ihren Glauben. Als Fundament der Kirche sei er „il principio e sorgente d'ogni fermezza" der Kirche.

Steht also die Souveränität des Papstes fest – seine Unabhängigkeit nach außen und innen und seine absolute Bestimmungsmacht –, dann erledigen sich die traditionellen Topoi der Kontroverse zwischen Gallikanern und Ultramontanen von selbst. Weder eine vorherige Konsultation und Kooperation der Bischöfe bei

der Wahrheitsfindung noch ihr nachträglicher Konsens zu den päpstlichen Definitionen sind notwendig. Die Frage der notwendigen Bedingungen einer legitimen Definition reduziert sich auf die persönliche Verantwortung des Papstes, sich des Glaubens der römischen Kirche zu vergewissern. Was die Frage der Kriterien einer unfehlbaren Entscheidung angeht, genügt der klar manifestierte Wille des Papstes, seine Entscheidung in Sachen des Glaubens für die ganze Kirche verbindlich zu machen und absoluten Gehorsam für sie zu fordern. Die Diskussion über Konsens, Bedingungen und Kriterien schaffe nur Unsicherheit und Zweifel unter den Gläubigen. Um die Festigkeit, die den Glauben auszeichnet, zu gewährleisten, bedürfe es der Leitung durch einfache Autorität. Das allen Gläubigen angemessene Mittel, um zu erkennen, ob eine verbindliche Glaubenswahrheit vorliege, sei allein die Stimme Petri.

Damit sind im wesentlichen all jene Charakterzüge gegeben, die die weitere neuoultramontane Ekklesiologie kennzeichnen: Die streng deduktive Argumentation, deren Schlüsselbegriff der zeitgenössische Souveränitätsbegriff ist, der Vorrang des Interesses der Sicherheit und Gewißheit, die Reduzierung der Wahrheitsfindung und Wahrheitserkenntnis auf den Punkt der Entscheidung, die Gehorsam fordert, und schließlich die Ausschaltung der Geschichte und damit aller abweichenden Modelle der Kirchenstruktur und Kirchenleitung. An die Stelle des Communio-Modells tritt das Modell des modernen Obrigkeitsstaats. Die Analogie wird ausdrücklich bejaht.

Als Capellari die Chance erhielt, seine Ekklesiologie in ein Regierungsprogramm umzusetzen, war die restaurative Ausrichtung der Kirchenpolitik Gregors XVI. vorgezeichnet. Sein eigentlicher Gegner war Tamburini, der den Laien ein Mitspracherecht in der Kirche einräumt. Würde aber der „moltitudine" in der Kirche zugestanden, sich als Richter zu fühlen, würden sie eines Tages auch die Hirten vor ihr Tribunal stellen. Dabei würde es aber nicht bleiben, vielmehr würden sie auch die politische Macht beanspruchen. „Der Wink an die Fürsten, denen die Folgen einer religiösen Revolution vor Augen gestellt werden, ist unübersehbar."[25] Die Furcht vor der Idee der Volkssouveränität verband Capellari bzw. Gregor XVI. mit der politischen Restauration. Diese Furcht und nicht nur das Interesse am Erhalt des Kirchenstaats veranlaßten Gregor XVI., den um ihre nationale und religiöse Unabhängigkeit kämpfenden Polen, Iren und Belgiern seine Unterstützung zu versagen.

Die Übereinstimmungen zwischen der Ekklesiologie Capellaris und den Ideen de Maistres und des frühen Lamennais sind unverkennbar. Eine direkte Abhängigkeit de Maistres konnte bisher nicht nachgewiesen werden[26]. Es war die gleiche Herausforderung durch die Französische Revolution und die nachrevolutionäre Situation, die Capellari, de Maistre und Lamennais unabhängig voneinander dazu veranlaßte, „Autorität", „Souveränität" und „Infallibilität" zu den Leitideen der ultramontanen Bewegung und der ultramontanen Ekklesiologie zu er-

heben. Seine eigentliche Wirkung erzielte das Werk Capellaris allerdings erst, nachdem sein Verfasser Papst geworden war. 1832 und 1837 erschienen zwei italienische Ausgaben, 1833 und 1848 zwei deutsche und 1833 und 1852 zwei französische Ausgaben[27]. Die Ideen de Maistres hatten der Rezeption seiner Ekklesiologie inzwischen das Feld bereitet.

Was Capellari mit de Maistre und Lamennais verbindet, ist vor allem die Analogie, die zwischen der staatlichen und der kirchlichen Regierungsform gesehen wird und die zur Anwendung des Souveränitätsbegriffs auf den päpstlichen Primat führt. Dieser Vorgang wiegt aber bei einem Ekklesiologen wie Capellari schwerer. Während es de Maistre um die Einheit von Thron und Altar und Lamennais primär um die Souveränität der Kirche nach außen geht, hat Capellari im Blick auf Tamburini vor allem die Souveränität des Papstes nach innen im Auge. Sie zu behaupten, bedeutet aber einen Bruch selbst mit der ultramontanen Ekklesiologie bis dahin. Denn sie stellt den Papst nicht an die Spitze der Kirche, sondern – zumindest tendentiell – über dieselbe. Die Folge zeigt sich im Ersten Vatikanum. Als die Minderheitsbischöfe, besonders Kardinal Guidi[28], im Sinn der bisherigen ultramontanen Ekklesiologie fordern, der Papst solle bei Glaubensdefinitionen die Bischöfe zumindest konsultieren, wird das von der Mehrheit als ungehörige Einschränkung des päpstlichen Primats zurückgewiesen, ja man hält diese Auffassung sogar für gallikanisch. Wie sind dieses Mißverständnis und der darin zum Ausdruck kommende Wandel möglich?

Um das zu verstehen, ist ein Vergleich zwischen der mittelalterlichen Ständeordnung und der konstitutionellen Monarchie des 19. Jahrhunderts hilfreich[29]. Die Ständeordnung geht von einem Herrschaftspluralismus aus. Der Monarch besitzt zwar die höchste Gewalt im Staat, seine Gewalt wird aber begrenzt durch die Einzelrechte der Stände. Die Ständevertretung oder das Parlament begrenzt nicht eine als umfassend vorausgesetzte monarchische Gewalt, sondern macht die Schranken geltend, die den Rechten des Monarchen von vornherein gesetzt sind. Die Verfassungen des 19. Jahrhunderts schränken dagegen die als unbegrenzt und umfassend, das heißt souverän vorausgesetzte Herrschaft des Monarchen ein, die ihm vorher aufgrund der Entmachtung der Stände im Absolutismus zugestanden war. Die Mitwirkung des Parlaments wird nun zur Teilung der als einheitlich und umfassend vorausgesetzten souveränen Herrschaftsgewalt. Die von Montesquieu gedanklich entwickelte Gewaltenteilung ist etwas völlig anderes als die ständische Herrschaftspluralität.

Gallikanismus und Episkopalismus, aber auch die traditionelle ultramontane Ekklesiologie orientieren sich an der mittelalterlichen Ständeordnung. Die zwischen Ultramontanen und Gallikanern diskutierte aktive oder zumindest konsultative Mitwirkung der Bischöfe setzt voraus, daß den Bischöfen eine ursprüngliche, direkt von Gott stammende universale Jurisdiktionsgewalt zukommt. Reste dieser Vorstellung finden sich bei Capellari, wenn er ähnlich wie de Maistre eine

despotische Herrschaft des Papstes zurückweist, die die Rechte der Bischöfe verletzt. Da er aber keine institutionelle Möglichkeit vorsieht, wie die Bischöfe auf geregelte Weise ihre Rechte geltend machen können, kann dem Despotismus nur durch Insurrektion begegnet werden. Reste der ständischen bzw. altkirchlichen Vorstellung sind bei Capellari auch insofern zu finden, als er nicht leugnen will, daß die universale Jurisdiktion nicht nur beim Papst, sondern auch bei den Bischöfen ursprünglich („originaria") ist. Da er aber die Anwendung der bischöflichen Jurisdiktion („nella sua applicazione") vom Papst abhängig macht, nimmt er dieser ihre rechtliche Effizienz zugunsten des souveränen Jurisdiktionsmonopols des Papstes[30]. Mit der Anwendung des Begriffs absoluter und umfassender Souveränität auf den päpstlichen Primat übernimmt Capellari also die analoge Verfassungsentwicklung im staatlichen Bereich und vollzieht so den Bruch mit der bisherigen Tradition. Siebzig Jahre später hat sich diese Auffassung durchgesetzt und wird jetzt für traditionell gehalten[31]. Auf dem Ersten Vatikanum wird die Forderung der Minderheit nach einer Konsultationspflicht des Papstes von der Mehrheit als Teilung der als umfassend vorausgesetzten souveränen Jurisdiktionsgewalt des Papstes und als Zweifel an dessen Unfehlbarkeit verstanden und als solche zurückgewiesen.

Der Ausspruch Pius' IX. „La tradizione sono io!"[32] entspricht dem „L'état c'est moi!" des absolutistischen Souveräns. Hans Dombois sieht in der skizzierten Entwicklung „eine Revolution von oben, die Zerstörung überlieferter Gemeinschaftsordnung durch Einführung herrschaftlicher Souveränität"[33]. Diese kirchengeschichtliche Deutung wird durch die Analogie der politischen Geschichte gestützt. Die eigentliche Revolution, die Zerstörung nämlich der mittelalterlichen Ständeordnung, hatte bereits der Absolutismus vollzogen: eine Revolution von oben. Als 1789 zum ersten Mal seit 1615 wieder die französischen Generalstände zur Rettung der Monarchie einberufen wurden, griff man auf eine längst überholte Institution zurück, die mit der absoluten Souveränität des Monarchen unvereinbar war. Das „Französische Revolution" genannte Ereignis hielt am Begriff absoluter Souveränität fest, es wechselte nur den Träger: An die Stelle des Monarchen trat das Volk. So übernimmt die neoultramontane Ekklesiologie mit dem Souveränitätsbegriff tatsächlich einen revolutionären Begriff, auf dem auch das bekämpfte Staatskirchentum gründet.

Natürlich gibt es im 19. Jahrhundert auch differenziertere, mehr theologische Begründungen des päpstlichen Primats und seiner Unfehlbarkeit. Der Einfluß Capellaris und de Maistres ist indes überall nachweisbar. Wahrscheinlich ist es neben der Aktualität auch die Einfachheit dieser Idee, die ihre Durchsetzung fördert. Bewegungen und Kampfsituationen benötigen einfache Ideen.

Überblickt man die Verfassungsgeschichte der Kirche, gewinnt die Analogie, die Capellari zwischen der weltlichen und der kirchlichen Verfassungsstruktur sieht, um den gordischen Knoten der bisherigen ekklesiologischen Kontroverse

zu durchschlagen, in einem nicht von ihm gewollten Sinn eine gewisse Berechtigung. Die Parallelen zwischen beiden Bereichen durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch sind so auffallend, daß die wechselseitige Beeinflussung und auch die Abhängigkeit der kirchlichen Strukturen von weltlichen Mustern doch wohl größer ist, als es sich die Ekklesiologen bislang eingestehen wollten.

Um so notwendiger ist es, diese Abhängigkeiten aufzudecken. Nur so läßt sich zeigen, daß manche Züge der heutigen Kirche nur eine relativ kurze Tradition hinter sich haben, einige auf einen Traditionsbruch zurückgehen und das, was als unwandelbares Ius divinum bezeichnet wird, immer in menschlicher Ausgestaltung begegnet, die jeweils ihren historischen Ort und ihre begrenzte Frist hat.

ANMERKUNGEN

[1] H. Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes „ultramontan" im 18. und frühen 19. Jh., in: HistJb 81 (1962) 152–173. [2] Ebd. 168.

[3] Vgl. dazu die wichtige und eingehende Untersuchung über die Entwicklung der Infallibilitätslehre in der Dominikaner- und Franziskanerschule von U. Horst, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (Mainz 1978).

[4] K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum (Rom 1975); M. O'Gara, Triumph in Defeat. Infallibility, Vatican I. and the French Minority Bishops (Washington 1988).

[5] H. J. Pottmeyer, Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen, in: Das Petrusamt, hrsg. v. K. Lehmann (München 1982) 89–109.

[6] A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen gentium" (Bologna 1975).

[7] Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von H. J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.-P. Jossua (Düsseldorf 1986).

[8] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Einsiedeln 1970).

[9] B. Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Leiden 1972); A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Stuttgart 1977).

[10] Zu B. Tierney vgl. U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (Mainz 1982) 218–236; zu A. B. Hasler ebd. 164, 251–254.

[11] Vgl. dazu neuerdings K. Schatz, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart (Würzburg 1990) 157–187.

[12] K. Ganzer, Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient, in: HistJb 109 (1989) 109–163.

[13] Vgl. F. X. Bantle, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jh. (Freiburg 1976); H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jh. (Mainz 1975) 115–125, 182–187.

[14] Zit. in E. Ollivier, L'Eglise et l'Etat au concile du Vatican I (Paris 1879) 314.

[15] R. F. Costigan, Tradition and the Beginning of the Ultramontane Movement, in: IrTheolQuat 48 (1981) 27–45; ders., Rohrbacher and the Ecclesiology of Ultramontanism (Rom 1980).

[16] Ph.-O. Gerbet, Du livre de M. l'abbé Affre, in: Le Mémorial catholique 11 (Juni 1829) 348 f.

[17] R. Triomphe, Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique (Genf 1968); J. Nicolas, La „conversion" de Joseph de Maistre, in: Annales histoire de la Révolution Française (1971) 113–129; Y. Madouas, La critique de l'écriture chez Joseph de Maistre, in: Rev. de métaphysique et de morale (1971) 344–

361; P. Christophe, Art. J. de Maistre, in: Catholicisme 8 (Paris 1979) 208–210; H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit 61–73.

[18] J. de Maistre, Lettres e opuscules inédits (Lyon 1851) II, 296.

[19] J. Bernhart, in: J. de Maistre, Vom Papst, hrsg. von J. Bernhart (München 1923) 299.

[20] Zit. in E. Ollivier, L'Eglise 315.

[21] J. W. Walgrave, Deux champions de la liberté: Lamennais et Lacordaire, in: Begegnung. Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs (Graz 1972) 681–696; J. M. Moody, The Condemnation of Lamennais. A New Dossier, in: ThSt 44 (1983) 123–130; L. Le Guillou, Felicité de Lamennais, in: Gestalten der Kirchengeschichte 9, 1. Neueste Zeit I (Stuttgart 1985) 187–199; H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit 73–93.

[22] G. Alberigo, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo (Rom 1964).

[23] U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 52–120.

[24] Ebd. 143–150. [25] Ebd. 94. [26] Ebd. 120, Anm. 104.

[27] G. Alberigo, Lo sviluppo 360, Anm. 23. [28] U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 164–213.

[29] H. Quaritsch, Staat und Souveränität, Bd. 1 (Frankfurt 1970) 182–187.

[30] U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte 91 f.

[31] R. F. Costigan, Tradition and the Beginning of the Ultramontan Movement 27–30, 41 f.

[32] Vgl. K. Schatz, in: ThPhil 66 (1991) 282 f.

[33] H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I (Witten 1961) 829.

Ottmar Fuchs

Was ist Neuevangelisierung?

Es gibt wohl kaum einen so vielgebrauchten und zugleich so mißverständlichen Begriff in dem zeitgenössischen theologisch-spirituellen Vergewissern unterschiedlicher bis gegensätzlicher Gruppierungen in und zwischen den Kirchen wie den der Evangelisierung, oft auch verbunden mit den Vorsilben der Neuevangelisierung und der Reevangelisierung. Dieses Wort ist leider schon so sehr zum Schlagwort geworden, daß manche das Ansehen dieses Begriffs auch für Sachverhalte bemühen, die seinen Inhalt verkürzen oder gar umfälschen. Ich denke, man darf dieses Wort nicht denen überlassen, die mit großem Aufwand versuchen, seinen vollen und nicht zuletzt lehramtlich gesicherten Sinn zu torpedieren.

Dabei steht nicht etwa nur ein Streit um Worte an, sondern es geht durchaus um eine Auseinandersetzung bezüglich der richtigen Praxis von Christ und Kirche, wie ja auch der Streit um die rechte Praxis und Konzeption der Kirche selbst nie ohne den Begriff der Kirche auskommt, weil sonst die erstrittene Praxis die Kirche nicht zu sich selbst und zu ihrem eigenen Bewußtsein führt. So darf man wohl auch nicht auf den Begriff der Evangelisierung verzichten, mit dem das apostolische Lehrschreiben von Paul VI. „Evangelii nuntiandi" (in Nr. 14) die „tiefste Identität" der Kirche charakterisiert. Man gäbe also die Möglichkeit der kirchlichen Identifizierung auf, wenn man den Evangelisierungsbegriff aufgäbe, anstatt um seine zutreffende Präzisierung zu kämpfen.

Im Grund benennt das erwähnte Sendschreiben Pauls VI. mit dem Begriff der Evangelisierung all das, was die Quintessenz des Zweiten Vatikanums gewesen ist: nämlich die Verbindung von Glaube und Wirklichkeit, von christlicher Lehre und menschlicher Existenz. Und eben diese Bemühung, Bekenntnis und Leben wieder in gegenseitiger Fruchtbarkeit aufeinander zuzubringen (und nicht die Behauptungsebene bereits als Erfahrungsebene auszugeben), muß sich konsequenterweise neu um diejenigen kümmern, bei welchen die Erfahrungen verankert sind, nämlich um die individuellen Menschen in ihren konkreten Lebenszusammenhängen. Deshalb entwickelt das Zweite Vatikanum den Kirchenbegriff auf der Basis der Volk-Gottes-Vorstellung und der damit verbundenen Partizipationswichtigkeit aller beteiligten (getauften und gefirmten) Christen. In aller hier gebotenen Kürze muß Evangelisierung als der Prozeß definiert werden, in dem die Botschaft des Evangeliums in Wort und Tat so verkündigt wird, daß darin die Kompetenz aller Beteiligten (ihr „Charisma") zum Zug kommt und

daß sich dieser Prozeß zugunsten ihrer Glaubens- und Lebensqualität ereignet. Dieser Prozeß macht zugleich die Identität der Kirche selbst aus, von dem her sie auch die Kriterien für ihre Selbstbeurteilung zu nehmen hat.

Reich Gottes als Horizont der Kirchenbildung

Man kann das Gemeinte auch im Zusammenhang der Reich-Gottes-Theologie formulieren. Dabei wird noch eine andere Dimension deutlich, nämlich die: Evangelisierung ist zwar die theologische Identität der Kirche, aber das heißt noch lange nicht, daß die real existierende Kirche mit Evangelisierung identisch ist. Denn erstens muß man genau hinschauen, ob sie das ist; und zweitens gibt es Evangelisierung auch über die Kirche hinaus, noch bevor sie den Versuch gestartet hat, ihre „Umwelt" zu „evangelisieren". Der Kirche entscheidende Aufgabe liegt darin, das Reich Gottes zu verkünden und mit Gottes Hilfe diesem Reich Gottes soweit wie möglich reale Existenz in der Geschichte zu verschaffen. Entsprechend dem Sprechhandeln Jesu (vgl. Lk 11, 20): Wenn ich mit dem Finger meiner Hand die Menschen von Zwangszuständen befreie, wenn ich sie von Krankheiten heile, wenn ich mit ihnen solidarisch bin, wenn ich im Namen Gottes ihre Schuldbelastungen wegnehme und wenn ich ihnen Gottes Hoffnung verkünde, dann hat dies alles mit Reich Gottes zu tun, dann kommt in solcher Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes Wirklichkeit selbst zum Zug.

Die Kirche ist nichts anderes als das symbolische (in Wort und Sakrament) und soziale (in der Gemeinschaft und Solidarität nach innen und nach außen) „Mittel" für die Verkündigung und ansatzhafte Verwirklichung der befreienden „Herrschaft" eines menschenfreundlichen Gottes unter den Menschen. 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 biblischen 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 den Transzendenzvorstellungen vieler Religionen und in nichtreligiösen Symbolisierungen (in Bildern der Kunst, in Meditationszusammenhängen, in der Poesie, in der Musik, usw.), welche die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhält, auch im immer wieder drohenden Sinnlosigkeitsverdacht bei dem Risiko, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe in dieser Welt praktisch zu vertreten.

Auf dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Reich-Gottes-Theologie ist Evangelisierung dann eben jener Vorgang, in dem die Kirche die Reich-Gottes-Gegenwart 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.

Kirchenräson oder Proexistenz[1]

Nach alledem 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? Wird die Kirche als Selbstzweck verhandelt, indem die Grenzen des Reiches Gottes auf die Kirchengrenzen reduziert werden und die Zugehörigkeit zum Reich Gottes strikt an die Zugehörigkeit und Mitgliedschaft in der Kirche gebunden wird? Nach diesem kirchenintegralistischen Modell wäre dann der alte Satz weiterhin gültig: Außerhalb der Kirche kein Heil (auch nicht über den Tod hinaus). Wer sich da noch entsprechend Angst machen läßt, kann sich nur noch dem Zwang zur Selbsteingliederung unterwerfen, um der entsprechenden Dotierungen teilhaftig zu werden.

Dahinter steckt die fundamentalistische Attitüde, daß die eigenen Fundamente (Glaube, Kirche, Kultur, Weltanschauung) von vornherein das Gute oder doch Bessere repräsentieren, während andere Religionen, 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 Schwarzweißsicht, dann kann von der Kirche nur das Gute und von der Welt nur das Schlechtere ausgehen. Alles, was nicht Kirche ist, kann dann 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 menschlicher Intelligenz, an menschlicher Kraft, an Technik und Medien zu bieten hat, braucht man dann nicht mehr kleinlich zu sein.

Im kirchenintegralistischen Zusammenhang wird der Evangelisierungsbegriff dementsprechend als Christianisierungsbegriff behandelt, denn die Kirche selbst

ist ja bereits evangelisiert und hat letztere nicht mehr nötig. Darüber hinaus ist eine solche „Evangelisierung" weitgehend nur an der bekenntnisorientierten und liturgischen Integration der Gläubigen orientiert. Evangelisierung wird damit reduziert auf den Glaubens- und Gottesdienstbereich, auf die Spiritualität (im engeren Sinn) und die Christus-(und Maria-)Beziehung. Ob die Beteiligten arm oder reich sind, in welchen spezifischen Lebensverhältnissen sie sich bewegen, ist dabei relativ uninteressant, die Hauptsache ist: daß der Arme und der Reiche den gleichen Glauben glauben, den die Kirche vorsetzt. Diese „Gleichheit" in der gemeinsamen Spiritualität ist das wichtigste und macht es dann eigentlich auch relativ unnötig, daß die (möglicherweise gottgegebenen) sozialen Schichten versuchen, die Zustände, in die sie hineingeboren wurden (und in denen sie sich als Söhne der Kirche bewähren, die Töchter sind dann bei den Söhnen integriert), zu verändern. Die Herrscher sollen Herrscher bleiben dürfen, und die Beherrschten sollen als solche gute Menschen sein: Die Hauptsache ist, beide glauben richtig und kommen dadurch in den Himmel[2].

In diesem Sinn hätte der Begriff der „Neuevangelisierung Europas" den Geruch kirchenintegralistischer Eroberungsmentalität. Dabei wird vorausgesetzt, die Kirche habe, was dem ach so säkularisierten Europa fehlt. Und zwar mit der Unterstellung: Wenn alle in Europa „richtig" die Wahrheit glauben würden, dann würde es auch mehr Liebe unter den Menschen geben. Letzteres ist selbstverständlich eine Fiktion: In dem noch christlich integrierten Europa einiger mittelalterlicher Jahrhunderte gab es angeblich noch jenen gemeinsamen Glauben (und noch nicht diese „wahrheitsverwässernde pluralistische" Gesellschaft); wenn man allerdings genau hinsieht, hat dieser gesellschaftlich getragene Glaube es leider ganz und gar nicht verhindern können, daß (dazu noch in seinem Namen) Schlimmstes verbrochen wurde, ganze Kulturen ausgelöscht und zahllose individuelle Menschen zerstört wurden. Dafür steht nicht zuletzt das Jahr 1492. Setzt man also die Tatebene des authentischen Evangelisierungsbegriffs auch noch einmal als Kritik einer solch glorifizierten Glaubensvergangenheit ein, dann erweist sich diese Vergangenheit mindestens als genausowenig evangelisiert wie die heutige ach so beklagte säkularisierte Gegenwart, die ihrerseits auf weite Strecken hin mehr Humanisierung, individuelle Freiheit und strukturelle Gerechtigkeit in vielen Ländern gebracht hat als der besagte sozialintegralistische Kirchenglaube vergangener Zeiten.

Geht man von einem Kirchenbild aus, das sich nicht über, sondern unter den Reich-Gottes-Begriff stellt, dann bekommt auch das Evangelisierungsverständnis entsprechende Konturen, wie sie bereits oben angedeutet wurden: Evangelisierung ist dann 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. Die ausschlaggebenden Kontakte und Austauschprozesse zwischen Kirche und

Umwelt (wobei letztere natürlich immer in der Kirche selbst vorhanden ist) ereignen sich dann insofern evangelisierend, als die Kirche die Umwelt und sich selbst unter die Kriterien solcher Evangelisierung stellt und von diesem Bezugspunkt her im gegenseitigen Austausch die gemeinsamen Anknüpfpunkte und Veränderungsansprüche entwirft, sowohl auf der religiös-symbolischen wie auch auf der sozial-praktischen Ebene. In diesem Horizont 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 bezeichnet den mit ihrer Identität gleichzusetzenden Auftrag, für die anwachsende Humanisierung in Religion und Politik, in Kirche und Gesellschaft einzustehen und dafür zu kämpfen.

Das „Neue" in der Evangelisierung

Der Begriff Neuevangelisierung ist eigentlich eine Tautologie, ein „weißer Schimmel", weil der Vorgang der Evangelisierung selbst ständigen Neuanfang von Kirche und Christen mit sich wie auch mit anderen Menschen beinhaltet. Ohne die in der Versöhnung Gottes immer wieder neu geschenkte Umkehr zur Nachfolge des Evangeliums gibt es keine Evangelisierung: weder nach innen noch nach außen, und erst recht nicht nach außen, wenn nicht nach innen.

Es gibt allerdings eine Berechtigung, von Neuevangelisierung zu sprechen, wenn dabei ausgedrückt sein soll, daß jede Verbindung von Verkündigung und Lebenswirklichkeit insofern Neues aus sich hervorbringt, als unterschiedliche Situationen auch Neues in der Botschaft selbst entdecken lassen. Was bedeutet, daß die getauften und gefirmten Christen in ihren biographischen und sozialen Zusammenhängen in ähnlicher Weise „inspiriert" sind wie die inspirierten Textzeugnisse der Vergangenheit. Die katholische Sakramententheologie hat dies schon immer gesagt (nämlich, daß in Taufe und Firmung die Beteiligten den Geist wirksam zugesprochen bekommen), aber bislang wohl noch zu wenig (mit Ausnahme des Zweiten Vatikanums) auf die Ekklesiologie, nämlich auf die Kirche und ihre Pneumatologie, angewendet. So gibt der Geist den Gläubigen der jeweiligen Zeit immer noch mehr ein, als in den Zeugnissen der verstorbenen Gläubigen zu finden ist (vgl. Joh 16, 12–14).

Der entscheidende Fortschritt des Zweiten Vatikanums war, daß es den Glauben selbst innerhalb der Praxis des Lebens bedenkt und entwickelt. Im Anschluß an die Eröffnungsrede Johannes' XXIII. formuliert Elmar Klinger: „Die Lehre des Glaubens muß daher möglichst viele Bereiche des Lebens durchdringen. Niemals darf sich die Kirche von ihr abwenden, denn sie ist das Erbe der Wahrheit, das sie von Christus empfängt. Zugleich muß sie jedoch auf das Leben der

heutigen Menschen schauen; denn es zeigt ihr neue Wege des Apostolats. Man schützt die Lehre, indem man sie fördert, und fördert sie nicht, indem man sie nur schützt."[3] Die Botschaft Christi ist demnach auf die real existierenden individuellen und sozialen Verhältnisse in Mensch und Gesellschaft ausgerichtet, will sie nicht die in Jesus verwirklichte Fleischwerdung Gottes (in diesem Menschen mit seiner Rede von Gott im „Medium" solidarischer Existenz) in der Kirche wieder doketisieren. Vielmehr läßt der wahrnehmungsgeschärfte Blick für das Leben der Menschen und insbesondere für die Leidenserfahrungen der Betroffenen auch neue Wege des Apostolats entdecken. Die geschichtliche Situation der Menschen und ihrer sozialen Zusammenhänge vermag im Glauben der Kirche Inhalte auszuschmelzen, die zu diesem Glauben gehören und darin etwas Neues sind, was es bisher so in ihm nicht gegeben hat[4]. Auch Carlos Mesters bindet den Begriff des „Neuen" in der Neuevangelisierung inhaltlich daran, 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"[5].

Zuerst die Sorge um das Reich Gottes (Mt 6, 33)

Geht die Kirche den Weg ihrer eigenen Selbstevangelisierung, dann braucht sie sich um die Wirkung keine Sorgen zu machen. Denn dann bekommt sie kaum mehr von falscher Seite Beifall, Bestätigung und Machtzuspruch, wie sie dann umgekehrt bei den Menschen Erfolg haben wird, die sich selbst nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sehnen. Für Menschen, die in ihrem Leben Liebe und Freiheit zu verwirklichen suchen, wird die Rede von einem Gott, der an ihrer Seite bleibt und sie durch Enttäuschungen und Erfolglosigkeiten hindurch begleitet, eine unentbehrliche Lebenshilfe eigener Art sein.

Wer außerhalb dieses Zusammenhangs die Neuevangelisierung Europas ausruft, verfällt allzuleicht den Paradigmen der Machtergreifung, worin die angezielte Erweiterung der Einflußbereiche nach außen wie der ebenso angezielte Mitgliedergewinn nach innen mit Strategien verfolgt werden, die, da sie ohne die inhaltliche Evangelisierung der eigenen Innenbereiche auszukommen suchen, auch nicht die authentische Evangelisierung der Umwelt erreichen können. Die Kirche schadet damit ihrer eigenen Identität. Sie schadet aber auch letztlich ihrer eigenen Wirkung: Denn die Menschen werden um so mehr wieder in die Innenbereiche der Kirche hineinkommen, je mehr sie spüren, wie Christen und Kirchen absichtslos (in Hinsicht auf ihre eigenen Institutionen, aus denen sie herkommen) mit ihnen umgehen, ihr Bestes wollen, auch und gerade dann, wenn sie sich nicht integrieren.

Ein Beispiel dazu aus der großstädtischen „Passantenpastoral": Insofern die

Kirchen an unterschiedlichen zentralen Orten des Großstadtlebens sich und ihre Inhalte in der Form entsprechend baulicher und personaler Angebote vergegenwärtigen (in der Meditation einer City-Kirche, in einer Stunde Gespräch im geistlichen Zentrum mit jemandem, der oder die weggeht und möglicherweise nie wiederkommt, in der Öffnung der Kirchen für die Obdachlosen usw.), verliert man schnell jene Alles-oder-Nichts-Vorstellungen[6], die den Menschen nur ganz oder gar nicht haben wollen. Bei einem solchen Engagement kann man nicht mehr kalkulieren, was dabei herauskommt oder wer wiederkommt. Aber eines ist von unserem eigenen Glauben her klar: Jede Hoffnungs- und Humanitätssteigerung, welche durch religiöse und kirchliche Initiativen ermöglicht und vorangetrieben wird, ist (auch ohne daß die Adressaten deswegen schon in den Innenbereich der Kirche wanderten) durch und durch eine Arbeit am Reich Gottes in dieser Welt und gehört damit wesentlich zur kirchlichen Verantwortung. So geht es nicht nur darum, daß die Fernstehenden wieder in die Kirchenbereiche hineinkommen, sondern daß sie da, wo sie jetzt sind und wahrscheinlich auch bleiben werden, in ihrer dortigen und eigenen Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit angetroffen und aufgebaut werden. So wird die Kirche der weltliche Ort der unter Menschen so schwierigen göttlichen Kombination von Liebe und Freiheit.

Aus diesem Blickwinkel darf die Kirche die oft sehr bedauerte Entwicklung der Entinstitutionalisierung der Religiosität durchaus auch als fremdprophetisches „Zeichen der Zeit" auffassen, indem sie bezüglich ihrer eigenen Institutionseinschätzung Neues entdeckt. Nämlich die Herausforderung, die religiösen und mitmenschlichen Sehnsüchte der Menschen nicht vorschnell verkirchlichen zu wollen, also auf eine zugriffhafte Institutionalisierung derer zu verzichten, die im Bereich der religiösen Hoffnung (es beten viel mehr Menschen, als in die Kirchen gehen oder als noch zu ihr gehören) oder/und im Bereich der tätigen Nächstenliebe (es sind wahrhaftig auch viel mehr Menschen um Menschlichkeit bemüht, als zur Kirche gehören) dem Reich Gottes nicht fernstehen[7].

Auch wenn manchem solche Überlegungen paradox erscheinen, so gibt es doch gerade in der Krisentherapie die Erfahrung, daß paradoxe Interventionen am hilfreichsten sind. In unserem Zusammenhang also gerade nicht eine verstärkte Institutionalisierung des christlichen Glaubens bis hin zu einer ebensolchen kirchenintegrierenden Reaktion auf die gesteigerte Individualisierung der Menschen. Sondern: Um des Reiches Gottes willen möglicherweise auf allzu große Verkirchlichung zu verzichten und die gewonnenen Freiheiten der Menschen (auch der Kirche gegenüber) nicht nur zu beklagen, sondern als Basis einer an der Wichtigkeit des einzelnen orientierten Reich-Gottes- und Kirchenbildung aufzunehmen (entsprechend der Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums)[8]. Dies wäre kein „Aufgeben" der Kirche, sondern der Vollzug ihrer Identität, wie sie der konzilsverankerte Begriff der Evangelisierung skizziert.

Mentalitätshistorische Untersuchungen haben herausgefunden, daß im europäischen Bereich die Strategie, mit der Angst die Menschen in religiöse Integrationen hineinzuzwingen, massenweise am Zusammenbrechen ist[9]. Möglicherweise liegt darin die tiefste Ursache für die steigenden Austrittszahlen. Die Menschen lassen sich nicht mehr aus Angst in religiöse Übermachtsysteme hineinzwingen, wohl aber lassen sie sich, erfahren sie sich gerade im Bereich der Religion angenommen und in ihrer Ichstärke aufgebaut, entsprechend in Frage stellen und zur Partizipation und Solidarität herausfordern. Wenn die Kirche den Menschen nicht guttut, wenn sie sie nur noch zusätzlich zu dem, was sie sonst schon unter Druck und Furcht auszuführen haben, auch noch im überirdischen Bereich unter Angst und Druck setzt, bleiben ihr am Ende nur noch jene bedauernswerten, psychisch angegriffenen Menschen, die sich gegen diesen Zugriff aufgrund ihrer destruktiven religiösen Biographie nicht mehr wehren können. Viele Menschen haben deshalb massive Berührungsängste zur Kirche und reagieren übervorsichtig auf ihre Annäherungen, weil sie Angst vor der religiösen Angst haben und weil sie sich um so mehr nach einem Gottesglauben sehnen, in den hinein sie ihre Angst endlich loslassen und befreit aufatmen können[10].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zu diesem Begriff das von H. Schürmann entworfene proexistente Selbstverständnis Jesu, in: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke (Freiburg 1975).

[2] Vgl. J. Escriva de Balaguer, Christus begegnen. Homilien (Köln 1977) 388, 421.

[3] E. Klinger, Der Glaube des Konzils, ein dogmatischer Fortschritt, in: Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, hrsg. v. dems. u. K. Wittstadt (Freiburg 1984) 619.

[4] Ebd. 619, auch 616.

[5] C. Mesters, „Seht ich mache alles neu", in: Bibel und Kirche 46 (1991) 2.

[6] W. Schmidtbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen (Reinbek 1980).

[7] Ähnlich B. Laux, Milieubarrieren fallen. Zum Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche, in dieser Zschr. 209 (1991) 759–772.

[8] O. Fuchs, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche? (Frankfurt 1990) 42–61.

[9] Vgl. J. Delumeau, Le Péché et la peur. La Culpabilisation en Occident (Paris 1983).

[10] G. Fehrenbacher, Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung (Olten 1991). Zum Plädoyer für eine „höllenfreie" Pastoral vgl. auch O. Fuchs, die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: Die Fremden, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1988) 280ff.

Rogelio García-Mateo SJ

Johannes vom Kreuz – Mystik und Lyrik

Wenn Mystik eine besonders intensive Weise der Gebetserfahrung darstellt, dann besagt sie zugleich eine eigenartige sprachliche Situation. Kann der Mystiker seine Erlebnisse überhaupt ausdrücken? Man spricht sogar von einem Kampf der Mystik gegen die Sprache. Andererseits schlägt das Unvermögen der Sprache oder das Schweigen des Mystikers nicht selten in die Überfülle der Beredsamkeit (Zungengaben) um. Die mystische Erfahrung weiß wohl um die Ohnmacht der Sprache, ist aber nicht grundsätzlich sprachfeindlich eingestellt. Die spontane Weise der Mitteilung ist für den Mystiker öfter der autobiographische Bericht, aber auch das Gedicht. Bei Johannes vom Kreuz erreicht die dichterische Mitteilung seiner inneren Erfahrung eine solche sprachliche Qualität, daß seine Lyrik zu den Höhepunkten der spanischen Sprache überhaupt gehört.

Leben und Umwelt

Juan de Yepes (1542–1591) wurde geboren in Fontiveros, damals eine Stadt mit etwa fünftausend Einwohnern, heute ein kleines Dorf auf der kastilischen Hochebene um Avila. Sein Lebensraum ist schon von der durch die Gegenreformation bestimmten Umwelt geprägt. Am 25. Oktober 1955/16. Januar 1556 dankt Kaiser Karl V. zugunsten seines Sohnes und seines Bruders ab. Sein Sohn Philipp erhält die spanischen Reiche und ihre weltweiten Besitztümer Neapel, Mailand, Burgund und die Niederlande. Kaiser des deutschen Reichs wird sein Bruder Ferdinand I.

Das politisch-religiöse Regierungsprogramm Philipps könnte man unter das Motto stellen: Lieber gar nicht herrschen als über Ketzer oder Heiden. Diese von Sendungsbewußtsein gekennzeichnete intolerante Haltung wurde immer wieder einseitig beurteilt. Nicht minder intolerantes Sendungsbewußtsein kennzeichnete Luther, Calvin oder Elisabeth von England. Friedrich Schiller hat, sofern er mit „Don Carlos" Geschichtliches darstellen wollte, Philipp II. historisch mißverstanden. Seine vierzig Jahre Regierungszeit (1556–1598) waren zu vielfältig und zu reich, als daß sie nur unter konfessionspolitischen Aspekten beurteilt werden könnten. Eines der herausragendsten Merkmale dieser Epoche ist die Blüte der Literatur, der bildenden Kunst und der philosophisch-theologischen Reflexion. Erinnert sei an Cervantes, Luis de León, Lope de Vega, El Greco, Ri-

bera, Cano, Suárez. Es ist die Zeit, in der das sogenannte „Siglo de Oro" (goldenes Zeitalter) einen geistigen Höhepunkt erreicht. Die kraftvolle Wirkung und Weiterführung der Spiritualität und der Mystik, die Ignatius von Loyola, Luis de Granada, Teresa von Avila ein paar Jahrzehnte vorher ins Leben gerufen hatten, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Das Ineinander von Literarisch-Ästhetischem und Spirituell-Theologischem ist überhaupt ein Kennzeichen dieser Epoche in Spanien. Wenn die Mystik des Johannes vom Kreuz einen höheren dichterischen Ausdruck erlangt, entspricht sie zugleich der kontemplativ-poetischen Stimmung ihrer Zeit.

Gonzalo de Yepes, der Vater des Johannes vom Kreuz, stammte aus einer wohlhabenden Adelsfamilie und verlor wegen der Heirat mit der aus ärmlichen Verhältnissen kommenden Catalina Alvarez sein Erbgut. Sie gehörte sehr wahrscheinlich zu jenen Gruppen von Christen, die „conversos" genannt wurden, weil sie selbst oder ihre unmittelbaren Vorfahren vom Judentum zum christlichen Glauben (meist gezwungenermaßen) übergetreten waren. Die Not der Familie wurde extrem, als der Vater 1545, drei Jahre nach der Geburt des Johannes, verstarb. Der kleine Juan und seine zwei Brüder sollen an Unterernährung gelitten haben. In Medina del Campo, unweit von ihrem Heimatort, wohin die Mutter mit ihren Kindern umzog, fand Juan in einem Seuchenhospital eine Stelle als Bote und Pfleger. Mit siebzehn Jahren begann er die humanistische Ausbildung an dem nahe beim Spital neugegründeten Jesuitenkolleg. Grammatik, Rhetorik, Poetik und die Klassiker der Antike hat er hier während vier Jahren gut kennengelernt. 1563 tritt er mit einundzwanzig Jahren in das Karmeliterkloster zu Medina del Campo ein. An der Universität Salamanca studiert er Philosophie und Theologie (1564–1568). Unter seinen Lehrern befand sich der Bibelwissenschaftler und Dichter Luis de León.

Eine Begegnung mit Teresa von Avila (1567), die schon die Reform des Karmels eingeleitet hatte, veranlaßte Juan, der in die Kartause einzutreten dachte, sich der teresianischen Karmelreform anzuschließen. So wurde er mit der Reform der Männerklöster beauftragt. Die Mitbrüder, die gegen die teresianische Reform waren, nahmen ihn in Haft. Die neun Monate Klostergefängnis (1577/1578) in Toledo stellen eine der entscheidendsten Erfahrungen in seinem Leben dar. Während dieser Zeit hat er einige seiner schönsten Verse geschaffen, die auf die existentielle Krise, die seiner Mystik zugrunde liegt, hinweisen. „In dieses Daseins Nacht, die nichts durchleuchtet, / weiß wohl mein Glaube, wo er rauscht und feuchtet, / wenn es auch Nacht ist." [1]

Unter dramatischen Umständen gelang ihm die Flucht. Bei den reformfreundlichen Mitbrüdern wird er Prior des Konvents El Calvario und Superior von Andalusien (1578–1588). Während dieser Zeit hat er auch seine Gedichte und Kommentare vollendet. Seine Gegner im Orden konnten sich aber gegen ihn wieder durchsetzen. Er wird auf dem Generalkapitel von 1591 von allen seinen Ämtern

und Pflichten enthoben. Man schiebt ihn ab in eine Einsiedelei. Geschwächt von Krankheit und Mißachtung starb Johannes kurz darauf, am 14. Dezember 1591, mit neunundvierzig Jahren.

Literatur – Medium der Mystik

Das dichterische Werk des Johannes vom Kreuz ist schmal. Es umfaßt „In einer dunklen Nacht", wozu er zwei Kommentare schrieb – „Aufstieg zum Berg Karmel" und „Die dunkle Nacht" –, den „Geistlichen Gesang" und „Die lebendige Liebesflamme", ebenso mit entsprechenden Kommentaren. Dazu wären zehn Romanzen und fünf Glossen zu erwähnen. Als gegen Ende des 19. Jahrhunderts seine Dichtung literarisch relevant wurde, hat man ihre Schönheit und Vollkommenheit nur als Folge einer besonderen göttlichen Inspiration zu erklären versucht. Neben höchster Bewunderung lösten die Gedichte nicht wenig Ratlosigkeit aus. Eine erste literaturkritische Untersuchung hat festgestellt, daß hier neben einem Mystiker ein scharfsinniger und geschulter Literat am Werk war[2]. Trotz aller Fortschritte fehlt immer noch eine allgemein befriedigende Darstellung des dichterischen Werks sowie die Durchleuchtung der Zusammenhänge zwischen der Dichtung und den Kommentaren.

Jedenfalls hat sich der Autor selbst darüber geäußert und deutlich ausgedrückt, daß die Kommentare, wenn sie auch nicht außer acht gelassen werden sollen, nicht unbedingt zur Deutung der Dichtung herangezogen werden müssen. „Als Sie mich baten", schrieb Johannes an Doña Anna de Peñalosa, „Ihnen die vier Strophen (aus der „Liebesflamme") zu erklären, empfand ich einiges Widerstreben; ihr Inhalt ist eben ganz innerlich und geistig, so daß zur Klärung derselben die Sprache unzugänglich ist."[3] Damit signalisiert Johannes die Grundfrage der Selbstinterpretation. Er muß es wissen, denkt man, er hat es ja geschrieben. Hingegen meint Johannes weiter: „Das Geistige übersteigt das Sinnfällige und man kann schwer über das Wesen des Geistes reden, wenn man nicht selbst vom Geist innigst durchdrungen ist. Und da ich nur ein geringes Maß von dieser Innigkeit mein eigen nennen kann, so habe ich diese Arbeit bis jetzt verschoben."

Johannes vom Kreuz ist zwar der Urheber, aber als Leser gilt für ihn, was für jeden anderen auch gilt: Er ist nicht mehr der gleiche, der er in einem bestimmten, besonders erfüllten Augenblick war. Daher ist die Distanz zu seinem eigenen Text nicht weniger groß als bei einem gewöhnlichen Leser. So kann er sein Werk letztlich auch nur miterklären. Dadurch zeigt Johannes zugleich, daß er dem Leser eine interpretatorische Bedeutung zukommen läßt, die dem Gedicht eine neue Deutungsvariante hinzufügen kann. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß seine Dichtung falsch gedeutet werden kann, indem Erfahrungen

hineinprojiziert werden, die den Text überfremden. Um überfremdende Interpretation zu vermeiden, darf man die kulturelle Welt des Autors nicht aus den Augen verlieren.

Neben der humanistischen Ausbildung und der Wirkung seines Lehrers Luis de León gab der Renaissancedichter Garcilaso de la Vega (1503–1536), der die Schäferliteratur in Spanien prägte, Johannes vom Kreuz vielfache Anregung. Besonders gern verwendet Johannes zur Vermittlung seiner religiösen Erfahrung die „poesía a lo divino", nämlich die Umsetzung eines profanen Stoffs in eine religiöse Deutung. Das war damals in Spanien ein sehr verbreitetes Mittel der Verkündigung. Man findet über die poetischen Kompositionen hinaus auch Ritterromane und Stücke „a lo divino".

Diese Art christlicher Dichtung fand in der Bibel selbst eine Bestätigung, da mit der Aufnahme des Hohenlieds in die Heilige Schrift auch eine religiöse Umdeutung eines profanen Themas vollzogen worden war. Dies wird von der mittelalterlichen Mystik fortgesetzt, die Bilder des Minnesangs auf die Christusbeziehung umdeutete, wie etwa die Jesusminne bei Mechthild von Magdeburg. Auf dem Weg der Allegorese gelang es der geistlichen Dichtung, die Literatur der Antike im Sinn der Renaissance für die Spiritualität relevant zu machen. So konnten biblische Hirtenbilder in die Bukolik der Schäferdichtung einbezogen werden. In seinem Gedicht „El pastorcico" überträgt Johannes die Liebesklage der Hirtenliteratur auf die Gestalt des gekreuzigten Pastor bonus, der von der Menschheit vergessen ist: „Ein junger Hirte in Einsamkeit und Trauer, / fern von Glück und Freude, / der Schäferin gilt nur sein Sinnen, / und das Herz von Liebe schwer. / Er klagt nicht ob Amors Wunden, solcher Schmerz betrübt ihn nicht, / ist er auch ins Herz getroffen. Er klagt, wähnt er sich doch vergessen. / ... Und der junge Hirte spricht: Weh dem, der nicht in meiner Liebe bleibt."[4] Damit hat Johannes die Gattung der religiösen Schäferdichtung begründet, von der Friedrich Spee einer der bedeutendsten Vertreter ist[5].

Der Renaissance und dem Humanismus verdankt die Mystik der Neuzeit bedeutsame Anregungen sowohl im literarischen als auch im anthropologischen Sinn. Die Aufwertung des Menschen im Zeichen des Mikrokosmosgedankens und der Imago Dei trug dazu bei, daß die Differenz zwischen göttlichem Urbild und menschlichem Abbild kleiner wurde, eine geistesgeschichtliche Voraussetzung für die Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als innige Liebesbeziehung. Dies war insbesondere eine Folge der Rezeption des Neuplatonismus.

Der Neuplatonismus, der hauptsächlich durch Petrarca (1304–1374) und Marsilio Ficino (1433–1499) die Dichtung und Gedankenwelt der Renaissance und des Humanismus in Europa prägte, bestand nicht nur in der Darstellung bestimmter Liebessituationen (Werben um die unerreichbare Dame, Versenken in den eigenen Schmerz und die Trauer, Aussprache mit Feuer-, Waffen- oder Trä-

nenmetaphorik), sondern auch in der Imitation eines platonischen Liebesideals: Die irdische Güte ist ein Abbild des göttlichen Urbilds des Guten: „Schauen, wie alles Gute und alle Gabe von oben herabsteigt, so wie auch die mir zugemessene Kraft von der höchsten und unendlichen von oben herab; und so auch Gerechtigkeit, Güte, Pietät, Barmherzigkeit usw., gleich wie von der Sonne absteigen die Strahlen, von der Quelle die Wasser." Diese Formulierung des Ignatius von Loyola in der Exerzitienbetrachtung zur Erlangung der Liebe[6] weist auf ein Weltbild hin, das nach neuplatonischem Empfinden alles im göttlichen Licht sieht. Wer sich nach der göttlichen Liebe sehnt, freut sich auch über deren Abbild in der Schöpfung und findet sie in allen Dingen. Der Dominikaner Luis de Granada (1505–1588), auch eine führende Gestalt der spanischen Mystik, behauptet in den „Adiciones al Memorial", daß vieles, was er über die göttliche Schönheit weiß, aus Platons „Symposion" stamme.

Die Verbindung von Spiritualität und Neuplatonismus förderte nicht zuletzt der „Cortegiano" von Baldassare Castiglione (1478–1529), ein Spiegelbild des Lebensideals des 16. Jahrhunderts. Dort heißt es:

„Wenn die treibenden Kräfte des Körpers von der angestrengten Betrachtung abgelenkt oder vom Schlaf gebunden sind, und die Seele nicht von ihnen behindert wird, spürt sie zuweilen einen gewissen verborgenen Duft der wahren engelgleichen Schönheit und beginnt, von dem Glanz dieses Lichtes hingerissen, sich zu entflammen und ihm so begierig zu folgen, daß sie von dem Verlangen, sich mit ihm zu vereinen, gleichsam trunken wird und außer sich gerät, weil sie die Spur Gottes gefunden zu haben meint, in dessen Betrachtung sie als in ihrem seligen Ziel zur Ruhe zu gelangen sucht."[7]

Die Schönheit, die die Seele „entflammt", breitet sich bei Johannes vom Kreuz auch über die Schönheit Gottes auf die ganze Natur aus:

„Mein Geliebter ist alles: / die Berge, / die bewaldeten einsamen Täler, / die unbewohnten Inseln, / die rauschenden Flüsse, / das Flüstern der lieblichen Lüfte; / die friedvolle Nacht / sowie die aufsteigende Morgenröte, / die schweigende Musik, / die klangvolle Einsamkeit, / das Mahl, das belebt und Liebe schenkt."

Die mystische Erfahrung und das Hohelied

Über die Schäferdichtung, den Neuplatonismus und die Technik der Umdichtung „a lo divino" hinaus greift Johannes auf die Tradition des Hohenlieds zurück, um seine mystische Erfahrung zur Sprache zu bringen. Die jüdische und die älteste christliche Auslegung versteht dieses Lied als eine allegorische Deutung der Liebe, die Gott mit seinem Volk verbindet. Nach der ekklesiologisch-mystischen Interpretation des Origenes deutete Bernhard von Clairvaux (um 1153) das Hohelied erneut mystisch und machte es für die Folgezeit spirituell relevant. Bei Bernhard wird Jesus nach der Hohelied-Allegorese bereits als „Seelenbräutigam" dargestellt. Zwischen Bernhard und Johannes vom Kreuz sind Heinrich Seuse und die mittelalterliche Frauenmystik der Beginen Hadewijch,

Mechthild von Magdeburg und Margerite Porete zu erwähnen. Andererseits ist auch nicht zu übersehen, daß das Hohelied Reste einer uralten jüdischen Volkspoesie bewahrt, die es mit altägyptischen, syrischen und persischen Liebesliedern in Beziehung bringen[8]. Indem das Hohelied die Leidenschaft, die Schönheit und die Unschuld der Liebe mit orientalischen Bildern beschreibt, kann es zugleich auf den Sufismus eine beachtliche Wirkung ausgeübt haben, dessen Mystik die Gottheit auch als schönen Freund, Bruder, Geliebten erlebt. Von daher lassen sich manche Parallelen und Ähnlichkeiten erklären, die zwischen der Vorstellungswelt der johanneischen Mystik und des Sufismus festgestellt worden sind, ohne daß man bisher auf eine direkte Beeinflussungsquelle schließen konnte[9].

Die sinnlich affektive Art, in der die neuzeitliche Frömmigkeit – nicht zuletzt durch die Exerzitien des Ignatius von Loyola geprägt[10] – ihre religiöse Erfahrung zum Ausdruck bringt, läßt zugleich die realistischen Liebeselemente erklären, die die mystische Vorstellungswelt des Johannes vom Kreuz kennzeichnen. Eine bestimmte Psychologie (Voltaire, Freud) zieht daraus den Schluß, all dies habe seinen Ursprung in einer sexuellen Frustration. Die Lehrer der Spiritualität, wie Paulus, Augustinus, Franziskus, Ignatius, Teresa, sind sich jedoch der Gefahren der „geistlichen Wollust" (ein Ausdruck des Johannes vom Kreuz) durchaus bewußt und fordern immer wieder zur Unterscheidung der Geister auf. Ferner war für die Menschen des 16. Jahrhunderts durch die höfische Rhetorik des Minnesangs die erotische Sprache im religiösen Bereich viel natürlicher, als sie heutigem Empfinden anmutet. Dabei ist außerdem nicht zu übersehen, daß Johannes mit seinen Gedichten nicht ein allgemeines Publikum erreichen wollte. Seine Absicht war nicht, Außenstehende zu informieren, sondern eingeweihten Kennern des geistlichen Lebens, besonders Mitschwestern und Mitbrüdern aus dem Karmel, Meditationshilfen zu bieten.

Aufbau und Thematik des „Geistlichen Gesangs", eines seiner Hauptgedichte, erinnern unmittelbar an das Hohelied. Die redenden Personen werden in das Zwiegespräch durch keine einleitende Vorstellung eingeführt; wer sie sind, ist nur aus ihren Worten zu schließen.

„Wo verbirgst du dich, Geliebter, / seitdem du meinen Armen dich entwunden? / Du flohest gleich dem Hirsche, / mir lassend Harm und Wunden; / Ich lief dir nach, doch ach! du warst entschwunden." Von Braut und Bräutigam, aber auch von Hirten und Gärtnern ist hier die Rede: „Die ihr bei euren Hürden, / einsame Hirten, weilt auf grüner Weide, / so ihr ihn sehen würdet, / um den ich liebend leide, / o sagt ihm, daß ich schmachte und verscheide." Die Szenen wechseln in entsprechender Weise; man findet sich bald an niedrigen Ufern, bald auf hohen Bergen unter nicht wenigen Gefahren: „Den Liebsten zu erlangen, / folg' ich den Ufern nach, den Bergeskämmen; / mich lockt kein Blütenprangen, / kein Raubtier darf mich hemmen, / kein Bollwerk, kein Gewaltiger kann mich dämmen." Die Naturauffassung, die sich in diesen Versen ausspricht, ist stets in Hinblick auf die Hauptpersonen (Braut/Bräutigam) und ihr Liebeserlebnis bezogen. „Halt an, o Nord, den Atem! / Komm Süd, so lindernd allem Liebesleide, / komm, weh durch meinen Garten, / daß seine Düft' er geude, / und auf den Blumen der Geliebte weide." Zwischen Liebeserfahrung und Naturgeschehen besteht hier eine enge Verknüpfung.

Im „Geistlichen Gesang" und in der gesamten Dichtung des Johannes vom Kreuz erscheint unter vielen Variationen die Allmacht der Liebe. Das stimmt zwar mit der Liebesauffassung der Renaissance überein; es distanziert sich aber insofern vom Amor, „des Himmels stärkster Gottheit", als die Liebe bei Johannes nicht im Sinn einer blinden kosmischen Kraft verstanden wird, sondern als die Liebe Gottes in Jesus Christus. „Er klagt (der junge Hirt) nicht ob Amors Wunden,/ solcher Schmerz betrübt ihn nicht".

Mystik und Selbsterkenntnis

Der Berg Karmel ist für die karmelitanische Spiritualität vor allem der Schauplatz des Propheten Elias. So kommt diesem Berg neben dem Symbol der Gottesnähe, die ein Berg allgemein besagt, bei Johannes eine besondere Bedeutung zu. Es geht um ein geistiges Geschehen, eine Entwicklung, eine Läuterung. Seinen Kommentar „Aufstieg zum Berg Karmel" eröffnet er mit einer Zeichnung des Berges mit dem Gipfel höchster Gottesvereinigung und mit den Pfaden zu dieser Höhe; in der Mitte solcher Versinnbildlichung befinden sich gleich einem Wegweiser die Worte: „Nichts, nichts, nichts".

Wie der Mensch, der den griechischen Tempel zu Delphi betrat, mit dem Wort „Erkenne dich selbst" daran erinnert wurde, daß dies der Ort des schlechthin Unvergleichlichen und Einzigartigen ist und er darum in das Maß seiner Hinfälligkeit gewiesen wird, so soll auch der, der den Karmel, den Berg der Begegnung mit Gott, besteigen will, gleich vor Augen bekommen, daß nicht faustisch-übermenschliche Ich-Bejahung, sondern vielmehr „Selbstentäußerung" den „Aufstieg" ermöglicht. „Seitdem ich mich ins Nichts versenke, / gewahre ich, daß nichts mir fehlt."[11] Dem Besteiger des Berges Karmel wird das „Nichts" zu „Allem". Das Nichts im johanneischen Sinn heißt also nicht einfach, wie eine negative Aszetik so oft bejaht, daß der Mensch vor Gott nichts sei, sondern vielmehr, daß Gott für den Menschen alles wird.

Der Ausdruck „noche oscura" (dunkle Nacht) bezeichnet in diesem Prozeß eine doppelte Erfahrung: Zunächst die aktive Nacht, das heißt die um Gottes willen in eigenem Bemühen erlangte „Selbstentäußerung"; das wäre mit der Askese im allgemeinen Sinn als Verzicht und Selbstüberwindung zu vergleichen. Zum anderen die passive Nacht, das heißt nicht einfach die Erfahrung des religiösen Menschen, der um Gottes willen auf legitime Güter verzichtet und „zu Gott hin leidet", sondern der auch sein Leiden von Gott her versteht (Hiob, Jesus am Kreuz). „Denn da diese göttliche Kontemplation gewaltig in die Seele einbricht, um sie zu stärken und zu erfüllen, so leidet sie an ihrer Schwäche in solchem Grad, daß sie nahezu vergeht."[12] Auch hier darf man zum richtigen Verstehen solcher Texte nicht übersehen, daß Johannes die Kommentare zu sei-

nen Gedichten genauso wie diese an ganz bestimmte Adressate gerichtet hat, nämlich an Menschen, Mystiker vor allem, die selbst in der „dunklen Nacht" sind und Orientierung suchen.

Nicht wenige Ausdrücke und Bilder, die Johannes hier verwendet, etwa „Glut", „Feuer", „Flamme", „Reinigung", „Läuterung", erinnern an die Vorstellungswelt der Alchimie. Diese war bekanntlich viel mehr als nur Goldmacherkunst. In erster Linie ging es bei den Alchimisten um eine Seelenveredelungslehre, um das Streben nach dem Reich des Lichts durch das Zurückdrängen der Welt der dunklen Materie, etwa im Sinn der spätantiken Gnosis. Aus der Urmaterie soll auf dem Weg über mehrere Läuterungsstufen der reine „Stein der Weisen" (Lapis philosophorum) herausgebildet werden, dessen Besitz ermöglicht, aus unedlen Metallen „Gold" zu gewinnen bzw. ein Universalheilmittel herzustellen. Zwar wurde die Alchimie als unorthodoxe Doktrin von der Kirche wiederholt verurteilt, ihre Bilder und Vorstellungswelt konnten aber ungehindert bis in die Romantik hinein weiterwirken. Es tauchte sogar eine Verbindung von religiöser Alchimie und christlicher Glaubenswelt auf, die selbst Christus dem „Lapis philosophorum" vergleicht[13].

Anklänge an alchimistische Gedanken sind bei Johannes vom Kreuz augenfällig. So sagt er im Kommentar zur „Lebendigen Liebesflamme":

„Es ist wunderbar und der Erwähnung wert, daß dieses heftige verzehrende Feuer Gottes, das viel leichter tausend Welten verzehren könnte als das irdische Feuer einen Strohhalm, die Seele, in der es in dieser Weise brennt, nicht zerstört und vernichtet, noch weniger ihr einen Schaden zufügt, sondern im Verhältnis zur Kraft der Liebe vergöttlicht und mit Wonne erfüllt, indem es dieselbe in lieblicher Weise entzündet und in Flammen setzt." [14]

Der Grundgedanke der Alchimie, nämlich die Verwandlung der unreinen Materie in goldene Substanz, veranlaßte Johannes, zur Darstellung und Auslegung bestimmter mystischer Erfahrungen wie der Umwandlung der Seele in Gott auf alchimistische Bilder zu rekurrieren. Der Vergoldungsprozeß im Bereich der Materie war damals ein leicht verständliches Bild für die Läuterung und die Reinigung der „via purgativa", die die „dunkle Nacht" in sich birgt. Gewiß könnte eine solche Übertragung vor allem wegen des alchimistischen Gedankens der Selbsterlösung leicht als magisches Tun mißverstanden werden. Johannes läßt aber keinen Zweifel, daß er damit ein christliches Geschehen meint:

„Und es vollzieht sich dies je nach der Reinheit und Vollkommenheit des Geistes, in welchem es im Heiligen Geist brennt, in der Weise, wie es in der Apostelgeschichte heißt: Das Feuer ließ sich auf die Apostel herab und entzündete sie... Darauf weist auch die Kirche hin, wenn sie sagt: Es kam Feuer vom Himmel nicht verbrennend, sondern leuchtend, nicht verzehrend, sondern erleuchtend." [15]

In der johanneischen Forderung nach Umwandlung steckt keineswegs die Absicht, das Erfahren Gottes vom Menschen her zu erzwingen, indem ein „mystischer Tod" der Selbstentäußerung praktiziert wird, um den wirklichen Tod zu täuschen. Wer weiter zu dem Schluß käme, die Konsequenz der Lehre von der „dunklen Nacht" bedeute die Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit, hätte

sie völlig mißverstanden. Den mystischen Weg des Johannes, der Mensch müsse sich in der Erkenntnis seiner selbst ins Nichts versetzen, kann man bei allen Verbindungslinien, die mit dem Zen-Buddhismus, dem Sufismus und der Mystik anderer Religionen hergestellt werden können, eigentlich nur von der Inkarnation Christi her begründen und in seinem Uranliegen richtig verstehen. „Und weil ich gesagt habe", heißt es im Kommentar zum „Aufstieg zum Berg Karmel", „daß Christus der Weg ist und daß dieser ein sinnliches und geistiges Ersterben unserer Natur bedeutet, möchte ich verständlich machen, wie solches nach dem Beispiel Christi sich vollzieht; denn er ist unser Vorbild und Licht." [16]

Kreuzeswissenschaft

Die johanneische Mystik hat bei Edith Stein eine ihrer tiefsten und originellsten Interpretationen gefunden. Die Assistentin Edmund Husserls ist sich dessen bewußt, daß sie dabei nicht Forschung über die mystische Erfahrung des Johannes vom Kreuz, sondern Deutung betreibt. Mit dieser Absicht wandte sie sich zunächst der Gedankenwelt des antiken christlichen Theologen Dionysios Areopagita zu. Dionysios' „theologia negativa", die christliches Glaubensgut mit neuplatonischem Denken verbindet, war ein geeigneter Zugang zum Verständnis der johanneischen Mystik. Mit dieser geistesgeschichtlichen Voraussetzung und nicht zuletzt mit ihrer Schulung aus der Phänomenologie Husserls hat Edith Stein in der wegen ihrer Verhaftung unvollendet gebliebenen Schrift „Kreuzeswissenschaft" ihre Interpretation über Johannes vom Kreuz niedergeschrieben. Sie ist geprägt vom Gedanken der dunklen Nacht als Ausdruck für die Gottesferne und vom Zeichen des Kreuzes als Ausdruck für die Jesusnachfolge. Eine wissenschaftlich verantwortbare Untersuchung über diese Abhandlung wie über das gesamte Werk Edith Steins steht leider immer noch aus. Daher bleibt ihr Stellenwert innerhalb der Johannes-vom-Kreuz-Forschung weiterhin offen.

Eines zeigt und bezeugt die „Kreuzeswissenschaft" jedoch deutlich: Das in der johanneischen dunklen Nacht Erlebte ist für den Ernstfall der Mystik geschrieben; es trifft aber nicht weniger das Leben vieler Menschen. Es gibt im menschlichen Dasein nicht selten so etwas wie eine Nacht, in der selbst das „Licht des Glaubens" aufgehen will. Dunkle Nacht im Sinn des Johannes vom Kreuz und der Schwester Benedicta a Cruce (Edith Stein) hängt mit der Qual der Geburt eines neuen Lebensentwurfs wesentlich zusammen. Zumindest ist das ein Grundzeugnis ihres Lebens.

ANMERKUNGEN

[1] Die Texte des Johannes vom Kreuz werden, wenn keine andere Angabe gemacht wird, zit. n.: Sämtl. Werke, 5 Bde. (München 1957).
[2] D. Alonso, Poesia española (Madrid 1971). [3] Bd. 3, I.
[4] Zit. n.: Spanische Lyrik von der Renaissance bis zum späten 19. Jh., hrsg. v. H. Felten, A. Valcárdel (Stuttgart 1990) 105.
[5] M. Eicheldinger, Friedrich Spee – Seelsorger und poeta doctus (Tübingen 1991) 288.
[6] Exerzitienbuch Nr. 237.
[7] Das Buch vom Hofmann (München 1986) 405.
[8] G. Gerleman, Ruth. Das Hohelied (Neukirchen-Vluyn 1965) 53.
[9] L. López-Baralt, San Juan de la Cruz y el Islam (Mexiko-Stadt 1985).
[10] R. García-Mateo, Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik, in dieser Zschr. 209 (1991) 345–356.
[11] Zit. b. I. Behn, Spanische Mystik (Düsseldorf 1957) 555.
[12] Ebd. 630.
[13] Die Alchimie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, hrsg. v. Chr. Meinel (Wiesbaden 1986) 61 ff.
[14] Bd. 3, 39 ff. [15] Ebd. 40. [16] Zit. b. I. Behn, a. a. O. 564.

Thomas Eggensperger OP

Ursprünge lateinamerikanischer Literatur

Sor Juana Inés de la Cruz und Octavio Paz

Bei jeder Beschäftigung mit dem Quinto Centenario werden zwei historische Ebenen zum Thema der Reflexion. Dies ist zum einen die Entdeckerzeit selbst. Wir setzen uns mit der spanisch-europäischen Eroberung der Neuen Welt auseinander, fragen nach der Bedeutung eines Christoph Kolumbus oder Hernán Cortés auf der einen Seite und bewundern Männer wie Antonio Montesino und Bartolomé de las Casas auf der anderen Seite. Ein beliebtes Thema ist die nähere und weitere Beurteilung dieses Phänomens, das in einem Textband „Der Griff nach der Neuen Welt“ [1] genannt wird. War der erste Schritt des Kolumbus am 12. Oktober 1492 „der große Karfreitag des Leidens und des Blutes, der bis zum heutigen Tag andauert, ohne daß ihm ein Auferstehungssonntag folgte“ [2], oder ging es vielmehr um die „Entdeckung der Menschenrechte“ [3] als die Erfolgsmeldung des ausgehenden 15. Jahrhunderts schlechthin?

Die zweite Reflexionsebene setzt dann nicht in der Historie, sondern in der Gegenwart an: Was ist los in Lateinamerika? Immer noch oder schon wieder werden die Menschenrechte mißachtet – es wird gefoltert und ausgebeutet. Auf der anderen Seite sucht Lateinamerika nach einem Selbstbewußtsein – keineswegs umsonst, denn selbstverständlich hat dieser Kontinent seine Identität und kann seinen individuellen Ort im Rahmen der Geschichte, der Gegenwart und der Zukunft finden.

Beide Ebenen – die der Geschichte und jene der Gegenwart – haben eine Gemeinsamkeit. Letzten Endes setzen sie sich mit dem Verhältnis zwischen Europa und Lateinamerika auseinander. Europa (in diesem Jahrhundert Europa und die USA) repräsentiert das Starke, Mächtige mit deutlicher Tendenz zur Dominanz, Lateinamerika muß sich mit dem Standort des Untergebenen begnügen.

Im folgenden soll versucht werden, die ambivalente Beziehung zwischen Alter Welt und Neuer Welt im Blick auf den Beginn und die Entfaltung genuin lateinamerikanischer Literatur darzustellen, und zwar anhand biographischer Skizzen über die mexikanische Ordensfrau Juana Inés de la Cruz. Für das breitere Publikum wurde Sor Juana Inés de la Cruz neuerdings durch die Übersetzung des maßgeblichen biographischen Berichts bekannt, den der weltberühmte mexikanische Schriftsteller Octavio Paz verfaßte[4]. Es wird unter anderem zu fragen sein, warum gerade Octavio Paz auf diese Ordensfrau aus der Barockzeit verwiesen

hat. Fast zeitgleich mit der Biographie erschien die Übersetzung einer ihrer wichtigen Texte[5].

Spanien und Lateinamerika im 16. und 17. Jahrhundert

Juana wurde am 12. November 1648 in der Nähe von Mexiko-Stadt geboren. In dieser Zeit waren die Spanier schon gut hundert Jahre in Mittelamerika. Obwohl Christoph Kolumbus 1492 die dem amerikanischen Kontinent vorgelagerten Inseln betreten hatte, erreichte der spanische Conquistador Hernán Cortés die mexikanische (d. h. aztekische) Hauptstadt Tenochtitlán erst 1519. Kurz darauf (1522) wurde Cortés zum Gouverneur ernannt. Damit unterstand Mexiko spanischer Herrschaft. In den Jahren 1535 und später 1543 wurde die junge spanische Kolonie in Amerika rechtlich in zwei Vizekönigreiche aufgeteilt[6]. Man war sich bewußt, daß der spanische König von Europa aus nicht umfassend präsent sein konnte. In Spanien kümmerte sich der Indienrat („Consejo de Indias") und die „Casa de Contratación" um die Belange in Amerika. In der Neuen Welt fungierte der Vizekönig von Neuspanien, später auch noch jener von Peru, als verlängerter Arm der spanischen Krone. Die Vizekönige hatten ihren Sitz in Mexiko-Stadt bzw. in Lima und wurden nur für eine bestimmte Zeit eingesetzt. Daneben entstand ein kompliziertes und gleichzeitig faszinierendes System von Politikern, Militärs und Beamten, das im wesentlichen bis ins 17. Jahrhundert gleich blieb und damit auch in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit ist.

Das 16. und 17. Jahrhundert ist in Europa die Zeit des Barock. Für Spanien nennt man diese Epoche „Siglo de Oro", das „Goldene Zeitalter". Dieser Begriff bezeichnet nicht nur den beginnenden Reichtum der spanischen Halbinsel, der sich aus den Eroberungszügen in der Neuen Welt ergab, sondern es war auch ein wirklich „Goldenes Zeitalter" der Kunst und Literatur. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts (1605/1615) erschien der Klassiker „Don Quijote". Mit dem Abenteuer des Don Quijote und seines Pagen Sancho Pansa bearbeitete Miguel de Cervantes den traditionellen Rittermythos, der in Spanien gepflegt wurde, und stellte ihn in parodistischer Manier auf den Kopf. Es gab aber auch andere Themen; in den Schäferromanen beispielsweise wurde das ruhige und züchtige Landleben idealisiert. Ein wichtiges Thema blieb aber auch die Religion. Dabei ist in besonderer Weise an die spanische Mystik zu denken, deren bedeutendste Vertreter Juan de la Cruz und Teresa de Avila sind.

Im 17. Jahrhundert schließlich stellen vor allem Autoren wie Lope de Vega oder Góngora, Calderón de la Barca oder Baltasar Gracián jene Literatur dar, die so typisch werden sollte für die Iberische Halbinsel. Das Theater Lope de Vegas wurde als „der theatralisierte Alltag der spanischen Gesellschaft" bezeichnet. Denn genauso wirken die Texte – sie sind ausladend dramatisch, beschäftigen

sich mit Liebe und Religion. Deutlich wird die Idealisierung und Verklärung der Welt und des konkreten Alltags („Ontologisierung des Imaginären – Entwirklichung des Alltags“[7]).

Es ist wohl einsichtig, daß das spanische Siglo de Oro sowohl in politischer als auch in kultureller Hinsicht auf Neuspanien zu übertragen ist. Die Kolonie wurde von zwei Institutionen beherrscht: zum einen durch den jeweiligen Vizekönig und dessen Verwaltung, zum anderen durch die katholische Kirche. Es ist klar, daß protestantische Tendenzen keine Rolle spielen konnten. Dafür hatte das spanische Mutterland gesorgt. Reformatorisches oder humanistisches Gedankengut aus Europa hatte von jeher Importverbot; offiziell kannte man diese Schriften nicht. Im Geheimen und Privaten sah dies selbstverständlich ein wenig anders aus.

Ein Blick auf die Träger der Machtpositionen zeigt, daß die soziale und politische Stellung immer mehr abnahm, je mehr man mit Mexiko zu tun hatte. Konkreter formuliert: Die eigentlichen Ureinwohner – die Indios – waren von wichtigen Positionen ausgeschlossen. Die Mestizen gehörten weder ganz zu den Weißen noch zu den Indianern und müssen (zumindest im 17. Jahrhundert) als soziale Randexistenzen bezeichnet werden. Die Kreolen hatten zwar spanische Vorfahren, aber sie waren in Lateinamerika geboren worden. Obwohl sie die gesellschaftlich wichtigste Schicht darstellten, mußten sie dennoch hinter den Spaniern zurücktreten, die aus dem Mutterland kamen, um politische oder militärische Aufgaben wahrzunehmen.

Die frühen Jahre Juanas

In diese Zeit hinein wurde Juana geboren[8]. Die Geburt hatte bereits etwas Anrüchiges. In der Taufurkunde steht nämlich, sie wäre eine „Tochter der Kirche“. Dies bedeutet, daß sie unehelich war. Sie trug zunächst den Namen ihrer Mutter und hieß Juana Inés Ramírez. Vom Vater weiß man sehr wenig, zumindest ist bekannt, daß er Pedro Manuel de Asbaje hieß. Juana selbst hatte noch fünf Geschwister, wohl ebenfalls alle unehelich. Überhaupt scheint die Familie Ramírez einen recht lockeren Lebenswandel gepflegt zu haben. Jedenfalls wimmelte es von Seitensprüngen, Liebhabern und unehelichen Kindern. Interessanterweise hatte dies im grundsätzlich sittenstrengen Spanien bzw. Neuspanien wenig Konsequenzen. Ohnehin war dies ein typisches Phänomen des Barock: Die Kirche war empfindlich, wenn die Lehre angegriffen wurde oder man sie für angegriffen hielt. Großzügiger erwies sie sich in Fragen der praktischen Sexualmoral.

Davon abgesehen war die Familie Ramírez kreolischer Abstammung und dürfte recht wohlhabend gewesen sein. Wenn wir den Erinnerungen Juanas Glauben schenken dürfen, war sie bereits in ihrer Kindheit äußerst wißbegierig. Sie las viel

in der Bibliothek des Großvaters und lernte Latein. Sie versuchte sogar, ihre Mutter dazu zu überreden, an der Universität studieren zu dürfen. Das war damals aber absolut unmöglich und stand außerhalb jeglicher Debatte. Nicht ganz unbescheiden schreibt Juana:

„Als ich dann nach Mexiko kam, staunte man weniger über meinen Verstand als vielmehr über mein Gedächtnis und die Kenntnisse, die ich in meinem Alter besaß, in dem ich doch kaum Zeit gehabt zu haben schien, sprechen zu lernen" (Antwort 29).

Juana Ramírez spielt damit gleichzeitig auf ihren Umzug nach Mexiko-Stadt an. Im Alter von acht Jahren verließ sie das Elternhaus und lebte von da an eine Zeitlang im Haus ihrer Tante und ihres Onkels in der Hauptstadt des Vizekönigreichs Neuspanien. Eine entscheidende Wende ergab sich im Jahr 1664. Damals übernahm der Marqués de Mancera das Amt des Vizekönigs. Er kam zusammen mit seiner Frau Leonor Carreto direkt aus Spanien und nahm in Mexiko-Stadt seine Amtsgeschäfte auf. Kurz darauf – Juana war knapp 17 Jahre alt – wird der vizekönigliche Hof auf das Mädchen aufmerksam. Sicherlich war man von Juanas Bildung beeindruckt, aber ihren Biographen zufolge (z. B. Diego Calleja) soll sie außerdem sehr gut ausgesehen haben. Was immer auch ausschlaggebend war, Juana wird in den Palast als Hofdame aufgenommen. Das Verhältnis des vizeköniglichen Ehepaars zu Juana soll sehr gut, geradezu freundschaftlich gewesen sein. Für Juana jedoch bedeutete diese Position sehr viel – nicht nur, daß sie von nun an am Hof lebte; für das uneheliche Kind war es zusätzlich ein unerwarteter gesellschaftlicher Aufstieg.

Eintritt ins Kloster

Im Jahre 1667 trat Juana in den strengen Orden der Karmelitinnen ein. Auf den ersten Blick scheint die Entscheidung, ins Kloster zu gehen, überraschend. Wenn sie in jungen Jahren bereits Hofdame in Mexiko-Stadt war, dann verwundert es, daß die Karriere durch einen Ordenseintritt jäh unterbrochen werden sollte. In dem Kloster der Karmelitinnen hielt sie es jedoch gerade einige Monate aus. Kurz darauf verließ sie es wieder. Sicherlich darf nicht leichtfertig darüber spekuliert werden, warum sie dem Kloster den Rücken kehrte. Wenn beispielsweise behauptet wird, daß sie „aufgrund ihrer körperlichen Zartheit" unfähig gewesen wäre, „die strengen Ordensregeln zu ertragen" [9], so dürfen wir die Angelegenheit durchaus unromantischer sehen: Die junge Juana hatte überhaupt keine Lust, die strengen frommen Übungen der beschaulichen Schwestern mitzumachen. Diese Vermutung bestätigt sich auch nach ihrer neuerlichen Entscheidung: Zwei Jahre später, am 24. Februar 1669, trat sie in das Kloster San Jerónimo ein, das von den Hieronymitinnen betreut wurde. Von nun an trug sie den Namen Sor Juana Inés de la Cruz. Über ihre Motivation schreibt sie später:

„Ich trat ins Kloster ein, obwohl ich wußte, daß dieser Stand Dinge – ich spreche von nebensächlichen, nicht von grundsätzlichen – mit sich brachte, die meinem Charakter widersprechen mußten. Aber da ich eine tiefe Abneigung gegen den Ehestand hatte, schien jener diesem gegenüber weniger große Nachteile mit sich zu bringen. Er war die angemessenere Wahl, um mein Seelenheil, das zu erlangen ich erstrebte, mit größerer Sicherheit zu gewinnen. Dieser letzten und wichtigsten Überlegung wichen und unterwarfen sich alle lästigen Launen meines Charakters: der Wunsch, allein zu leben, keine Verpflichtung zu haben, die die Freiheit meiner Studien beeinträchtigte, nicht den Lärm der Mitschwestern zu hören, der die friedliche Stille meiner Bücher störte" (Antwort 30).

Diese Aufzeichnungen machen deutlich, daß es nicht gerade die Frömmigkeit war, die diese Frau dazu bewegt hatte, den Schleier zu nehmen. Die Gründe, die sie selbst nennt, haben mit der klassischen „Berufung" recht wenig zu tun. Begriffe wie „Nachfolge Jesu Christi" oder „Buße" kommen im Text nicht vor. Vielmehr – so ist der Abschnitt zu verstehen – ist es nicht ganz unpraktisch, das Klosterleben zu genießen. Man hat Zeit, man kann viel studieren, ein wenig störend sind eigentlich nur die Gebetsverpflichtungen. Octavio Paz (175) bemerkt dazu sehr treffend: „Diese Überlegungen waren . . . eindeutig weltlicher Art, von Besorgnissen sowohl materieller wie gesellschaftlicher und moralischer Art getragen. Das Wort, das diese Besorgnisse ausdrückt, ist nicht *Heiligkeit,* sondern *Schicklichkeit.*" Damit zeigt Paz auch Hintergründe auf. Juana mußte wissen, daß eine traditionelle Ehe für sie, auch wenn sie gewollt hätte, nicht möglich gewesen wäre. Sie war ein uneheliches Kind und war dadurch zweifellos gesellschaftlich gebrandmarkt. Am Hof konnte sie ohnehin nur bis zu dem Zeitpunkt bleiben, solange ihr Gönner de Mancera Vizekönig war.

Einzelne Forscher haben versucht, die Hintergründe psychologisch oder psychoanalytisch zu beurteilen[10]. Dieser Aspekt soll an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden. Vielmehr soll neben den sozialen Zwängen eines Klostereintritts auch die intellektuelle Komponente nicht unberücksichtigt bleiben. Es ist einsichtig, daß es für eine gebildete Frau der Barockzeit kaum Möglichkeiten gab, sich frei zu entfalten. Das Leben am Hof hatte zwar seine kulturellen Seiten, die auch den Frauen offenstanden, aber letztlich war Juana dort eher mit Palastintrigen oder politischen Ränkespielen konfrontiert als mit Geist und Verstand. So gesehen war das Kloster für Frauen wie Sor Juana ein gewisses Refugium. Man kann zwar nicht sagen, daß die Frauenklöster generell Orte hoher wissenschaftlicher Qualität waren, aber immerhin gab es gute Ansätze. Octavio Paz betont, daß es in México auf Grund der Ordensfrauen überhaupt wenigstens eine weibliche Kultur gab, wenn sie de facto auch nur durchschnittliches Niveau erreichte (Paz 183).

Das Klosterleben, wie es Sor Juana von nun an praktizierte, darf getrost als recht gemächlich bezeichnet werden. Die Zimmer hatten mit Klosterzellen nicht viel zu tun, vielmehr waren es im Kloster San Jerónimo zweistöckige Appartements mit mehreren Räumlichkeiten, darunter eine kleine Küche. Die Ordensfrauen hatten in der Regel mehrere Dienstmägde an der Hand. Das Kloster San

Jerónimo hatte regen Besucherverkehr. Die Nonnen durften das Kloster normalerweise nicht verlassen, aber Besuche waren erlaubt. So ist bekannt, daß das vizekönigliche Ehepaar und viele weitere Prominente häufig zu Gast waren.

Im großen und ganzen kann gesagt werden, daß Sor Juana eigentlich eine sehr bequeme Wahl getroffen hatte, die durchaus im Bereich ihrer Interessen und ihrer Neigungen angelegt war.

Die Dichterin

Soweit überliefert, hatte Sor Juana Inés de la Cruz verschiedene Ämter im Kloster inne. So war sie eine Zeitlang Archivarin und Schatzmeisterin. Ihre eigentliche Qualität hatte sie aber zweifellos als Schriftstellerin und Dichterin. Es sind unzählige Sonette und Romanzen erhalten, die Sor Juana im Lauf ihres Lebens verfaßt hat. Sehr oft sind es Liebesgedichte, häufig geistliche Lieder, außerdem existieren mehrere Theaterstücke und einige Prosatexte. Die Gedichte und Romanzen sind oft an bestimmte Persönlichkeiten und Freunde adressiert oder ihnen gewidmet. 1677 erschien ihr erster Sammelband, die „Villancicos a San Pedro".

Das zweite größere Opus Sor Juanas erschien einige Zeit später und stand in engem Zusammenhang mit der Ernennung eines neuen Vizekönigs. Im Jahr 1680 trat der Marqués de la Laguna das neue Amt an. Sein Name war Tomás Antonio de la Cerda y Aragón. Seine Gattin war María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga. Politisch waren sie für Neuspanien nicht sonderlich wichtig, aber sehr wohl spielten sie eine Rolle in der Lebensgeschichte Sor Juanas. Damals war es üblich, zu besonderen Anlässen sogenannte Triumphbögen zu errichten. In der Regel waren sie aus einfachem Material und nur für eine bestimmte Zeit aufgestellt[11]. Sie erinnern ein wenig an den Triumphbogen des siegreichen Feldherrn im alten Rom. Diese Triumphbögen, die in Neuspanien eine lange Tradition hatten, waren häufig mit antiken Zeichen verziert. So rekurrierte man gerne auf griechische, römische oder ägyptische Symbole. Es finden sich allerdings auch Elemente aus der indianischen Kultur. Sehr häufig sind stilisierte Indios mit Pfeil und Bogen oder für Amerika typische Pflanzen und Tiere abgebildet. Solch einen Triumphbogen ließ man also für Tomás de la Cerda und seine Frau María Luisa errichten. Gleichzeitig beauftragte man Sor Juana, diesen Triumphbogen zu entwerfen. Sie plante eine Holz-Gips-Konstruktion mit den Meeresgottheiten Neptun und Amphitrite. Der Gott Neptun symbolisierte den neuen Vizekönig. Dies dürfte für ihn sehr schmeichelhaft gewesen sein, und letzten Endes war das auch die Absicht jenes Bogens. Sor Juana hat eine Schrift über jenen Triumphbogen verfaßt, genannt „Neptuno Alegórico". Über den ersten Teil des Textes urteilt Octavio Paz:

„Der *Allegorische Neptun* ist ein vollkommenes Beispiel für die bewundeswert scheußliche barokke Prosa, die . . . voller Echos, Labyrinthe, Embleme, Paradoxa, Scharfsinnigkeiten, Antithesen, von lateinischen Zitaten, griechischen und ägyptischen Namen glitzernd durch die Seiten daherschreitet in endlos gewundenen Sätzen, langsam, aber doch nicht erdrückt von der Last ihres Gepränges, mit einer gewissen elefantenhaften Majestät" (Paz 241).

Abgesehen von dieser Arbeit blieb Sor Juana weiterhin in engem Kontakt zu den Vizekönigen. Ihre Dichtung zeigt deutlich die enge Beziehung zur Vizekönigin María Luisa. Es war für das Kloster San Jerónimo sicherlich nützlich, einen solch wichtigen Verbündeten wie den königlichen Hof zu haben, aber zweifellos handelte es sich zusätzlich um eine persönlich gute Beziehung. Verse, die an die Vizekönigin gerichtet waren, bezeichnen häufig Dankbarkeit. Sor Juana wurde gefördert; im Blick auf ihre problematische Herkunft konnte ihr nichts Besseres passieren. Als sie von María Luisa ein Federdiadem geschenkt bekam, schrieb sie beispielsweise folgendes Gedicht (übers. n. Paz 283 f.):

Ich werde es tragen, Herrin,
damit mein Kopf, so bekränzt,
würdiger sei, deinen Sohlen
als Teppich dienen zu dürfen.

Zum Dank dafür drück ich dir
tausend Küsse auf die Füße,
ohne Anstößigkeit; denn wer
drückt und küßt, der sündigt nicht.

Neben solchen Versen der Dankbarkeit gibt es aber auch ganz andere Verse an die Vizekönigin. Eine erotische Konnotation findet sich auffallend häufig (ebd. 323):

Weder mein Frau- noch mein Fernsein
kann mich hindern, dich zu lieben;

denn du weißt: Die Seelen kennen
nicht Distanz und nicht Geschlecht.

Ähnlich gelagerte Gedichte gibt es eine ganze Reihe. Einige sind sehr diskret und bleiben an der Oberfläche. Andere wieder sind überraschend eindeutig. So schreibt Sor Juana während der Fastenzeit – Besuche im Kloster waren während dieser Woche verboten – folgende Romanze (ebd. 327):

. . . ich Ärmste,
die so lang dich nicht gesehen,
daß, deine Nähe entbehrend,
meine Sehnsucht sich verzehrt hat,
meine Willenskraft geknickt ist,
ausgehungert der Verstand,

träg, ohne Reiz, der Geschmackssinn,
ohne Gegenstand die Augen.
Wahrlich, mein herzlieber Schatz,
ohne dich – ich übertreibe
nicht – kommen mir meine eignen
Gedanken wie fremde vor.

Das sind keine metaphysischen oder spirituellen Ergüsse, sondern das sind die Leiden einer verliebten Frau. Und die Verliebtheit richtet sich nicht an einen Mann, sondern an die Vizekönigin María Luisa. Die Kommentatoren dieser Gedichte sind sehr zurückhaltend bei der Beurteilung solcher Verse. Ungern will man eingestehen, daß diese Zeilen auf eine lesbische Beziehung hindeuten könnten. Octavio Paz versucht diesbezüglich eine sehr differenzierte Analyse (289 ff.). Es darf nicht vergessen werden, daß es sich um Barocklyrik handelt. In dieser Zeit beschrieb man bestimmte Gefühle und Leidenschaften viel intensiver. Das gilt auch für freundschaftliche Beziehungen. Was in der Lyrik des 17. Jahrhunderts die Beschreibung einer Freundschaft ist, kann im 20. Jahrhundert durchaus

als sexuelle Beziehung deklariert werden. Vielleicht hat Juana ihre Beziehung zu María Luisa nur dichterisch dramatisiert, aber wer vermag schon in die innerste Seele von Menschen zu schauen!

Sor Juana Inés de la Cruz wurde mit der Zeit weithin berühmt. Man schätzte ihre Intelligenz, bewunderte ihre Poesie und ihre künstlerische Neigung. In ihrer Klosterzelle soll es eine Reihe von Musikinstrumenten gegeben haben. Juana Inés de la Cruz hatte sich ganz offensichtlich für Musik interessiert und beschäftigte sich unter anderem auch mit Musiktheorie. Sie wußte diese Neigung gut zu begründen. Den Hintergrund bildet ihre Liebe zu den Wissenschaften. So schreibt sie einmal:

„So fuhr ich fort und lenkte meine Schritte, wie ich schon sagte, immer mehr dem Gipfel der heiligen Theologie zu. Um dorthin zu gelangen, schien es mir notwendig, über die Stufen der weltlichen Wissenschaften und Künste hinaufzusteigen. Denn wie könnte jemand das Wesen der Königin aller Wissenschaften verstehen, wenn er noch nicht einmal das ihrer Dienerinnen kennt?" (Antwort 31)

Mit diesen Sätzen, die jedem Theologen schmeicheln dürften – das war auch die Absicht Juanas –, leitet sie zur Musik über. Für Juana ist die Harmonie und Schönheit in der Musik eine Voraussetzung des Verstehens von Bildern in der Bibel (Antwort 33). Sie verfaßte ein Buch über Harmonielehre, das aber heute nicht mehr erhalten ist.

Sor Juana war eine interessierte Frau. Sie scheute sich nicht, sich mit allen möglichen Themen zu beschäftigen. Aber es fällt auf, daß sie sich aus einem Bereich völlig heraushielt, nämlich aus der Theologie. Zunächst ist dies verwunderlich, denn es wäre naheliegend gewesen, daß eine geistvolle Ordensfrau sich mit religiösen Fragen beschäftigte. Allerdings gebot ihr möglicherweise ihre Intelligenz, sich nicht darauf einzulassen. Theologie im 17. Jahrhundert zu treiben, zumal auf dem Terrain Spaniens, war ein gewisses Risiko, und dies manifestierte sich in der allgegenwärtigen Inquisition. Sor Juana genoß den Schutz des Hofes, aber dennoch wurde sie auf Grund ihres ungewöhnlichen Auftretens von einigen Kirchenvertretern mißtrauisch beobachtet. Gebildete Nonnen mit politischem und gesellschaftlichem Einfluß waren damals selten und fielen auf. Dennoch werden ihre Schriften in Druck gegeben. In einer Auflage (1690) wird sie als „zehnte Muse" bezeichnet (Paz, 404). Seitdem nennt man sie immer wieder die „zehnte Muse Mexikos".

Krise

Das Jahr 1690 bedeutet für Sor Juana eine Wende. Sie ist 42 Jahre alt und steht am Höhepunkt ihres Schaffens. Kurz davor (vermutlich zwischen 1685 und 1690) verfaßte sie den „Primer Sueño", ein langes Gedicht, das eher den Charakter einer philosophischen Studie trägt. Der Umbruch wurde aber nicht durch den Primer Sueño eingeleitet, sondern durch einen recht eigenartigen Briefwech-

sel, auf den im folgenden einzugehen ist, wenn auch nur in groben Zügen. Jene Korrespondenz ist der Grund, warum Octavio Paz seine Biographie „Sor Juana Inés de la Cruz y las trampas de la fé" nennt. Die Übersetzung des Untertitels wird mit „Die Fallstricke des Glaubens" wiedergegeben. Denn zu diesem Zeitpunkt drohte Juana Gefahr (Paz 569ff.).

Der Anlaß war eine Predigt, die Jahrzehnte zuvor gehalten worden war. Der Urheber war der portugiesische Jesuit Antonio de Vieyra, der versuchte, eine recht eigenwillige Interpretation des Liebesgebots Jesu Christi zu geben. Sor Juana wollte auf diese nicht unumstrittene Thesen näherhin eingehen und verfaßte die sogenannte „Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz". Der Brief ist gerichtet an eine Sor Filotea de la Cruz aus dem Kloster der Hl. Dreieinigkeit von Puebla. Sor Juana verfaßte eine geistreiche Kritik an den Behauptungen des portugiesischen Jesuiten. Die Argumentation soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden; es soll vielmehr auf ihre eigenen Schlußfolgerungen eingegangen werden. Sor Juana Inés de la Cruz schreibt nämlich:

„Danken wir ihm und rühmen wir diese Vollkommenheit der göttlichen Liebe, die eine Wohltat tut, wenn sie belohnt, die eine Wohltat tut, wenn sie bestraft, die die größte Wohltat tut, wenn sie Wohltaten zurückhält, und deren Liebesbeweis es ist, keinen Liebesbeweis zu geben." [12]

Aus diesem Ergebnis läßt sich folgern, daß Gott uns seine Liebe dadurch beweist, daß er uns in Freiheit entscheiden läßt und nicht in unser Handeln eingreift. Diese These muß im Kontext der damaligen Zeit und ihrer Theologie gesehen werden. Durchaus konnte es gefährlich sein, in dieser Weise zu argumentieren. „Freiheit" in der Dogmatik, und alles, was damit zu tun hatte, war grundsätzlich vor der Inquisition suspekt.

Diese „Carta Atenagórica" wurde gedruckt. Allerdings unter merkwürdigen Umständen. Dem Druck wurde nämlich ein Vorwort vorangestellt, das eine gewisse Sor Filotea de la Cruz verfaßt hatte. Diese Sor Filotea hat es aber niemals gegeben. Vielmehr handelte es sich um ein Pseudonym. Jeder wußte damals, wer damit gemeint war. Wenn Sor Juana ihr Schreiben an Sor Filotea aus Puebla adressiert, dann war das niemand anderes als der Bischof von Puebla. Dieser Mann – Don Manuel Fernández de Santa Cruz – war mit Sor Juana befreundet. Er war ihr zugeneigt und respektierte ihre theologische Schrift und ließ sie sogar auf seine Kosten drucken. Dennoch konnte und wollte er die unheimlichen Thesen Sor Juanas nicht stehen lassen und stellte dem Text ein Vorwort voran. Freilich setzt der Bischof nicht seinen Namen darunter, sondern unterschreibt wieder mit „Sor Filotea". Ein Blick in das Vorwort zeigt, daß es der Versuch einer vorsichtigen Ermahnung sein soll.

Das Vorwort beginnt sehr maßvoll und betont die Bewunderung ob dieses Briefes der Sor Juana. Sehr bald kommt Sor Filotea/Bischof Manuel Fernández aber zur Sache. Eigentlich habe er nichts dagegen, daß eine Frau wissenschaftlich arbeite. Dennoch meint er, Sor Juana ermahnen zu müssen:

„Ich mißbillige die allgemein verbreitete Ansicht derer, die die Beschäftigung der Frauen mit den Wissenschaften nicht gutheißen. Denn viele widmen sich den Studien und wurden dafür vom heiligen Hieronymus mit Lob bedacht ... Ich verlange nicht, daß Ihr Euer Wesen verleugnet und auf die Bücher verzichtet, aber daß Ihr Euch vervollkommnet und bisweilen das Buch Jesu Christi lest ... Euer Gnaden (Sor Juana) hat viel Zeit für das Studium der Philosophen und Dichter verwendet, nun müssen die Taten vollkommener und die Bücher frömmer werden" (Filotea 11 f.).

Damit hat der Bischof – in origineller Art und Weise zwar [13] – eine klare Mahnung erteilt, die durchaus auch als Warnung verstanden werden mußte.

Dieses Spiel geht weiter, und es kommt einige Monate später (1. März 1691) zu einer „Respuesta a Sor Filotea de la Cruz". Sor Juana versucht in dieser „Antwort" eine Rechtfertigung und Verteidigung ihres Wirkens. Es ist eindeutig, daß sie sehr vorsichtig argumentieren muß, um gewissen kirchlichen Institutionen nicht unangenehm aufzufallen. Sor Juana überschlägt sich fast an Bescheidenheit und Demut und nimmt alles zurück, was ihr irgendwie zum Schaden ausgelegt werden könnte. Sie betont ihre mangelnde Kompetenz in theologischen Sachfragen, sie nimmt sich die Ermahnung des Bischofs zu Herzen, etwas mehr in der Heiligen Schrift zu lesen. Eigentlich habe sie gar nicht so viel schreiben wollen, eher sei sie von anderen dazu gezwungen worden. Dennoch betont Sor Juana, daß sie von Kindheit an eine starke Neigung zum Studium und der Wissenschaft gehabt hätte, aber letzten Endes habe sie nur das Ziel gehabt, Fragen der Religion und Theologie dadurch besser zu verstehen. Sehr empfindlich reagiert sie in ihrer Antwort auf das traditionelle Frauenbild:

„Was ... könnte ich Euch nicht alles über die Geheimnisse erzählen, die ich beim Kochen der Natur entlockte? Da sieht man, daß ein Ei wie eine Masse zusammenhält, wenn es in Schmalz und Öl gebraten wird, in Sirup aber auseinanderläuft; der Zucker bleibt flüssig, wenn man ihm ein wenig Wasser hinzufügt, in dem eine Quitte oder eine andere saure Frucht gelegen hat. Eigelb und Eiweiß desselben Eis sind so gegensätzlich, daß sie sich einzeln mit Zucker vermischen, zusammen jedoch nicht. Ich will Euch nicht weiter mit diesen Albernheiten ermüden, ich habe sie nur erzählt, damit Ihr meine Veranlagung genau kennenlernt; ich vermute, daß ihr darüber lachen werdet. Aber ... was bleibt uns Frauen anderes als Küchenphilosophie?" (Antwort 50 f.)

Sor Juana weist ausführlich darauf hin, daß es in der Geschichte der Menschheit und in der Bibel immer wieder hochbegabte und einflußreiche Frauen gab. Sie hat den Mut, über die Folgen nachzudenken, sollte es den Frauen einmal gestattet sein, Gelehrte zu werden. So zeigt sie die Absurdität der Tatsache, daß man junge Mädchen lieber ungebildet läßt, als ihnen durch Männer den Unterricht erteilen zu lassen, von denen mögliche Gefahr droht. Viel sinnvoller wäre es doch, daß den Mädchen ältere und erfahrene Frauen für die Ausbildung zur Seite gestellt würden.

Die „Respuesta" wurde erst nach dem Tod Juanas in Druck gegeben. Dennoch lag die Schrift mindestens bei Bischof Manuel Fernández vor, möglicherweise auch noch bei weiteren Personen. Sor Juana mußte feststellen, daß es mittlerweile einige einflußreiche Gegner gab. In den kommenden Jahren wurde sie von unterschiedlichster Seite so unter Druck gesetzt, daß sie schließlich innerlich zu-

sammenbrach. Die bis dahin so energische und mutige Frau sah sich gezwungen, verschiedene Schriftstücke zu verfassen, in denen sie sich selbst anklagt. Sie kasteite sich, und zu guter Letzt übergab sie ihre liebsten Gegenstände – die Bücher und Musikinstrumente – einem ihrer bischöflichen Gegner, damit er sie zu wohltätigen Zwecken verkaufen sollte. Im Verlauf einer Epidemie im Kloster San Jerónimo starb Sor Juana Inés de la Cruz am 17. April 1695 im Alter von 47 Jahren.

Sor Juana und Octavio Paz: Literaten Mexikos

Die Kreolin Juana Inés de la Cruz war zweifellos ein Kind Mexikos. Sie hat Spanien in ihrem Leben nie besucht. Ihre Beziehung zu Europa – der Alten Welt – beschränkte sich auf persönliche Kontakte und auf die Rezeption europäischen Denkens. Wir dürfen davon ausgehen, daß sie die zeitgenössischen Schriften der Gelehrten Europas kannte. Trotzdem läßt sich bei aller Vorsicht vor unkritischer Vereinnahmung behaupten, daß ihre Dichtung den Beginn lateinamerikanischer Literatur zumindest einleitete. Sor Juana hat ihre Poesie in der Regel spanisch verfaßt. Dennoch sind einzelne Gedichte bekannt, die Juana im Náhuatl verfaßte (Paz 468). Sie wird diese Sprache der Azteken kaum beherrscht haben; deshalb dürfen die Náhuatl-Verse nicht überbewertet werden. Vielmehr versuchte Sor Juana damit eine Bereicherung der Dichtersprache durch die Aufnahme einer anderen Kultur.

Dennoch ist zu fragen, warum sich Octavio Paz mit dieser Ordensfrau beschäftigte. Der mehrfach preisgekrönte mexikanische Schriftsteller hat sich in seinen Schriften immer wieder mit der Geschichte seiner Heimat beschäftigt. Paz ließ sich von der Frage nach der Identität lateinamerikanischer Literatur leiten. Ein Klassiker in diesem Zusammenhang ist sein 1950 erschienenes Buch „El laberinto de la soledad" (dt.: „Das Labyrinth der Einsamkeit"), das die Suche nach dem genuin Mexikanischen beschreibt. Paz bleibt immer Realist. So sagte er in seiner Rede anläßlich der Verleihung des Nobelpreises für Literatur im Jahr 1990:

„Die spanische Exzentrizität wurde in Amerika reproduziert und vervielfacht, vor allem in Ländern wie Mexiko und Peru, wo es uralte, blühende Kulturen gegeben hat. In Mexiko eroberten die Spanier zusammen mit der Geographie auch die Geschichte. Die Geschichte ist immer noch lebendig: Sie ist eine Gegenwart und nicht nur Vergangenheit. Die Tempel des präkolumbianischen Mexiko liegen in Trümmern, aber der Geist, der diese Welt mit Leben erfüllte, ist nicht verflogen; er spricht zu uns in der hermetischen Sprache von Mythos und Legende, in bestimmten Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, in Volkskunst und Brauchtum." [14]

Ähnlich interpretiert Octavio Paz Leben und Werk Sor Juanas. Sicherlich war sie keine Revolutionärin; dazu hat sie sich mit den spanischen Herrschern in der Regel viel zu sehr arrangiert. Die Suche nach einem spezifisch mexikanisch-la-

teinamerikanischen Bewußtsein begann in Neuspanien erst Jahrzehnte später. Es gab in der Zeit Sor Juanas ohnehin nur wenig Anlaß zur Sozialkritik. Wenn die Kreolen auch regelmäßig gegenüber den Spaniern benachteiligt waren, lebten sie unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt das Leben von Begünstigten. Wohlgemerkt beziehen sich diese Äußerungen auf die Kreolen, nicht aber auf die aztekischen Nachfahren, die Indios. Nach ihrem Leid hat man im 17. Jahrhundert nicht gefragt. Die Indios werden sich erst in den revolutionären Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zur Wehr setzen.

Sor Juana Inés de la Cruz hatte keine gezielt politischen Optionen. Ihr Verdienst für Mexikos Geschichte ist die Dichtung – die Poesie einer selbstbewußten Frau des 17. Jahrhunderts. Wenn ein Zeitgenosse wie Octavio Paz mit seiner Literatur den mexikanischen Geist repräsentiert, so steht er in der Tradition Sor Juanas. Vielleicht ist diese einträchtige Linie letzten Endes das gemeinsame geistespolitische Profil, das es zu beobachten gilt.

ANMERKUNGEN

[1] Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte, hrsg. v. C. Strosetzki (Frankfurt 1991).

[2] L. Boff, V. Elizondo, Die Stimme der Opfer: Wer wird sie hören?, in: Concilium 26 (1990) 445.

[3] Conquista. Amerika oder die Entdeckung der Menschenrechte, hrsg. v. E. Straub (Köln 1991).

[4] O. Paz, Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fé (Barcelona 1982); dt.: Sor Juna Inés de la Cruz oder die Fallstricke des Glaubens (Frankfurt 1991), zit. Paz.

[5] Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philotea (Frankfurt 1991), zit. Antwort; dies., Obras completas, 4 Bde. (México 1951 ff.)

[6] H. Pietschmann, Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas (Münster 1980) 116 ff.

[7] H. U. Gumbrecht, Eine Geschichte der spanischen Literatur, Bd. 1 (Frankfurt 1990) 388, 426.

[8] Vgl. die Anm. 4 u. 5. zit. Werke; K. Vossler, Die „zehnte Muse von Mexico". Sor Juana Inés de la Cruz (München 1934).

[9] A. Moreno, Sor Juana Inés de la Cruz oder Die Geschichte eines unmöglichen Abenteuers, in: Antwort 91.

[10] Bes. L. Pfandl, Die zehnte Muse von Mexico. Juana Inés de la Cruz. Ihr Leben. Ihre Dichtung. Ihre Psyche (München 1946).

[11] Vgl. F. J. Pizarro Gómez, La iconografía del Nuevo Mundo y su repercusión en las artes españolas y portuguesas, in: Las relaciones artisticas entre la Península Ibérica y América (Valladolid 1990).

[12] Übers. n. A. Moreno, Essay, a. a. O. 107.

[13] Vgl. aber dazu die differenzierten Ausführungen von Paz 584 ff.

[14] O. Paz, Die Moderne war unsere Göttin und unser Dämon, in: FAZ 14. 12. 1990.

UMSCHAU

Auf der Römerstraße nach Europa

In unseren Tagen treten die europäischen Völker und Staaten insgesamt in eine neue Konstellation untereinander und zu den anderen Völkern der Erde. Das Zeitalter der souveränen Nationalstaaten scheint in unserem Erdteil seinen Höhepunkt überschritten zu haben, wenngleich vor allem im Osten auch noch mancher Nachholbedarf befriedigt werden möchte. Eine Besinnung auf das Gemeinsame, Übernationale und doch nicht schon gleich Weltumspannende wird in Europa nötig, wenn die neue Gemeinschaft mehr sein will als eine bloße Interessengemeinschaft, und das heißt auch, wenn sie überhaupt eine innere Konsistenz erreichen will. Denn ohne eine Verwurzelung des Europagedankens im Denken und Fühlen ihrer Völker wird das nicht möglich sein.

Was aber ist Europa? Gibt es so etwas wie eine europäische Identität? Wie aber soll die Frage nach der „Identität" von etwas oder von jemandem anders beantwortet werden, als durch eine Betrachtung seiner bisherigen Geschichte? Die Zukunft eines geschichtlichen Wesens beginnt nicht immer neu bei Null, sondern lebt im Guten und Schlimmen aus dem Boden des bisher Getanen und Erlittenen. Soll in Europa eine gemeinsame Zukunft entstehen, werden sich die europäischen Völker auf ihre gemeinsamen Wurzeln besinnen müssen, um aus dieser Gemeinsamkeit die Kraft zu finden, ihr je Eigenes samt ihrer Souveränität in ein neues Ganzes einzubringen. Wenn „Europa" – und nicht nur eine gleichnamige Wirtschaftsgemeinschaft am westlichen Rand des asiatischen Kontinents – eine Zukunft haben will, dann kann sich diese Zukunft nur in der schöpferischen Fortführung dessen ergeben, wodurch Europa konstituiert wurde.

Frankreich zeichnet sich, wie sonst wohl kein anderes europäisches Land, durch die Verbindung zweier Elemente aus: auf der einen Seite durch eine zentrale Rolle für die Geschichte der europäischen Kultur und Politik, auf der anderen Seite durch eine ungebrochen starke politisch-kulturelle Identität. Frankreich hat in ein vereinigtes Europa viel Europäisches einzubringen: es hat durch eine wirkliche Integration auch viel nationale Selbständigkeit zu verlieren – nur England ist hier noch mehr betroffen. So ist es vielleicht kein Zufall, daß in Frankreich die Diskussion um die magische Jahreszahl „1993" – Beginn des Binnenmarkts – intensiver zu sein scheint als anderswo. Aus Frankreich kommt nun auch ein Buch zum Thema mit dem Titel „Römerstraße Europa"[1], das sich mit der Frage nach der geistigen Eigenart Europas in so anregender Weise befaßt, daß es auch dem deutschen Publikum bekannt werden sollte. Der Verfasser, Rémi Brague, ist Franzose und Katholik, und steht, bei allem Bemühen um eine objektive Analyse, zu dem einen wie zum andern; er ist Professor für Philosophie an der Sorbonne, also einer der Pariser Universitäten; seine Spezialitäten sind einerseits die klassische griechische Philosophie (Platon, Aristoteles), andererseits die arabische Philosophie des Mittelalters. Er ist also Kenner von Kulturen, die sich von der Kultur Europas unterscheiden, von denen aus aber ein Licht auf das fällt, was Europa ausmacht. Und das ist seiner Meinung nach „das Römische".

Da Europa keine einheitliche Größe ist, sondern starke Spannungen aufweist zwischen dem byzantisch-neurömisch bestimmten Osten und dem römisch-lateinischen Westen, und hier wiederum zwischen dem eher katholischen Süden und dem eher protestantischen Norden, hat das Wort „römisch" eine Bedeutung, die nicht einheitlich, sondern analog ist. In jedem Fall aber bezeichnet es eine doppelte Absetzung: vom Nahen und Fernen Osten auf demselben eurasi-

schen Kontinent, und vom islamischen Süden und Südosten innerhalb derselben, hellenistisch bestimmten Mittelmeerkultur. Die islamischen Kulturen leben zu einem großen Teil aus denselben Quellen wie die europäischen: aus der jüdischen Religion und aus der griechisch-hellenistischen Wissenschaft. Aber sie beziehen sich auf diese Vergangenheit in charakteristisch anderer Weise als Europa das tat, wenn es Jerusalem und Athen als die Stätten anerkannte, in denen die Quellen entsprangen, aus denen es lebt. Diese Art und Weise der spezifisch europäischen Traditionsbildung – oder anders gesagt: der Geschichtlichkeit – ist es, die Brague interessiert. Sie nennt er „römisch".

Damit ist gerade nicht gesagt, daß die spezifisch römischen Erfindungen das Vorbild für Europa gewesen seien oder gar sein sollten. Rom hat, außer in den Künsten der Organisation und Herrschaft, also außer in Staatskunst, Militärwesen und Rechtswissenschaft, keinen bedeutenden eigenen Beitrag zur Kulturgeschichte geliefert. Sein wesentlicher Beitrag lag vielmehr anderswo: daß es eine höhere Kultur (nämlich die griechische) über sich anzuerkennen wußte und daß es die Aufgabe empfand, diese Kultur an die „Barbaren" weiterzugeben. Darin besteht für Brague das „römische Prinzp": „Anzuerkennen, daß man im Grund nichts selbst gefunden hat, daß man es aber vermochte, sich in einen Traditionsstrom, der von ‚weiter oben' kam, zu integrieren und ihn dann ununterbrochen weiterzuleiten" (93).

Wie sehr Europa in seinem Geschichtsverhältnis von diesem Prinzip der „Römerstraße" bestimmt ist, zeigt Brague, in Abgrenzung zum Islam, im Hinblick auf die zwei Quellen, die den beiden Schwesterkulturen gemeinsam sind: die biblische Religion und die hellenistische Wissenschaft.

Die für Europa konstitutive Religion, die lange Zeit die Einheit der europäischen Völker trug, ist das Christentum. Das Christentum weiß sich in einem doppelten, wesentlichen Bezug zum *Judentum*. Da ist einerseits das Jüdische als die Tradition jenes Volkes, dessen Überlieferungen den Inhalt der hebräischen Bibel ausmachen, da ist andererseits das rabbinisch geborene Judentum, das hinsichtlich der Deutung dieser Bibel mit dem Christentum einen Familienzwist hat. Die Juden in diesem letzteren Sinn haben Europa relativ wenig beeinflußt: Im Mittelalter hatten sie nur als Übermittler arabischer (und so indirekt griechischer) Quellen eine gewisse Rolle für die Wissenschaft; und der erhebliche Einfluß, den Juden vor allem in unserem Jahrhundert auf die Kulturen Europas ausgeübt haben, wurde in den meisten Fällen von Juden ausgeübt, die im Grund den Glauben ihrer Väter nicht mehr teilten. Hingegen hat die hebräische Bibel einen gewaltigen Einfluß auf die Bildung Europas gehabt, weil sie durch die Kirche als Dokumente göttlicher Offenbarung anerkannt wurde. So sind im mittelalterlichen Christentum alttestamentliche Elemente weitergeführt bzw. wieder aufgegriffen worden, die für das Judentum mit der Zerstörung Jerusalems und dem Scheitern des letzten Aufstands gegen die Römer weggefallen sind: das „Opfer" (in der hl. Messe) und der „Gesalbte des Herrn" (im christlich-sakralen Königtum).

Während also das Christentum die zeitliche und (bleibend!) logische Priorität des Judentums und dessen heiliger Schrift für sein eigenes Dasein anerkennt, liegen die Verhältnisse im Islam anders. Auch der Islam rezipiert das Judentum (samt einigen christlichen Elementen). Aber er anerkennt damit keine Abhängigkeit. Vielmehr wird dort angenommen, daß der Text der unter Juden und Christen zirkulierenden Bibeln in ganz wesentlichen Stücken verderbt sei; erst im (zeitlich zwar später gekommenen) Koran sei die ursprüngliche und älteste Offenbarung wieder in aller Reinheit zu finden. Entsprechend löst der Islam, wenn er große Figuren aus dem Alten und Neuen Testament kennt und verehrt, diese doch völlig souverän aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie in der Bibel ihren Ort und damit ihre Bedeutung haben.

Im Bezug auf die *hellenischen* Quellen konzentriert Brague seine Beobachtungen auf das Feld, das ihm am besten bekannt ist: Philosophie, Wissenschaft und Literatur. Die Araber (besonders in Bagdad, im Jahrhundert etwa zwischen 830 u. 950) organisierten eine systematische Übersetzungstätigkeit: aus dem Griechischen, dem Syrischen, dem Mittelpersischen, wobei die Texte der beiden letzteren Gruppen

ihrerseits oft schon Übersetzungen aus dem Griechischen oder aus indischen Sprachen waren. In Bagdad bediente man sich dabei meist der Sprachenkenntnis syrischer Christen. Übersetzt wurden vor allem naturwissenschaftliche, dann auch philosophische Texte, kaum aber historische oder literarische Werke. Ohne diese arabischen Übersetzungen hätte das beginnende europäische Hochmittelalter nahezu keinen Zugang zu den Erkenntnissen der mehr als tausendjährigen griechischen Wissenschaftsgeschichte gehabt.

Die Lateiner hingegen übersetzten wenig. Die Römer schufen statt dessen vor allem adaptierte Nachahmungen griechischer Vorbilder: So wird Lukrez zum lateinischen Epikur, Cicero paraphrasiert die mittlere Akademie, Horaz dichtet nach dem Vorbild von Alkaios usw. Eine bewußte Übersetzungstätigkeit setzt erst am Ende der Antike ein, mit Boethius und Marius Victorinus; um der Zerstörungsgefahr durch die Barbareneinfälle entgegenzuwirken, intensiviert man damals auch die Vervielfältigung der Codices durch häufiges Abschreiben. Auch das lateinische Mittelalter leistet lange Zeit keine Übersetzungen aus dem Griechischen, zunächst aus mangelnder Fremdsprachenkenntnis, dann (im Übersetzerzentrum Toledo) aus dem Arabischen und erst viel später, ab dem 13. Jahrhundert, direkt aus dem Griechischen.

Wichtig ist bei alledem die verschiedene Weise, wie man sich im Islam und in Europa das Übernommene zu eigen macht. Im Sinn einer allgemeinen Charakteristik kann man sagen: Die Moslems achten nur auf den Inhalt; die (alten und neuen) Römer achten auch auf die literarische Form dessen, was sie rezipieren, so daß die sprachliche Kontinuität mit der Antike zu einem Grundzug der europäischen Rezeption griechischer Texte wird. Die Araber hingegen haben, nach der Übersetzung in ihre eigenen Sprache, an den griechischen Originalen kein Interesse mehr. Dafür gibt es mehrere Gründe: Erstens hatten sie selbst schon eine Poesie von hohen Graden und mußten ihre Sprache nicht erst an griechischer Dichtung kultivieren. Zweitens ist der Koran, die heilige Schrift der Moslems, ein literarisches Meisterwerk (im Unterschied zum Neuen Testament, das in der Sprache „ungebildeter Fischer" geschrieben ist). Drittens und vor allem: Da man glaubt, daß der Koran dem Muhammad wortwörtlich von Gott diktiert worden sei, und so das Arabische zur Sprache geworden ist, der Gott selbst sich bediente, um seinen Willen zu offenbaren, ist das Arabische die Sprache par excellence. Jedes anderssprachige Werk erleidet durch die Übersetzung ins Arabische keinen Verlust, sondern wird geadelt.

Die Sprachen Europas hingegen – das Lateinische und noch viel mehr die germanischen und slawischen Sprachen – mußten erst langsam durch die Orientierung am Griechischen zu ihrer vollen wissenschaftlichen und poetischen Ausdruckskraft heranwachsen. Im Unterschied zu den Verhältnissen im Islam galten in Europa weder das Griechische, die Sprache des Neuen Testaments, noch das Lateinische, die Lingua franca des Mittelalters und der Neuzeit, als heilige Sprachen. Zudem wurden auch die philosophischen Texte der Griechen nach dem Modell der Poesie gelesen, bei der Inhalt und Form kaum voneinander trennbar sind. Man hatte also ein deutliches Gefühl für den Verlust, den jede Übersetzung mit sich bringt, besonders da man seine eigene Sprache der kultivierteren Sprache der Hellenen unterlegen wußte. Man versuchte folglich, auch nach der Übersetzung, das Original zu bewahren und, so gut wie nur möglich, selbst heranzuziehen. (Etwas anders war die Lage im östlichen, byzantinischen Teil Europas: denn dort lebte man im Bewußtsein einer ununterbrochenen sprachlichen und kulturellen Kontinuität seit den Tagen Homers und Platons. Das Problem der Rezeption stellte sich in diesem Zusammenhang mit weit geringerer Schärfe.)

Aus den geschilderten Tatsachen der Übersetzungsgeschichte wird ein typisches Phänomen verständlich: daß der Lebensrhythmus der europäischen Kultur bestimmt ist durch eine Folge von Renaissancen der Antike. Eine Renaissance besteht darin, daß „man die bisherige Interpretation eines Corpus von Texten durch eine neue Lektüre desselben Corpus ersetzt" (107). Ein solcher Rückgang hinter das bisher gültige Modell der Transformation aber wäre nicht möglich, wenn man das Original nicht mehr zur Verfügung hätte oder wenn es geringer gewertet würde als die vorliegende Gestalt der Aneig-

nung. Aber eben mit dieser zuletzt genannten Bedingung ist für jedes stolze Volk – und welches wäre das nicht? – eine Zumutung verbunden. Denn im Unterschied zu einem „revival" oder einer „Reform", d.h. dem Rückstieg innerhalb der eigenen Tradition bis zu den exemplarischen Anfangsmodellen, die es überall, auch im Islam gibt, ist eine Renaissance der erneute Versuch einer Anknüpfung an eine als klassisch betrachtete Kultur, mit der uns keine unmittelbare Generationenkontinuität verbindet und die also niemals die Kultur unserer Väter und in diesem Sinne niemals *unsere* Kultur war. Wir Europäer sind also alle Epigonen. Wie konnte Europa dieses Bewußtsein ertragen?

Brague vermutet, daß das Bewußtsein bleibender kultureller Inferiorität nur durch zwei Motive erträglich war: Einerseits, weil die Europäer, die sich als griechisch gebildete Barbaren bekannten, mit um so mehr Stolz auf die anderen Barbaren herabschauen konnten. Andererseits und vor allem deswegen, weil Europa auf dem noch zentraleren Gebiet der Religion die Abhängigkeit vom Fremden schon akzeptiert hatte. Europa ist vielleicht der einzige Kulturraum, der sich für das Wesentliche seiner Kultur als von anderen abhängig bekennt, weil das Christentum, von dem es geprägt ist, weiß, daß es bleibend vom alttestamentlichen Israel abstammt. Bischof Irenäus von Lyon († 202), der dieses Bewußtsein der frühen Kirche gegen den Theologen Markion verteidigte, der das Alte Testament aus der Heiligen Schrift entfernen wollte, hätte deshalb, nach dem Urteil von Brague, verdient, als einer der Väter Europas zu gelten: eben weil er der Versuchung entgegentrat, daß sich das Christentum und damit Europa als seinen eigenen Ursprung betrachtet. Der Islam hingegen rezipierte von seinem Offenbarungsverständnis her das ihm Vorausgehende, sowohl das Biblische wie das Hellenische, so, daß er ihm seinen Eigenstand nahm: Die ihm fremde, vor ihm liegende Vergangenheit ist in seine Gegenwart aufgehoben; für ein Gefühl bleibender Abhängigkeit ist da kein Platz.

Der Westen Europas, den wir heute oft mit dem Europäischen überhaupt gleichsetzen, indem wir ihn als den „Westen" dem fernen und nahen „Osten" entgegensetzen, ist „römisch" nicht nur in seiner Vergangenheit als Teil des römischen Reichs, sondern auch – und vielleicht noch mehr – in seiner Zugehörigkeit zur oder Herkunft von der römisch-katholischen Kirche. Wie in jeder Religion, geht es im Christentum darum, daß das Göttliche und das Menschliche miteinander in Beziehung gesetzt werden. Das Besondere des Christentums liegt in der paradoxen Art und Weise, wie das geschieht. Der christliche Glaube sieht Gott am Kreuz, und verbindet so Göttliches und Menschliches, das man sonst als Ewiges und Sterbliches auseinanderhält. Andererseits trennt es Göttliches und Menschliches gerade da, wo alle anderen eine Einheit empfinden (z.B. im Bereich von Sexualität und politischer Macht, die überall als sakral gelten, von den Christen jedoch entsakralisiert werden). Trotz aller Schwankungen und Rückfälle gehört jene Trennung zwischen göttlicher Transzendenz und irdischer Immanenz zum Christentum. Daß sich ihre Repräsentation im Westen – im Unterschied zum byzantinisch-russischen Osten – auch institutionell als Zu- und Gegeneinander von Papst und Kaiser, als Trennung von Kirche und Staat ausprägte, hat „unser" Europa in besonderer Weise geprägt.

Das Entstehen einer rein profanen Sphäre, bis hin zu den Extremformen eines Säkularismus und Atheismus, ist allerdings keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Der Raum bloßer nichtsakraler Weltlichkeit ergab sich vielmehr durch einen gewissen Rückzug des Göttlichen, indem dieses sich in eine einzige und noch dazu paradoxe Gestalt, die Gestalt Jesu, konzentriert, wobei zu beachten ist, daß dieser Rückzug nicht dadurch zustande kommt, daß Gott sich verweigert, sondern dadurch, daß er sich ganz gibt. Wem die Autonomie des Weltlich-Profanen wichtig ist, der muß sich also fragen, ob diese ohne den Gegenhalt an jenem Glauben gegen den archaischen Resakralisierungsdruck durchgehalten werden kann. Die Christen aber dürfen nicht vergessen, daß die Schärfe ihres Glaubens an die Inkarnation daran hängt, daß es sich nicht um die Erscheinung eines vagen Numinosums in menschlicher Gestalt handelt, sondern um das menschliche Dasein eben jenes Gottes, den das Volk Israel in seiner Geschichte als absolut transzendent erfahren hatte. Autonome Profanität,

Gottheit und Menschheit in Jesus ungetrennt und unvermischt, bleibend sekundärer Charakter des Christentums: diese drei Grundzüge gehören zusammen. In ihrer ungeheuer schwer durchzuhaltenden dialektischen Spannung liegt ein Wesensfaktor der Dynamik Europas.

Zum Schluß seiner historisch orientierten Skizze europäischer Identität fragt sich Brague: Ist Europa heute noch – im umschriebenen Sinn – „römisch"? Was verhindert, daß Europa es selbst bleibt bzw. erneut wird? Es ist die Tendenz, nicht mehr von einem anderen lernen zu wollen, also nicht nur autonom, sondern zugleich autark und selbstgenügsam sein zu wollen. Brague sieht diese Tendenz am Werk sowohl im Verhältnis zu den „Klassikern" wie im Verhältnis zur Natur. Die intellektuellen Europäer von heute fühlen sich meist nicht mehr als bloße „Römer", als Lernende und Übermittler in bezug auf die altgriechische Kultur. Sie meinen, dem alten Modell gleichrangig geworden zu sein oder es überholt zu haben. Zugleich – ist es ein zufälliger Zusammenhang? – drängen sie den anderen Kulturen zwar ihren faktischen Way of life auf, trauen sich aber nicht mehr zu, ihnen etwas Wesentliches bringen zu können. Das Schlimme liegt für Brague aber nicht primär im Zerfall der humanistischen Studien, sondern im Verlust des Wertgefälles zwischen Vorbild und zu kultivierender Barbarei, wobei letztere auch und zuvor innerhalb unserer Grenzen liegt. „Europa wäre gefährdet, wenn es sich nicht mehr verwiesen wüßte auf etwas, das es als außer und über ihm anerkennt" (164).

Das in der späten Neuzeit veränderte Verhältnis zu den Klassikern hat eine Parallele im sich verändernden Verhältnis zur Natur. Das Christentum (wie schon das Judentum) hat die Natur entgöttlicht und so, in Zusammenarbeit mit griechischer Wissenschaft, dem Zugriff des Menschen preisgegeben. Auf diesem Boden hat sich der Irrglaube des Technizismus entwickeln können, der die Natur als bloßes Material zur Umgestaltung nach unseren Wünschen nimmt und nicht sehen will, daß sie auch schon etwas in sich Vollkommenes ist. Das richtige Verhältnis von Technik und Natur sollte sich aber an dem Verhältnis orientieren, das die Theologie zwischen Gnade und Natur statuiert: nicht zerstörend, sondern vervollkommnend. So müssen die Europäer auch dem Natürlichen gegenüber ihre verlorene „römische" Haltung neu lernen, um sich auch hier „als die Erben und Schuldner einer Weisheit und einer Offenbarung zu bekennen, die älter ist als wir" (167).

Brague ist sich durchaus bewußt, daß er in seiner Analyse von seiner eigenen Herkunft und seinen eigenen Loyalitäten nicht ganz absehen konnte. Seine Absicht ist es, eine freie Debatte um die geistige Zukunft Europas anzuregen, in die andere, aus anderen Hintergründen und Überzeugungen, ebenfalls einzutreten eingeladen sind. An Bragues historischen Interpretationen kann man natürlich überall ein Ja-Aber, überall Gegenbeispiele anbringen. Aber das ist das unausweichliche Schicksal einer jeden großflächig angelegten geistesgeschichtlichen Skizze. Insgesamt scheint sie doch so treffend zu ein, daß es sich lohnt, sie als Gesprächsgrundlage zu nehmen. Wichtiger scheinen zwei Anfragen eines mehr sachlichen Typs. Die erste betrifft die Einheit, die zweite das Verhältnis von Vergangenheit und Zukunft Europas.

Brague konzentriert seinen Blick im wesentlichen auf das karolingische Europa, dessen Nachfolgestaaten sich ja nicht zufällig 1957 in den Römischen Verträgen zur „Europäischen Gemeinschaft" zusammengeschlossen haben. Dabei geraten andere Sphären des Europäischen etwas in den Schatten: erstens innerhalb des (ehemals) lateinischen Europa, geographisch gesehen, die nordischen Staaten und die Britischen Inseln und, konfessionell gesehen, Luthertum und Calvinismus; zweitens der ganze byzantinisch geprägte Osten Europas; drittens das Europäische außerhalb Europas: in den beiden Amerika, in Australien usw. Kann aber das heutige Europa noch verstanden werden ohne das amerikanische Element, dem sich vielleicht viele Engländer oder Niederländer mehr verbunden werden wissen als dem Portugiesischen oder Polnischen? Katholiken und Protestanten haben in Europa inzwischen gelernt, miteinander auszukommen, und auch begonnen, voneinander zu lernen, und in viel bescheidenerem Ausmaß gilt das letztere auch vom Miteinander von Juden und Christen in Europa. Aber die gemeinsame Zukunft der – ob katholisch oder protestan-

tisch – lateinisch geprägten Christen des Westens mit den Orthodoxen auf dem Balkan und in Rußland hat noch kaum begonnen. Das inzwischen geflügelte Wort Gorbatschows vom „gemeinsamen europäischen Haus" kann, bei großem Optimismus, höchstens im Hinblick auf eine „gemeinsame Baustelle" gerechtfertigt werden. Wo sind die Anknüpfungspunkte für dieses notwendige Zusammenwachsen in der Vergangenheit Europas? Es gibt sicher nicht viele. Man muß wohl eher im Gegenteil sagen, daß es für eine Reihe europäischer Staaten eine große Wende bedeuten würde, wenn es zu einem gemeinsamen europäischen Haus käme: nicht nur für Staaten des Ostens, sondern auch für Spanien und Portugal, die sich den weit entfernten lateinamerikanischen Kulturen weit enger verbunden fühlen als dem relativ nahen Serbien.

Die zweite Frage, die man sich nach den Anregungen des vorgestellten Buchs stellen kann, ist fundamentaler. R. Brague analysiert die Konstituenten des Europäischen, wie es sich im Mittelalter herausgebildet hat. Diese Synthese dauert in manchen Elementen bis heute an, wird allerdings mehr und mehr geschwächt, durchkreuzt und überlagert durch andere Elemente, so daß man sich fragen kann, welche Zukunft sie haben kann. Schon in der Zeichnung, die er vom „klassischen" Europa gibt, trägt Brague dem Rechnung, indem er nicht nur beschreibt, sondern zum Teil auch idealisiert, wie man am Verhältnis zum Alten Testament sieht: Da sind nicht nur Beispiele einer Rezeption dieses Buchs, die er für die Zukunft Europas kaum empfehlen wird (wie etwa das sakrale Königtum), sondern auch einer Anerkennung der hebräischen Bibel durch die Kirche, die in der Kirche nicht immer gleich stark und mit Hochachtung vor den älteren jüdischen Brüdern gepaart war.

Aber auch wenn man unterscheidet, was vom „Alteuropäischen" definitiv der Vergangenheit angehören muß und was einen prägenden Zug unserer Zukunft ausmachen sollte, löst man das Hauptproblem noch nicht, das darin besteht, daß sich das neuzeitliche Europa schrittweise, aber immer mehr, von seinen Lehrmeistern emanzipierte. Können uns die alten Griechen noch Wesentliches sagen? Haben wir nicht inzwischen eine reiche Poesie, die sich in ihren Spitzenwerken durchaus mit denen der Hellenen messen kann? Gewiß sind die griechischen Denker für den philosophisch interessierten Leser noch immer Lehrmeister, hinter deren Qualität auch die größten Modernen zurückbleiben, wenngleich sie uns nur belehren können, wenn wir uns nicht einfach in ihre Schule begeben. Aber auf dem Feld der empirischen und auch formalen Wissenschaften haben wir seit Galilei und Einstein, seit Darwin, Leibniz und Frege die Griechen weit hinter uns gelassen, auch wenn ihre Leistungen in der Geschichte der Forschung nach wie vor höchster Bewunderung wert sind.

Und wie steht es mit der anderen Autorität, unter der Europa groß wurde: mit der Autorität der biblischen Religion oder gar der Kirche? Vielleicht ist der praktisch immer noch wirksame Fundus von Überzeugungen, der sich aus dieser Quelle speist, wirksamer, als es die veröffentlichte Meinung zur Zeit vermuten läßt. Aber ziemlich sicher ist die Kirche heute, gerade für Intellektuelle, nicht nur die Vermittlerin des göttlichen Geistes, sondern in mehreren Elementen, die als Relikte einer krampfhaft festgehaltenen früheren Epoche empfunden werden, ebenso auch eines der großen Hindernisse dafür, daß Europa seine Zukunft im Licht des Christentum sehen kann.

Sicher jedoch hat Brague recht, wenn er, mit dem Scharfblick des Historikers und Philosophen, von der Oberfläche einer Kultur, die von Programmworten wie „Aufklärung" und „Liberalität" lebt, durchstößt auf die im Untergrund verborgenen und verdrängten religiösen Fundamente, die die Realisierung von (einigermaßen) freien und gerechten, rationalen und menschlichen Gesellschaften in Europa ermöglicht haben und vielleicht dazu beitragen können, daß es zu einem geeinten Europa kommt, das, mutatis mutandis, den Maßstab der Geisteskultur Athens und der biblischen Sozialethos möglichst weit übertrifft. *Gerd Haeffner SJ*

[1] Rémi Brague, Europa, la voie romaine (Paris: Criterion 1992). Eine dt. Ausgabe ist für 1993 geplant (Frankfurt: Campus).

BESPRECHUNGEN

Kirche

Lustiger Jean-Marie: *Gotteswahl.* Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton. München: Piper 1992. 470 S. Lw. 58,-.

Die Vorgeschichte des Buchs beginnt bereits im Sommer 1984, als zwei Journalisten, die sich selbst vorstellen als „der Jude und der Katholik, der Skeptiker und der Agnostiker", Kardinal Jean-Marie Lustiger in Paris aufsuchten, um ihm ein Buch vorzuschlagen, wie sie es zuvor gemeinsam mit dem Politologen Raymond Aron veröffentlicht hatten. Wohl nicht jeder Kardinal wäre auf den Plan mit solchen Partnern eingegangen. Die Journalisten lasen zur Vorbereitung „mehrere Bücher über Philosophie, Theologie, Kirchen- und Religionsgeschichte". Sie betonen zwar, daß sie allein die Fragen ausgewählt haben; doch es sind offenkundig sehr höfliche Leute, die nur manchmal nachfaßten, wenn der Kardinal sehr elegant ausgewichen war. Es wurde vereinbart, daß er einige Antworten „schriftlich überarbeitet", was er offenkundig ausführlicher praktizierte, als es für die Lesbarkeit des Buchs gut ist. Das Klima eines Gesprächs entsteht in ihm nicht.

Das Buch sollte weder eine Autobiographie werden noch ein theologischer Traktat, sondern eine Kombination aus beidem. Dies ist am besten im ersten Teil (19–178) gelungen, der die Jugend des als Sohn eines bereits 1918 in Frankreich eingewanderten jüdischen Polen, 1926 in Paris geborenen Aron Lustiger darstellt. Dies ist wohl der auch theologisch interessanteste Teil, weil der am 25. August 1940 als „Jean-Marie" in Orléans Getaufte (er behielt bürgerlich auch seinen jüdischen Vornamen bei) hier im Rückblick eindrucksvoll bekundet, daß es sich im Grund gar nicht um eine „Konversion" handelte: „Ich erkannte in Christus den Messias Israels" (53). Nach Studien an der Sorbonne und am Institut Catholique war der Priester von 1954 bis 1969 als Studentenpfarrer an der Sorbonne tätig und hatte das Umfeld radikal zu wechseln, als er für zehn Jahre zum Pfarrer einer Gemeinde in Paris bestellt wurde. Jean-Marie Lustiger betont, wie sehr es ihn überraschte, als er 1979 zum Bischof von Orléans ernannt wurde, wenn man auch bemerken kann, wie sich diese päpstliche Entscheidung angebahnt hatte. Wiederum ist es bemerkenswert, wie er den Weihetag, den 8. Dezember, kommentiert: „Ebenso wie die Erwählung Israels der Sendung des ihm geschenkten Messias vorausgeht, so empfängt auch Maria, die Tochter Zions und das Urbild der Kirche, im voraus das Heil, das es ihr ermöglicht, den Erlöser zu gebären" (387).

Jean-Marie Lustiger – 1981 Erzbischof von Paris, 1983 zum Kardinal erhoben – bejaht die Frage, ob seine jüdische Abstammung für manche anstößig war: „Ich weiß, ich bin eine lebendige Provokation, die die Gläubigen dazu zwingt, sich Gedanken über die historische Gestalt des Messias zu machen" (392). Aber es überrascht dann doch, wenn er mit Hinweis auf Voltaire bemerkt, „daß der Antisemitismus Hitlers aus dem Antisemitismus der Aufklärung und nicht etwa aus einem christlichen Antisemitismus hervorgegangen ist" (86). Den christentumseigenen Antijudaismus kritisiert er so: „Die Heiden – selbst wenn sie zu Christen geworden sind – sind ständig versucht, die Sonderheit der Heilsgeschichte und der Auserwählung zu leugnen"; sie sind in Gefahr, „aus Jesus ihren Apollo zu machen" (77).

Kardinal Lustiger erweist sich in dem Buch keineswegs als ein Integralist, er spricht von „atheistischen Freunden". Seine Position innerhalb der binnenkatholischen Kontroversen ist vielmehr ganz stark von seiner Verwurzelung in Israel als dem auserwählten Volk Gottes bestimmt (er lehnt den „säkularen Zionismus" ab, weil ein bloßes Nationalbewußtsein die Juden auf die Stufe von Basken oder Ungarn stellen

würde, 96). Traditionsbewußt hebt er in seinen Äußerungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Kontinuität zum Ersten Vatikanum und zum Tridentinum hervor (381). Den Begriff der Kirche als „Volk Gottes" will er besorgt ergänzt sehen durch die Bilder vom „Leib Christi" und „Tempel des Geistes" (363). Ob die Kirche von der Basis her oder von ihrer Spitze her angeschaut wird, sie ist immer „Pyramide". So ist es für Kardinal Lustiger auch wichtig, daß das „System der Bischofskonferenzen" nicht einer Forderung „der Basis an die Zentralgewalt" entsprach, sondern beim Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossen wurde, wo Papst Johannes Paul II. zu den dies fördernden Konzilsvätern gehört habe (430). „Einigen Bischofskonferenzen" wird vorgeworfen, „nach dem Vorbild parlamentarischer Demokratien interne Verwaltungsapparate zu begünstigen", wodurch der Bischof abhängig werde. „Die Beziehung zum Papst ist eine Garantie der persönlichen Freiheit der Bischöfe" (432). Das Kirchenbild des Kardinals Lustiger ist eindeutig.

Er weist es weit von sich, „konservativ" genannt zu werden. Sein Spott über die wechselnden Moden der „öffentlichen Meinung" ließ ihn gewiß so rubrizieren. Doch dies bleibt zu sehr an der Oberfläche. Des Kardinals Vorbilder sind die Propheten Israels. Er zitiert sie inklusive in dem Satz: Die moralische und geistliche Beurteilung der Kirche „ist nicht Sache der Historiker, sondern der Männer und Frauen, welche die Kirche Heilige nennt" (138). Ohne Zweifel kann es imponieren, wie dieser hochgebildete Hierarch die Grenzen der Wissenschaft markiert, eingeschlossen die der Theologie. Manchen kritischen Fragen seiner Interviewer kann freilich der Leser mit lebhafter Zustimmung folgen.

O. Köhler

Nellessen, Bernd: *Das mühsame Zeugnis.* Die katholische Kirche in Hamburg im zwanzigsten Jahrhundert. Hamburg: Christians 1992. 201 S. Lw. 29,80.

Unter dem sachlichen Titel verbirgt sich eine engagierte Auseinandersetzung mit dem, was man gern „das Versagen der Kirche im Nationalsozialismus" nennt. Wie unsachgemäß eine solche Pauschalierung ist, macht Nellessen in einer außerordentlich differenzierten Studie deutlich. Indem er sich einem überschaubaren Raum zuwendet, schafft er sich die Möglichkeit, staatliche und kirchliche Strukturen einer detaillierten Analyse zu unterziehen und so im Mikrokosmos darzustellen, wo die grundsätzlichen Probleme liegen, die nicht auf Hamburg beschränkt sind.

Im ersten Drittel des Buchs zieht Nellessen die historische Entwicklung nach. Er beschreibt, wie in dem durch und durch protestantischen Hamburg erst im 19. Jahrhundert ein Diasporakatholizismus entsteht. Ein blühendes Verbandsleben ermöglicht Identität, begünstigt aber auch Ghettobildung. Mancherlei Restriktionen seitens des Staates verhindern die Ausbildung einer katholischen Elite. Erst die Weimarer Republik erweitert den Freiraum der katholischen Kirche in Hamburg. Der heraufkommende Nationalsozialismus wird mit Skepsis betrachtet, aber lange waren die meisten Katholiken in Hamburg, einschließlich ihrer Priester, der festen Überzeugung, daß man „treudeutsch" und katholisch zugleich sein könne. Diese Grundhaltung verhindert lange, allzu lange ein klares und entscheidenes Nein der Kirche. Die Bischofskonferenz kann sich nicht auf eine gemeinsame Erklärung einigen, die Voten bleiben halbherzig und ohne klare pastorale Konsequenzen. Nellessen zeigt an vielen gut belegten Einzelbeispielen auf, wie eine unsichere Kirche in Hamburg – und nicht nur dort – laviert und taktiert, zuweilen auch protestiert, zuweilen aber sich auch unnötig anbiedert, selbstverständlich im Interesse der Gläubigen, denen die Möglichkeit, ihren Glauben zu leben, erhalten bleiben soll. Im stillen wird auch viel Hilfe für die Verfolgten des Regimes geleistet, vor allem seitens des Raphaelsvereins, einer katholischen Organisation für Auswanderer, die vielen (getauften!) Juden zur Auswanderung verhilft. Aber der Bischof von Osnabrück und sein Hamburger Stadtdechant sind nicht so entschieden und mutig wie die Bischöfe von Münster, München, Berlin.

Hätte die Kirche klarer und weitsichtiger, entschiedener und kampfbereiter sein können, sein müssen? Diese bohrende Frage läßt Nellessen nicht los, und er verfolgt sie durch alle Kapitel seines brisanten Buchs. Dabei wird das Wurzel-

geflecht deutlich, das in erschreckender Weise gewisse Affinitäten zwischen der Kirche und dem Nationalsozialismus zeigt: die Angst vor dem Bolschewismus, ein tief in der christlichen Tradition verwurzelter Antijudaismus, ein tiefsitzender Antiliberalismus, das Mißtrauen gegen Demokratie. Diese Affinitäten erzeugen partielle Blindheit und verhindern bis zu einem gewissen Grad die Einsicht in die grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen dem Christentum und einer dubiosen Blut-und-Boden-Ideologie, die mit totalem Anspruch auftritt.

Kirchenschelte ist heute billig zu haben. Was Nellessens Buch wohltuend von der gängigen „Enthüllungsliteratur" unterscheidet, ist seine Sachlichkeit, sein Bemühen, immer das grundsätzliche Dilemma der Kirche zu sehen, Verständnis aufzubringen, ohne das Versagen zu bagatellisieren. So wird eine tiefe Nachdenklichkeit beim Leser erzeugt, die hilfreicher ist, als wenn er in seinen Vorurteilen bestärkt würde.

Daß hier bei aller Akribie ein gut lesbares Buch entstanden ist, hängt wohl damit zusammen, daß der Autor Journalist ist, aber einer, dessen elegante Feder sich sehr wohl mit der Seriosität der Darstellung verträgt – eine im deutschen Sprachraum seltene Gabe, wo immer gleich der deutsche Tiefsinn bemüht wird, wenn es um ernste Themen geht. Der umfangreiche Anmerkungsapparat im Anhang ist sorgfältig gearbeitet und gibt dem, der es ganz genau wissen will, über alle Details Auskunft. Das Buch kommt zur rechten Zeit. Es kann helfen, angesichts der nicht enden wollenden Kirche-und-Stasi-Debatte im Osten Verständnis zu wecken, das eigene Urteilsvermögen zu schärfen und der Gefahr der raschen Vorverurteilung zu entgehen. *E. v. d. Lieth*

Jugendpastoral

Lechner, Martin: *Pastoraltheologie der Jugend.* Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche. München: Don Bosco 1992. 391 S. (Studien zur Jugendpastoral. 1.) Kart. 48,-.

Das umfassende Werk entstand als Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Trier und wird vom neuen Leiter des Jugendpastoralinstituts Don Bosco in Benediktbeuern verantwortet. Beides hat dem Werk seine Charakteristiken eingeprägt: sei es der Hang zur Perfektion, sei es die Orientierung an Diakonie und sozialen Fragestellungen. Die Arbeit ist in fünf große Kapitel gegliedert. Den wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen folgt ein geschichtlicher Überblick zum Thema Jugendseelsorge – Jugendarbeit (1800–1990) (32–197). Die Auseinandersetzung mit den neuen Entwürfen zur Jugendpastoral (z.B. G. Biemer, O. Fuchs, K. Hemmerle) füllt das 3. Kapitel (198–240); dabei werden die Kriterien jugendpastoralen Handelns gewonnen. Die abstrakte Aussage wird im 4. Kapitel mit der empirisch erhobenen Situation der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland konfrontiert (241–309). Damit ist pastoraltheoretisch wie jugendsoziologisch das Fundament für eine „Theorie jugendpastoralen Handelns" gelegt; sie wird zurückgeführt auf das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" (310–350). Am Ende so intensiver Bemühung ergibt sich diese Definition von Jugendpastoral: „Jugendpastoral bezeichnet das evangelisierende Handeln der Kirche mit, an und durch junge Menschen. Ihr Ziel ist es, daß junge Menschen die Lebensmöglichkeiten, die das Evangelium bietet, entdecken und sich aneignen, daß sie dabei ihre persönliche Identität finden, ihre Berufung zum neuen Volk Gottes erkennen und ihren eigenen Beitrag leisten, daß die Kirche der Gegenwart zum Zeichen und zum Werkzeug einer Kultur des Lebens wird" (314). Diese Formel wird dann noch weiter entfaltet, sowohl im Hinblick auf Jugendarbeit als auch Jugendverbandsarbeit. Bemerkenswert sind die Optionen (337ff.): Arbeit mit benachteiligten und gefährdeten jungen Menschen, Jugendpastoral in der Schule, neue Kooperationsstrukturen in der Kirche.

Wie dieser Aufriß zeigt, handelt es sich in diesem Buch um ein umfassendes, nicht immer leicht zu lesendes Werk. Man kann als Zeitge-

nosse der beschriebenen Entwicklungen oft anderes (als aus Dokumenten erhoben) erlebt haben, man mag zuweilen eine kritischere Auseinandersetzung mit den Problemen und auch andere Akzente wünschen, man kann sich an einzelnen Ausführungen stoßen – dennoch wird das Buch Lechners für einige Zeit bei allen Überlegungen zur kirchlichen Jugendarbeit einen Maßstab setzen und eine Fundgrube für innovative Impulse sein. Dieses Verdienst ist groß und unbestritten, sowohl was das Ergebnis der Untersuchung als auch seine Methode betrifft.

Im letzten Kapitel über „Kooperationsstrukturen in der kirchlichen Jugendarbeit" wird das Modell der Diözese Augsburg vorgestellt (346ff.). Selbst wenn man immer integrative Ansätze in der Jugendpastoral für sinnvoll gehalten hat, muß deshalb die Augsburger Situation nicht der Weisheit letzter Schluß sein, und dies aus zwei Gründen: Dieses Modell wurde gewiß nicht kooperativ, sondern eher gewalttätig eingeführt, und zugunsten der Kooperation wird die Personalunion von Jugendpfarrer und Präses des BDKJ geopfert. Der Preis solcher Kooperation beeinträchtigt ihre Vorbildlichkeit sehr, ganz davon abgesehen, daß die kurze Zeit seit der Einführung nicht erlaubt, von einer „erprobten Kooperationsstruktur" (349) zu sprechen. Solche Reflexion holt die Jugendpastoral wieder aus der Theorie auf den Boden der Tatsachen und hoffentlich auch in den Gesamtentwurf der Pastoral zurück. Auch Jugendpastoral kann nur ein Teil des unteilbaren Dienstes der Kirche „mit, unter und an Menschen" sein.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Neukatechumenat als neue Weise der Pfarrerneuerung breitet sich weltweit aus, auch durch Gründung besonderer Priesterseminare, obwohl es oft eher zur Pfarrspaltung als zu einer Pfarrerneuerung führt. Roman Bleistein stellt seine Geschichte und Methode dar und erörtert Chancen und Risiken.

In der Entwicklung, die zu den Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils führte, spielten auch politische Interessen und Argumente eine herausragende Rolle, darunter vor allem der Begriff Souveränität. Hermann J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, analysiert die Geschichte und die Inhalte dieser ultramontanen Ekklesiologie.

Die Begriffe Evangelisierung und Neuevangelisierung werden heute immer häufiger, ja fast inflationär gebraucht. Weniger klar ist aber ihr Sinn und ihre Bedeutung, obwohl es dabei um grundlegende Fragen des Kirchenverständnisses geht. Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, befaßt sich mit diesem Problem.

Die Lyrik des Johannes vom Kreuz, in der er seine mystische Erfahrung zum Ausdruck bringt, ist einer der Höhepunkte der spanischen Literatur. Zur 450. Wiederkehr seines Geburtstags würdigt Rogelio Garcia-Mateo dieses dichterische Werk.

An den Anfängen genuin lateinamerikanischer Literatur steht die Ordensfrau Juana Inés de la Cruz (1648–1695), bekanntgeworden vor allem durch die Biographie des Literaturnobelpreisträgers Octavio Paz. Thomas Eggensperger schildert Leben und Poesie dieser selbstbewußten Frau, die auch die zehnte Muse von Mexiko genannt wurde.

Kirche und Medien

In der wechselvollen Geschichte des Verhältnisses der Kirche zu den Medien bedeutete die Pastoralinstruktion Papst Pauls VI. von 1971 „Communio et Progressio" geradezu eine Sternstunde. Mit dem Konzilsbegriff von der „Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeiten" entwickelte dieser Text ein an der Sache selbst und nicht an den Interessen der Kirche orientiertes Verständnis der sozialen Kommunikation: Die Medien stehen im Dienst der menschlichen Gemeinschaft und ihres Fortschritts. Indem sie die Vorgänge in der Welt sowie die Meinungen, Probleme und Erwartungen der Menschen allen mitteilen, ermöglichen sie das „öffentliche Gespräch der Gesellschaft" und schaffen so die Voraussetzungen, daß die Menschen zu einer Gemeinschaft werden. Die Medien und die durch sie ermöglichte öffentliche Meinung haben also eine wesentliche, „unabdingbare" Funktion für das Zusammenleben der Menschen. Auch in der Kirche sind öffentliche Diskussion, Meinungs- und Redefreiheit „lebensnotwendig". Ganz im Unterschied zu einer noch heute weitverbreiteten Haltung betrachtet der Text die Menschen nicht als Objekte der Erziehung, nicht als Unmündige und Abhängige, die zu eigener Einsicht unfähig wären. Die Menschen haben vielmehr ein „Recht auf Entscheidungsfreiheit", und dafür müssen die Medien die Voraussetzungen schaffen, indem sie über die Geschehnisse und das Meinungsspektrum in Gesellschaft und Kirche umfassend informieren.

Mit solchen Aussagen war den Fehlhaltungen und Mißverständnissen der Vergangenheit der Boden entzogen. Die Verurteilung der Pressefreiheit durch Päpste des 19. Jahrhunderts hatte zwar schon das Konzil korrigiert, ebenso die pauschale Ablehnung der Moderne. Aber die Konsequenzen für das Verhältnis zu den Medien zog erst Communio et Progressio. Dieses Schreiben wollte so weitverbreitete Haltungen überwinden wie die Verdächtigung der Medien als Instrumente einer kirchenfeindlichen Aufklärung, die Meinung, die Verpflichtung der Kirche auf die Offenbarungswahrheit verbiete Diskussion und Kritik, oder die Betreuungsmentalität, die jede offene Auseinandersetzung von den Menschen fernhalten wollte. In der Tat entwickelten sich Medienverständnis und Medienpraxis an vielen Orten in die Richtung, die Communio et Progressio gewiesen hatte, nicht zuletzt im deutschen Sprachraum.

In den letzten Jahren scheint jedoch das Mißtrauen gegen die Medien und die sich in ihnen ausprägende plurale Gesellschaft wieder wach zu werden. Es scheint, als sei maßgebenden Kreisen in der Kirche die Meinungsfreiheit ein Dorn im Auge, und ihr Ideal eine homogene, der offiziellen Linie verpflichtete öffentliche Meinung.

Erste Zeichen eines Abrückens von Communio et Progressio finden sich im kirchlichen Rechtsbuch von 1983. Ein Abschnitt mit elf Kanones trägt zwar den Titel „Soziale Kommunikationsmittel", befaßt sich aber fast ausschließlich mit der Bücherzensur. An den wenigen Stellen, an denen allgemein von Medien die Rede ist, werden sie als Werkzeuge des Verkündigungsauftrags der Kirche gesehen. Ausgesprochen negativ werden dann die Medien in der Instruktion der römischen Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen (1990) beurteilt. Sie gelten dort nur als Instrumente, die auf die öffentliche Meinung Druck ausüben und diese „künstlich steuern".

Das zum 20. Jahrestag von Communio et Progressio erschienene römische Dokument „Aetatis novae" spricht insgesamt zwar eine ganz andere Sprache und bekräftigt ausdrücklich das Dokument von 1971. Im Unterschied zu diesem herrscht hier allerdings ein pessimistischer Grundton. Die Medien, so heißt es, verursachten eine „entstellte Sicht des Lebens, der Familie, Religion und Moral" und förderten „Säkularismus, Konsumdenken, Materialismus und menschliche Entfremdung". Aus der Theologeninstruktion von 1990 wird der Satz zitiert, der die Medien als Instrumente des Drucks bezeichnet. Und aus dem Kanon 212 des kirchlichen Rechtsbuchs wird zwar angeführt, daß die Gläubigen das Recht haben, ihre Meinung „den geistlichen Hirten mitzuteilen". Es wird aber verschwiegen, daß der Kodex fortfährt: „und sie den übrigen Gläubigen kundzutun", also öffentlich zu diskutieren. Damit entsteht der Eindruck, die Verfasser möchten auch die öffentliche Diskussion unterbinden, die selbst das von seinem Wesen her durchaus nicht progressive Kirchenrecht als berechtigt bezeichnet.

Die neueste Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre" vom Juni dieses Jahres will nur die geltenden kirchenrechtlichen Normen zusammenfassen und in Erinnerung rufen (was wohl auch bedeutet, daß es um die Beachtung dieser Normen nicht zum besten steht). Da es in diesen Regelungen aber fast ausschließlich um Verbote, Überwachung und Zensur geht, ist es nicht zu verwundern, wenn die Öffentlichkeit darin keine Ermutigung zur offenen Diskussion sieht, sondern eher ein von Angst geprägtes Mißtrauen, das den Menschen keine Urteilsfähigkeit zutraut und sie vor allem bewahren möchte, was nicht den Stempel offizieller kirchlicher Approbation trägt.

Es ist kaum anzunehmen, daß die Verfasser der genannten Texte wirklich von Communio et Progressio abrücken wollen. Da ihre Formulierungen aber einen solchen Eindruck erwecken, müßte in Wort und Tat deutlich gemacht werden, daß die Kirche die Öffentlichkeit der pluralen Gesellschaft nicht scheut und daß auch in ihr selbst „auf der Basis der Meinungs- und Redefreiheit" ein „ungehinderter Prozeß öffentlicher Meinungsbildung" stattfindet, wie es Communio et Progressio fordert.

Wolfgang Seibel SJ

Peter Neuner

Was ist ein Laie?

Die Definition des Laien ist ein offenes Problem in Theologie und Kirche[1]. Das Zweite Vatikanum hat die Laien wiederentdeckt, ihnen ihre genuine Stellung in Kirche und Christenheit zurückgegeben, sie waren neben den Bischöfen die eigentlichen „Nutznießer" des Konzils. Plötzlich erschienen sie nicht mehr als Christen zweiter Klasse. Als Getaufte und Gefirmte haben sie teil am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt; das Konzil spricht über die „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (LG 32). Darum gilt alles, was in der Kirchenkonstitution „über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise (für) Laien, Ordensleute und Kleriker" (LG 30). Und das Konzil bezeichnet die Laien gar als „wahre Apostel" (AA 6).

Und die Priester? Sie schienen zwischen den aufgewerteten Bischöfen und den wiederentdeckten Laien kaum noch einen rechten theologischen Raum zu finden. Hatte man ihr Amt traditionellerweise von der Vollmacht zur Sakramentenspendung, von Wandlung und Sündenvergebung her verstanden, leitete man es nun im Zweiten Vatikanum von dem der Bischöfe ab: Sie erschienen nur noch als deren Mitarbeiter und Helfer, als Amtsträger zweiter Ordnung und völlig von ihnen abhängig. Und das dreifache Amt Christi, von dem her ihre Stellung häufig interpretiert worden war, wurde nun den Laien zugesprochen. Theologisch ging das Konzil auf Kosten der Priester, die zwischen Bischöfen und Laien geradezu „gesandwicht" wurden. Karl Rahner brachte es einmal auf die Formel: Der Priester ist jener, dem durch die Handauflegung des Bischofs das Charisma des Laien entzogen wurde. Die nachkonziliare Priesterkrise hat hier zumindest eine ihrer Wurzeln.

Als diese Krise bedrohliche Ausmaße annahm, bemühte man sich kirchenoffiziell verstärkt um den Priester, seine Spiritualität und seine theologische Ortsbestimmung. Um seine Identität zu gewährleisten und ein Berufsbild zu entwikkeln, das für ihn und insbesondere für Priesteramtskandidaten attraktiv sein könnte, wurde erneut nach dem Spezifikum des Priesters und damit nach dem gefragt, was ihn vom Laien unterscheidet. Man suchte nach priesterlicher Identität und begründete sie wiederum, weithin wie im vorkonziliaren Denken, in der Unterscheidung vom Laien. Der Laie wurde in dieser Phase der Diskussion, die noch keineswegs abgeschlossen ist, vor allem auf sein Nichtpriestersein festgelegt. Die verstärkte Suche nach einer genuinen Bestimmung des Laien, seiner

Stellung in der Kirche, seiner ihm eigenen und besonderen Spiritualität diente nicht zuletzt dazu, ihn von dem fernzuhalten, was dem Priester vorbehalten sein sollte. Bei aller Bemühung um den Laien blieben diese Definitionsversuche der Grundvorstellung verhaftet, ihn in seiner Differenz zum Priester zu bestimmen, so wie es in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon aus dem Jahr 1891 in exemplarischer Weise geschehen war, das unter dem Stichwort „Laien" nur den Verweis enthält: „siehe Clerus". Die derzeitige Bemühung um eine Definition des Laien scheint insbesondere vom Willen geleitet, das Priesterbild in seiner Besonderheit und Unverwechselbarkeit festzuschreiben. Auf dem Hintergrund dieser Problemstellung ist die Frage zu erörtern: Was ist ein Laie?

Eine biblische Besinnung

Unser Begriff „Laie" leitet sich letztendlich vom griechischen Wort „Laós" ab, und dieses bedeutet „Volk"[2]. Laie ist nach biblischem Verständnis also, wer zum Volk gehört. Das Wort Laós hat dabei einen höchst positiven Bedeutungsgehalt: Es bezeichnet an allen theologisch wichtigen Stellen nicht die einfachen Leute oder gar die primitiven oder unterdrückten Volksmassen im Gegensatz zu den Führern, sondern das auserwählte Volk, das Volk Gottes im Gegensatz zu den Heiden, den „Nationen". Es gibt im Alten Testament nur *ein* Volk, einen Laós, neben ihm stehen die Ethne, die heidnischen Nationen. Israel ist *das* Volk schlechthin.

Auch im Neuen Testament werden die Gott zugehörigen Menschen, jene, die an Christus glauben, als Laós bezeichnet. Nun erscheint die christliche Kirche als das Volk Gottes. Gott selbst hat sich „aus den Heiden ein Volk für seinen Namen" bereitet (Apg 15, 14). Und Paulus schreibt: „Ich werde als mein Volk berufen, was nicht mein Volk war, und als Geliebte jene, die nicht geliebt war. Und dort, wo ihnen gesagt wurde: ‚Ihr seid Nicht-mein-Volk', dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden" (Röm 9, 25 f). Laós ist nun nicht mehr das Volk Israel, zu dem man durch Abstammung gehört, sondern die christliche Gemeinde, der man beitritt[3]. In diesem theologisch gefüllten Sinn betrachtet ist Laós der höchste Ehrentitel, der einem Christen gegeben werden kann. Man ist Laie, wenn man zum Volk Gottes gehört, wenn man an Christus glaubt und von ihm berufen ist. Insofern sind alle, selbstverständlich auch die Amtsträger, „Laien". Der Begriff Laie unterscheidet die Gläubigen von den Ungläubigen, das Volk vom Nichtvolk, die Christen von den Nichtchristen. Er bezeichnet aber nicht unterschiedliche Stände innerhalb der Kirche.

Nun leitet sich aber unser Begriff Laie nicht direkt von Laós her, sondern von dem Adjektiv „laikós", „zum Volk gehörig". Dieser Begriff umschließt Dinge und Personen, die keinen Bezug zum Gottesdienst haben. Laikós ist die Landbe-

völkerung im Gegensatz zu den führenden Kreisen in der Stadt. Dieser Begriff laikós, aus dem sich unser Wort Laie entwickelt hat, findet im Neuen Testament keine Verwendung. So etwas wie eine innerkirchliche Differenz zwischen einer führenden Schicht, die für den Gottesdienst zuständig ist, und der breiten Masse des einfachen Volkes, die dazu keinen Zugang hat, ist mit dem Bild der Kirche, wie es das Neue Testament zeigt, nicht vereinbar. Hier gilt vielmehr, daß alle Getauften „Brüder und Schwestern" sind. Innerhalb dieser Gemeinschaft der Brüder und Schwestern haben manche Glieder der Kirche besondere Aufgaben, bestimmte Charismen und Ämter. Die Bezeichnungen für diese Funktionen sind im Neuen Testament noch fließend, die Aufgaben noch nicht eindeutig voneinander unterschieden.

Während aber diese Funktionen und Ämter eigens benannt werden, gibt es keine gemeinsame Bezeichnung für alle jene, die keine derartigen Funktionen ausüben. Es gibt also innerhalb des Volkes Gottes besondere Aufgaben, sie werden auch gemeinsam benannt, aber die Nichtamtsträger bekommen nie eine eigene Bezeichnung. Sie sind eben die Getauften, die Glaubenden, die Christen, die Brüder und Schwestern, das Volk, innerhalb dessen die Amtsträger gewisse Aufgaben zu vollziehen haben. Diese sind um der Brüder und Schwestern willen da, haben ihnen zu dienen, sie werden durch ihre Aufgaben für die Brüder und Schwestern definiert.

Geschichtliche Entwicklungslinien

Diese Sicht der Kirche als Volk Gottes wurde im Lauf der Kirchengeschichte mehr und mehr überlagert durch eine Struktur, in der das Amt immer mehr Vollmachten auf sich vereinigte und sich von den einfachen Gläubigen absonderte. Schon vom dritten Jahrhundet an wird in der Kirche das Wort Bruder nicht mehr als Anrede für die Christen untereinander verwendet. Als Mitbruder, Confrater, titulierten sich seither nur noch die Amtsträger untereinander. „Das ist nicht mehr die alte Bruderschaft der Gläubigen, was sich hier zeigt."[4] Damit bringt der Begriff Volk nicht mehr die Einheit der Kirche und ihre Differenz zu den Nichtglaubenden zum Ausdruck, sondern eine ständische Gliederung innerhalb der christlichen Gemeinde. Der Begriff Laós nimmt nun eine soziologische Bedeutung an und bezeichnet in diesem Kontext die einfachen Leute, die Nichtamtsträger, in der Folgezeit auch die Ungebildeten und Analphabeten und schließlich die unterdrückten und ausgebeuteten Massen. Die Amtsträger gehören nun selbstverständlich nicht mehr zum Laós.

Doch zunächst war die Differenzierung in Laien und Klerus noch umfangen von der Gemeinschaft innerhalb der Kirche. Für die Alte Kirche war es selbstverständlich, ja es galt als göttliches Gebot, daß niemand zum Bischof bestellt

werden konnte, der nicht von den Gemeinden gewählt und von den Bischöfen der Region angenommen und von ihnen ordiniert wurde[5]. Die Gemeinschaft von Bischof und Volk war überaus eng: Die Gemeinde konnte nicht sein ohne ihren Bischof, der Bischof nicht ohne die Zustimmung der Gemeinde. Das Volk, die Laien, trugen noch alle wichtigen Entscheidungen mit, sie waren keineswegs nur gehorsame Empfänger oberhirtlicher Anweisungen.

Diese frühmittelalterliche Einheit von weltlichem und geistlichem Regiment in der Kirche, von Klerus und Laien, wurde im Investiturstreit zerschlagen. Papst Gregor VII. (1073–1085) kämpfte mit allen ihm zu Gebot stehenden Mitteln gegen die sogenannte Laieninvestitur, das heißt gegen die Praxis, daß die Bischöfe durch den Kaiser bzw. den König eingesetzt wurden. In diesem Kampf gegen althergebrachte Rechte des Königs hat Papst Gregor VII. die Ordnung, auf der die frühmittelalterliche Verfassung von Kirche und Reich beruhte, fundamental in Frage gestellt. Er hat einen bis dahin unbekannten Machtanspruch des Papstes über die gesamte Christenheit, die geistlichen wie die weltlichen Herrscher, erhoben: Er sei der oberste Herr der Welt, daher habe er das Recht, Könige abzusetzen und die Untertanen von ihrem Treueid zu entbinden; darum dürfe er allein die kaiserlichen Insignien tragen. Der geistliche Bereich ist, so Papst Gregor VII., als ganzer dem weltlichen überlegen. Als Angehöriger des weltlichen Standes ist der Kaiser Laie und nichts als Laie, und noch der letzte Kleriker steht über ihm. Canossa wurde zum Symbol für den Zusammenbruch der bis dahin geltenden Einheit von geistlicher und weltlicher Vollmacht und für die Entgegensetzung beider Gewalten.

Einen Höhepunkt fand diese Entwicklung bei Papst Bonifaz VIII. (1294 bis 1303) und seiner Zwei-Schwerter-Theorie: Christus habe dem Papst das weltliche und das geistliche Schwert übergeben. Das geistliche Schwert führe der Papst selbst, das weltliche habe er den Fürsten verliehen. Diese üben ihre Vollmacht im Auftrag des Papstes aus, er kann ihnen diese Delegation jederzeit wieder entziehen, er habe also das Recht, Kaiser und Könige abzusetzen. Um dieser Entwicklung gleichsam die Krone aufzusetzen, stellte Bonifaz VIII. in der Bulle „Clericis laicos" feierlich fest: „Daß die Laien den Klerikern bitter feind sind, überliefert das Altertum, und auch die Erfahrungen der Gegenwart geben es deutlich zu erkennen."[6] Selbst wenn konkrete politische Auseinandersetzungen derartige Formulierungen mitbestimmt haben, so war damit auch theoretisch eine Entgegensetzung in gegnerische, wenn nicht gar feindliche Gruppen festgeschrieben. Die Einheit von Gottes Laós war einer Zweiklassengesellschaft gewichen. Die Amtsträger hatten sich zu einem eigenen innerkirchlichen Stand, zur „Amtskirche" zusammengeschlossen, und übrig blieben die „Laien" als die Nichtpriester.

Auf der einen Seite stehen nun die Amtsträger, die rechtmäßig geweiht sind, die ein Leben nach den Regeln der evangelischen Räte in christlicher Vollkom-

menheit führen. Daneben gibt es die breite Masse der Laien, die im „Stand der Unvollkommenheit" leben. Die eigentlichen, rechten Christen sind die Kleriker. Der Stand der Laien kann letztlich nur als Zugeständnis an die menschliche Schwäche akzeptiert werden. Wer sich mit weltlichen Dingen beschäftigt, läßt sich von dem ablenken, was im Grund allein nötig ist, und er hat keinen Anteil an der Ordnung des Heiligen. Vor allem die Ehe wurde trotz ihrer Bewertung als Sakrament letztlich doch nur in Kauf genommen. Es gibt wohl Entschuldigungsgründe dafür, daß die meisten Getauften in der Welt leben und „nur" Laien sind. Aber das wahre Bild des Christen wird offiziell vom Kleriker bestimmt. Wer ihn betrachtet und sein Leben recht würdigt, dem entgeht nichts, was christliche Existenz bestimmt. Der Kleriker ist der volle Christ, der Laie ist es insoweit, als er mit dem Kleriker übereinstimmt. Was ihn von diesem unterscheidet, begrenzt und verdunkelt auch sein Christsein. Nachdem die Zeit der frühchristlichen Märtyrer zu Ende war, entstammten fast alle Heiligen als Vorbilder des Glaubens dem Klerikerstand: Es sind Ordensgründer, Mönche und Ordensfrauen, Bischöfe oder Päpste. Der Laie scheint, wenn auch nicht prinzipiell, so doch faktisch, kaum noch einen Zugang zur Heiligkeit zu haben. Die Kirche wird vom Amtsträger her bestimmt, sie erscheint als Amtskirche, nicht mehr als Volk Gottes.

Angesichts dieser Entwicklung gab es als Gegenbewegung immer wieder Versuche zu einer Profilierung der Laien gegenüber dem Klerus. Dies geschah in der Alten Kirche in den Orden, die dem Laienelement entstammen. Die Zugehörigkeit des Mönchs zu den Laien wurde besonders deutlich von dem um das Jahr 435 gestorbenen Johannes Kassian formuliert, der forderte, der Mönch müsse vor zweierlei fliehen, vor der Frau und vor dem Bischof. Aszese, Ehelosigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Klerus bestimmten in gleicher Weise seinen Stand in der Kirche.

Schärfer wurde die Kontroverse im hohen Mittelalter in den Armutsbewegungen. Sie waren geprägt von dem Bewußtsein, daß die rechte apostolische Kirche dort verwirklicht ist, wo man lebt, wie die Apostel gelebt haben, das heißt, wo man so arm ist, wie sie es waren. Apostolizität der Kirche sah man nicht garantiert durch eine lückenlose Amtssukzession der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, auch nicht in der Identität der Lehre mit der Botschaft der Apostel, sondern im rechten Leben. Die Vita apostolica erweist Apostolizität und Geistbesitz. Nur wer arm ist wie die Apostel, ist demzufolge rechter Nachfolger der Apostel, ist wahrer „Geistlicher". Aus der Übereinstimmung mit dem Leben der Apostel hat man hier das Recht abgeleitet, das Wort Gottes zu verkünden, also öffentlich zu predigen. Radikale Richtungen profilierten sich in hohem Maß kirchenkritisch: Nicht der Klerus, nicht die Bischöfe und der Papst wurden als die rechten Nachfolger der Apostel anerkannt, denn sie waren reich, sondern allein die Bettler um Christi willen. Nur sie können in Vollmacht predigen, sie allein

sind rechte Repräsentanten der Kirche. Nicht heilige Weihe, sondern rechtes Leben macht den Apostelnachfolger. Der Laie wurde hier als der wahrhaft Geistliche verstanden, der im Gegensatz zum Amtsträger in seinem Leben den Geistbesitz erweist. Im Streit um die Laienpredigt im 12. Jahrhundert[7] stand die Terminologie schon fraglos fest: Die Laien waren einfachhin die Nichtpriester. Sie wollten mit der „Amtskirche" in Frieden leben, wie die Bettelorden, oder sie gerieten in schneidenden Konflikt mit ihr, wie die Waldenser und die Spiritualen der franziskanischen Bewegung.

In der Neuzeit gab es vielfältige Bemühungen, im Rückgriff auf das Neue Testament und auf die Alte Kirche den Laien den ihnen gebührenden Platz zurückzugeben und die Aufspaltung der Kirche in eine Gesellschaft von Ungleichen zu überwinden, angefangen von der Reformation und ihrer Betonung des allgemeinen Priestertums über das katholische Verbändewesen im 19. Jahrhundert bis hin zu Newmans Aufsatz über das Recht der Laien, in Glaubensdingen befragt zu werden[8]. Die Frage: Wer ist ein Laie? Wie ist seine kirchliche Existenz zu bestimmen? wurde dabei, jedenfalls im katholischen Bereich, nicht aufgeworfen. Die Bestimmung, er sei der Nichtpriester und durch sein Nichtklerikersein hinreichend gekennzeichnet, war nicht umstritten.

Die „Katholische Aktion" und die Neubesinnung im Zweiten Vatikanum

Während in der Geschichte der Kirche die Tendenz vorherrschte, alle Vollmacht auf den Klerus zu konzentrieren und Neuaufbrüche aus der Laienschaft möglichst in Orden zu domestizieren, hat man sich im 19. und 20. Jahrhundert wieder stärker auf den Laien und seine Bedeutung besonnen. Die Säkularisierung und die Erfahrung, daß die Priester nicht mehr in der Lage waren, der Gesellschaft in allen ihren Bereichen die christliche Botschaft zu vermitteln, wurde dafür zum Anlaß. In den Familien, an den Arbeitsplätzen, in der Kultur, in der Politik waren die Priester kaum noch präsent. Hier sollten nun in der „Katholischen Aktion" die Laien die christliche Verkündigung wahrnehmen, sie in die Praxis umsetzen und in der Welt vergegenwärtigen. Den Laien sollte also der sogenannte „Weltdienst" zukommen, während die Priester den „Heilsdienst" zu verrichten haben.

Trotz dieser Betrauung der Laien mit dem „Weltdienst" wurde die traditionelle Sicht der Kirche damit nicht völlig aufgegeben. Denn der „Weltdienst" sollte ausschließlich in Unterordnung und im Gehorsam gegenüber der Hierarchie vollzogen werden können. Es gibt – so die kirchenamtliche Konzeption – nur ein Apostolat der Kirche, das Christus dem Papst und den Aposteln anvertraut hat. Diese üben es überall dort aus, wo es ihnen möglich ist. Darüber hinaus delegieren sie die ihnen verliehene Vollmacht weiter an die Laien, damit diese in ihrem

Auftrag die Welt und die Gesellschaft verchristlichen. Das Laienapostolat ist also die „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat", die Katholische Aktion wurde verstanden als „ein Werkzeug in der Hand der Hierarchie, sie soll gleichsam die Verlängerung ihres Armes sein, sie ist darum ihrer Natur gemäß der Leitung der kirchlichen Obrigkeit unterstellt" [9].

Die Mitarbeit der Laien war jetzt also durchaus erwünscht, aber nur wenn sie in voller Unterordnung unter die Hierarchie erfolgte. Aufbrüche von unten, wie sie in den katholischen Verbänden im 19. Jahrhundert geschahen, wurden nach wie vor beargwöhnt und verurteilt. Der Laie war jetzt geschätzt, aber er war es nach dem Wort Papst Pius' XII. eben als „verlängerter Arm der Bischöfe". Er hat seine kirchliche Vollmacht allein aus Delegation durch die Hierarchie, der alle Gewalt ursprünglich eignet und die sie jederzeit wieder an sich ziehen kann. Sowohl vom Wesen als von der Art der Ausführung ist das Laienapostolat vollständig von der Hierarchie abhängig. Weil dieses Modell vom verlängerten Arm der Bischöfe auf die katholischen Verbände im deutschen Sprachraum, aber auch in Frankreich und in Italien, nur bedingt angewendet werden konnte und die Verbände sich dagegen verwahrten, taten sich Kirchenleitungen und Theologen so schwer mit ihnen.

Dieses Bild des Laien bestimmte die katholische Theologie bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, und dieses hat mit der überkommenen Konzeption einfachhin gebrochen. Das Konzil bestimmte die Kirche nicht mehr ausschließlich von der Hierarchie her, sondern sah in ihr eine geistliche Wirklichkeit, die sich über die organisatorisch-institutionelle Dimension hinaus erstreckt, und sie sah Kirche als Volk Gottes. Noch vor jeder Differenzierung in einzelne Aufgaben, Funktionen, Charismen und Ämter ist die Kirche Mysterium und Volk Gottes. In ihm sind zunächst einmal alle als Brüder und Schwestern einander gleich.

Mit dieser Vorstellung des Konzils hat die Sendung der Laien eine völlig neue Grundlage gefunden. „Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt" (LG 33). Entscheidend ist hier das betonte „selbst": Laien haben teil am Apostolat der Kirche selbst, sie sind von Christus selbst dazu berufen. Damit ist das Konzept der Katholischen Aktion, derzufolge die Laien nur Anteil erhalten am Apostolat der Hierarchie und von ihnen delegiert werden können, schlechterdings überwunden; die Vorstellung vom „verlängerten Arm der Bischöfe" kommt einfach nicht mehr vor. Die Laien sind nicht durch die Hierarchie, sondern „vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut", sie haben „Pflicht und Recht zum Apostolat... kraft ihrer Vereinigung mit Christus, dem Haupt" (AA 3). Sie haben teil am Apostolat der Kirche, nicht an dem der Hierarchie.

Was ist ein Laie?

In seiner Aufwertung des Laien und in seinem Rückgriff auf biblische und altkirchliche Gemeindemodelle hat das Zweite Vatikanum in Kauf genommen, daß nun der Begriff Laie unscharf wurde, ja daß er sich einer Definition mehr und mehr entzog. Hatte man den Laien bisher einfachhin als Nichtpriester, als Nichtkleriker verstanden, bemühte sich das Konzil, ihn durch seine Einbeziehung in das Volk Gottes und durch seine Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi positiv zu bestimmen. So lautet die Arbeitsdefinition des Konzils: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt 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" (LG 31). So sehr diese positive Umschreibung einen Fortschritt gegenüber der früheren negativ abgrenzenden Sicht darstellt, ist doch festzuhalten, daß sie keine schlüssige Definition des Laien erbringt. Denn alles, was über ihn positiv ausgesagt wird, trifft auch für den Kleriker zu. Wenn der Laie als Glied des Volkes Gottes im biblischen Sinn verstanden wird, und der Begriff „Volk" nicht mehr soziologisch verwendet wird und eine Unterschicht von der Oberschicht abgrenzt, wenn damit ernst gemacht wird, daß auch der Amtsträger zum Laós gehört, im Volk steht und für dieses bestellt ist, dann wird die gegenseitige Abgrenzung von Laien und Klerikern notwendigerweise unscharf.

So war es nur folgerichtig, daß im Zusammenhang mit dem Konzil und als dessen Konsequenz in der Kirche Berufe entstanden sind, die die traditionelle Differenz zwischen Priester und Laien auch in der Praxis und für die kirchliche Öffentlichkeit weithin verwischten. Das Konzil selbst hat den Diakon als Beruf wiederentdeckt. Dieser gehört einerseits zum Klerus, denn er ist ordiniert, andererseits lebt er aber in der Regel in Familie und weltlichem Beruf. Die Zuordnung von kirchlichem Bereich für den Klerus und weltlichem für die Laien war damit in entscheidender Weise durchbrochen. Daneben entwickelte sich aus der konkreten Notsituation der Beruf des Pastoralassistenten und Pastoralreferenten. Alle Versuche, ihn dem Laienelement in der Kirche zuzuordnen und ihn vom Weltdienst her zu verstehen, fanden ihre Grenze an der Tatsache, daß die mit dieser Funktion Betrauten Aufgaben übernommen haben, die seit vielen Jahrhunderten mit dem priesterlichen Amt verbunden gewesen waren und dieses kennzeichneten. Nicht nur innertheologisch, sondern auch in der kirchlichen Öffentlichkeit wurde es immer schwerer, das priesterliche Amt vom Dienst der Laien eindeutig zu unterscheiden, wenn man nicht auf die Definition zurückgreifen wollte, der Laie sei eben doch einfachhin der Nichtpriester.

Dieses Problem hat im Herbst 1987 eigens eine Bischofssynode beschäftigt. Hier wurden verschiedene Positionen vorgetragen, die alle nicht voll zu überzeugen vermochten. Die vom Papst vorgetragene Warnung vor einer „Klerikalisierung des Laien und einer Laisierung des Klerus" war der vorkonziliaren gegenseitigen Ausschließlichkeit von Klerus und Laien verhaftet, die das Konzil bereits überwunden hatte. Die Festlegung der Laien auf den Weltdienst, die im Umfeld dieser Synode ebenfalls eine erhebliche Rolle spielte und die den kirchlichen Bereich dem Klerus vorbehalten hätte, scheiterte angesichts der zahlreichen Konzilsaussagen, zufolge deren der Laie Verantwortung in Welt und Kirche ausübt[10]. Die nachkonziliaren Bemühungen, den Laien in der Kirche so zu bestimmen, daß seine Sendung zutreffend umrissen und nicht gleichzeitig auch die Aufgaben des Klerus beschrieben werden, sind offensichtlich gescheitert. Es scheint heute nicht mehr möglich zu sein, den Laien schlüssig zu definieren.

Vielleicht findet man auf die Frage: „Was ist ein Laie?" deshalb keine zureichende Antwort, weil sie falsch gestellt ist, und auf eine falsch gestellte Frage kann es nun einmal keine richtige Antwort geben.

Ein erster Hinweis darauf, daß die Frage falsch gestellt sein könnte, ergibt sich aus dem Vergleich mit den Gesellschaftsordnungen. Tatsächlich hat sich ja die Struktur der Kirche immer in Auseinandersetzung mit den jeweils herrschenden Sozialformen entwickelt. In unseren Staatswesen gibt es nirgendwo eine Sammelbezeichnung für jene, die kein besonderes Amt ausüben, die keine hoheitliche Funktion haben. Begriffe wie „Bürger" oder „Volk" bezeichnen alle Angehörigen eines Staats, niemals nur die Nichtbeamten. Es gibt im staatlichen Bereich keinen Begriff, der die Nichtbeamten zu einer eigenen Gruppe zusammenfassen und sie gegenüber den Beamten abgrenzen würde. Zwar können die Beamten eine eigene Gruppe bilden, für sie gibt es einen eigenen Namen. Aber es gibt keinen Zusammenschluß, nicht einmal eine gemeinsame Bezeichnung für die Nichtbeamten.

Von hier aus lassen sich, wie die kanonistische Diskussion zeigt, Parallelen zu unserer kirchlichen Ordnung ziehen. Das Analogon für den Begriff „Staatsbürger" wäre der Begriff „Kirchenglied", parallel zum Beamten im Staat steht in der Kirche der Amtsträger. Für den kirchlichen Begriff „Laie" gibt es im staatlichen Bereich kein Analogon. „Gäbe es ein solches, dann könnte es nur die Bedeutung ‚Nicht-Beamter' haben."[11] Handelnde Subjekte im Staat sind das Volk, sind die Beamten, die „Nichtbeamten" sind keine in sich stehende Realität. In kirchenrechtlicher Perspektive wird heute die These aufgestellt, daß dem Wort „Laie" keine kirchliche Realität entspricht.

Diese rechtliche Überlegung trifft sich mit der biblischen Besinnung. Der Begriff Laós wird, wie oben dargestellt, an allen theologisch bedeutsamen Stellen nicht auf die einfachen Leute im Gegensatz zu den geistlichen und weltlichen Führern des Volkes bezogen, sondern er umschreibt die Glaubenden und Ge-

tauften im Gegensatz zu den Nichtgetauften und Nichtglaubenden. Die große Trennungslinie verläuft zwischen dem Volk und dem Nichtvolk, den Glaubenden und den Ungläubigen. Und der Begriff laikós, der einen Unterschied innerhalb des Volkes zum Ausdruck bringen könnte, wird im Neuen Testament geradezu ängstlich vermieden. Das bedeutet nicht, daß es innerhalb des Volkes Gottes nach neutestamentlichem Zeugnis nicht besondere Aufgaben und Funktionen gegeben hätte: bestimmte Charismen und Ämter, die spontan oder im Auftrag, auf Zeit oder auf Dauer ausgeübt wurden. Aber nirgendwo finden wir einen Hinweis darauf, daß die Gemeindemitglieder mit besonderer charismatischer und amtlicher Vollmacht nicht mehr zum Volk gehört hätten. Es waren eben alle Schwestern und Brüder.

Um diesem biblischen Sprachgebrauch gerecht zu werden, hat man in der neutestamentlichen Exegese vorgeschlagen, „auf den Hilfsbegriff ‚Laie' zu verzichten und sich stärker an den neutestamentlichen Gemeindeordnungen zu orientieren. Sie kamen ohne den Hilfsbegriff ‚Laie' aus, nahmen die Basis ernst und benannten nur die Dienstämter eigens." [12] Verschiedentlich wird die These, Theologie und Kirche hätten „auf den Begriff ‚Laie' zu verzichten", auch in der Systematik laut, denn „den ‚Laien' gibt es eigentlich nicht" [13]. Und was es theoretisch nicht gibt und darum legitimerweise auch in der kirchlichen Praxis nicht geben dürfte, läßt sich natürlich auch nicht definieren.

Wenn ich mich diesem Vorschlag anschließe und die These zur Diskussion stelle, der Begriff „Laie" sei deswegen nicht definierbar, weil er irreführend ist, weil ihm keine kirchliche Wirklichkeit entspricht, dann bedeutet das nicht, daß ich zur alten „Hierarchologie" zurückkehren und Kirche auf das Amt reduzieren oder das mißverständliche Wort von der „Amtskirche" legitimieren wollte. Ganz im Gegenteil: Es gilt, den Begriff Laós wieder in dem Sinn ernst zu nehmen, den er vom Ursprung her hatte, nämlich als Bezeichnung für die Kirche als ganze. „Volk" bezeichnet in biblischem Verständnis keine soziologische Größe, er trennt nicht Stände innerhalb der Kirche, Nichtpriester von Amtsträgern. Die Theologie des Volkes Gottes schließt eine Sicht der Kirche aus, in der das Amt oder einige Amtsträger für die Kirche sprechen und entscheiden, und die Nichtamtsträger hören und gehorchen. Volk Gottes bezeichnet aber auch nicht die Masse der Unterdrückten und Ausgebeuteten, die Armen der oft beschworenen Basis, gegebenenfalls im Gegensatz zur Hierarchie. Volk Gottes umreißt vielmehr die Einheit und Gemeinschaft aller in der Kirche und ihre legitime Vielfalt.

Wenn wir eine rechte Theologie des Volkes Gottes hätten, bräuchten wir keine Theologie des Laien. Wenn die Wirklichkeit des Volkes Gottes in den kirchlichen Organisationsformen realisiert und jene Strukturen und Entscheidungsgremien etabliert wären, die dem Volk Gottes angemessen sind, müßten wir uns nicht mehr den Kopf zerbrechen über eine Aktivierung der Laien. Die Besinnung auf den Laien, die derzeit weithin gefordert wird, sollte übergehen in eine

Besinnung auf das Volk Gottes, seine Gestalt und seine Strukturen. Wenn es Grundbestimmung von Demokratie ist, daß alle Vollmacht vom Volk ausgeht[14], dann trifft dies in eminenter Weise gerade für die Kirche zu, wenn man nur mitbedenkt, daß sie als Volk Gottes durch die Berufung aller durch Christus selbst konstituiert wird.

Die derzeitige Bemühung um eine Theologie des Laien erscheint dagegen eher als ein Zeichen dafür, daß in unserer Theologie und vor allem in unserer kirchlichen Praxis die Wirklichkeit des Volkes Gottes noch nicht entsprechend ernstgenommen wird. Nach wie vor entscheiden wenige Amtsträger für und über das Volk. Die Organisationsformen, in denen das Volk Gottes seinen Glauben formulieren könnte, sind erst sehr anfanghaft entwickelt, und Entscheidungskompetenz haben sie kaum. Immer noch sind die Vollmachten in der Kirche fast völlig dem Klerus vorbehalten, und dieser ist frei, ob und wie er die „Laien" in den Prozeß der Entscheidungsfindung einbezieht, wer mitsprechen darf oder gehört wird. Sicher versteht sich jedes Amt als Dienst; aber es ist nicht gelungen, für eine breite kirchliche Öffentlichkeit deutlich zu machen, daß das Amt um des Volkes willen da ist und von dieser Dienstfunktion her verstanden werden muß, und nicht umgekehrt das Volk Gottes vom Amt her. Viele Glieder des Volkes Gottes vermögen in der Amtsführung der Kleriker nicht immer einen demütigen Dienst zu erkennen.

Dem Amt sind im Lauf der Geschichte vielfältige Vollmachten zugewachsen, die sich keineswegs notwendig und vom Wesen der Kirche her mit ihm verbinden. Damit wurde die Idee des Volkes Gottes und der gemeinsamen und gleichen Würde aller verdunkelt. Kirche erscheint heute häufig nach innen und nach außen weniger als Volk Gottes denn als eine von oben nach unten durchstrukturierte Größe, in der die Oberen ihre Macht verteidigen und die „Laien" weithin von der Verantwortung ausgeschlossen sind. Wenn heute um die Rechte der „Laien" gerungen wird und wenn man – mit wenig Erfolg – versucht, den „Laien" zu definieren und ihn vom Kleriker abzugrenzen, dann zeigt das, daß in unserer Theologie und Praxis des Volkes Gottes etwas nicht stimmt.

Diese Erkenntnis hat auch Konsequenzen für die sogenannte Laienspiritualität. Zunächst haben alle Christen eine gemeinsame Spiritualität oder sie sollten sich um sie bemühen. Besondere Ausprägungen ergeben sich aus der Lebenssituation, in der ein jeder steht. Natürlich macht es einen Unterschied, ob jemand – „Laie" oder Kleriker – verheiratet ist oder nicht, einen kirchlichen Beruf ausübt oder nicht. Dies begründet aber nicht verschiedene Spiritualitäten, sondern setzt unterschiedliche Konkretionen. Vor allem wäre es verfehlt, den „Laien" eine welthafte, weltoffene, den Klerikern in der Konsequenz eine weltlose Spiritualität zuordnen zu wollen. Jede Spiritualität ist darauf angelegt, unsere weltliche Wirklichkeit ernst zu nehmen und sie geistig-geistlich zu durchdringen und zu verarbeiten.

Diese These widerspricht nicht der Aussage, daß es in der Kirche verschiedene Dienste und Ämter geben muß, die bestimmte Aufgaben zu vollziehen haben. Ohne diese Ämter wäre das Volk nicht das Volk Gottes, nicht die Kirche. Schon das Neue Testament zeigt eine Vielzahl von Charismen, Funktionen und Ämtern, die auf Zeit oder auf Dauer, spontan oder formell übertragen ausgeübt wurden. Sie gründen im Auftrag Christi und seines Geistes, sind also nicht als (von unten) delegiert zu verstehen. Das gilt vor allem für das durch Ordination verliehene Amt, das der Gemeinde auch in Vollmacht gegenübertritt. Dennoch stehen alle diese Ämter und Charismen im Volk Gottes, im Laós, nicht über ihm, sie definieren sich durch ihren Dienst, den sie für das Volk wahrzunehmen haben. Sie erweisen sich dadurch als geistgewirkt, daß sie der Auferbauung der Gemeinde dienen, nicht alle Vollmacht für sich allein beanspruchen und nicht jene, die ihre Brüder und Schwestern sein sollten, auf das Hören und Gehorchen festlegen. Und nichts berechtigt, diese als „Laien" im negativen Sinn des Wortes abzuqualifizieren. „Aus der ‚Ordination' der einen, darf nicht eine ‚Subordination' der anderen werden."[15]

ANMERKUNGEN

[1] Für die Theologie des Laien ist immer noch klassisch Y. Congar, Der Laie (Stuttgart [3]1964). Die hier vorgetragenen Ausführungen werden historisch ausführlicher belegt und begründet in P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk (Frankfurt 1988).

[2] Zur Begriffsgeschichte vgl. I. de la Potterie, L'origine et le sens primitif du mot ‚laic', in: NRTh 80 (1958) 840–853; J. B. Bauer, Die Wortgeschichte von ‚laicus', in: ZkTh 81 (1959) 224–228.

[3] Damit ist aber nicht das Wort vom „Neuen Volk Gottes" begründet. Neutestamentlich gibt es zwar einen „Neuen Bund", aber kein „Neues Volk". Vielmehr sind beide Bundesschlüsse innerhalb des einen Volkes Gottes.

[4] J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 58 f.

[5] Zur Praxis der Bischofswahl in der Alten Kirche siehe jetzt K. Schatz, Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches, in dieser Zschr. 207 (1989) 291–307.

[6] Texte zur Theologie, Bd. Ekklesiologie I, Nr. 127.

[7] R. Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt (Freiburg 1974).

[8] Dt.: Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: J. H. Newman, Ausgew. Werke, Bd. 4 (Mainz 1959) 253–297.

[9] Zit. n. F. Klostermann, Das christliche Apostolat (München 1962) 607.

[10] Zur Synode und ihrer Botschaft s. P. Neuner, a. a. O. 136–154. Im Anschluß an diese Synode und als ihr Ergebnis entstand das apostolische Mahnschreiben „Christifideles laici" vom 30. 12. 1988. Die in der Synode anfänglich vorherrschende Tendenz, den Laien durch den Weltcharakter zu bestimmen, trat in den veröffentlichten Dokumenten eher zurück.

[11] M. Kaiser, Die Laien, in: HbKathKR (Regensburg 1983) 185.

[12] A. Weiser, Diskussion über den Laien, in: Christ in der Gegenwart 39 (1987) 236.

[13] B. Forte, Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis (München 1987) 112 f.

[14] Zur Problematik demokratischer Strukturen in der Kirche, ihren Grenzen und ihren Möglichkeiten vgl. auch P. Neuner, Die Kirche – Monarchie – Demokratie – Gemeinschaft?, in dieser Zschr. 208 (1990) 651–660.

[15] P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht (Düsseldorf 1987) 74.

Herbert Frohnhofen

Ist der christliche Gott allmächtig?

Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis

Daß Gott bzw. die Götter oder das Göttliche, wie immer sie vorgestellt, verehrt und gedacht wurden, sehr mächtig, ja allmächtig sind, ist seit alters, vielleicht seit Menschengedenken, eine Selbstverständlichkeit, ja vielfach sogar eine wesensbestimmende Eigenschaft des Göttlichen selbst[1]. Religionsgeschichtlich meint Gott-Sein ja gerade „überlegen sein", „Macht haben" über Menschen, Tiere, Pflanzen und Gestirne, „Macht haben" über Schicksale, Völker und Naturgewalten. Zwischen den verschiedenen Religionen gibt es hierbei kaum Unterschiede; die Allmachtsvorstellung ist weithin universal[2].

Auch im Christentum ist das Bekenntnis zu „Gott, dem allmächtigen Vater" von frühkirchlicher Zeit bis heute erster und wichtigster Gegenstand der Taufragen wie fast aller überlieferter Glaubensbekenntnisse[3]. Zudem werden bis heute viele Gebete der kirchlichen Liturgie an „Gott, den allmächtigen Vater" gerichtet, weisen auch zahlreiche Lieder aus dem Gotteslob auf den „allmächtigen Gott", die „Entäußerung seiner Gewalt" in Jesus Christus, seinen Schutz für die Menschen und nicht zuletzt das „Königtum" Jesu Christi hin[4]. Gleichwohl macht das Bekenntnis zur Allmacht Gottes heute vielen Gläubigen Schwierigkeiten, „beschleicht auch manchen Christen Unbehagen beim Gedanken an einen allmächtigen Gott"[5]. In Philosophie und Theologie ist die Allmachtsvorstellung auch deshalb wieder in die Diskussion geraten und wird vielfach bearbeitet.

Der vorliegende Beitrag soll dazu dienen, das überkommene Bekenntnis im Licht der aktuellen Kritik neu anzuschauen und auf seinen Glaubensinhalt zu befragen. Nur so ist es möglich, Mißverständnisse abzubauen sowie das spezifisch christliche Allmachtsbekenntnis und für unsere Zeit fruchtbar zu machen.

Zur aktuellen Kritik am Bekenntnis der Allmacht Gottes

Die wichtigsten aktuellen Kritikpunkte an der Vorstellung bzw. am Bekenntnis der Allmacht Gottes können in vier Bereiche gegliedert werden:

1. Die Erfahrung der Übel und des Bösen in der Welt widerspricht in Verbindung mit der Annahme der Allgüte Gottes dem Bekenntnis seiner Allmacht. Diese fundamentale Kritik an der Vorstellung der Allmacht Gottes ist in ihrer

Grundstruktur bereits älter als das Christentum und wurde beispielsweise von dem antiken griechischen Philosophen Epikur (um 300 v. Chr.) schon den Theologen seiner Zeit vorgehalten[6]. Sie durchzieht dann die gesamte christlich-abendländische Geistesgeschichte und wird erst in der frühen Neuzeit seit dem Philosophen Leibniz (um 1700) in der Form des sogenannten *Theodizeeproblems* formuliert, in der Frage nach der Rechtfertigung Gottes (vor der menschlichen Vernunft) angesichts der vielfältigen Übel in der Welt[7]. Sehr geläufig ist diese Problemstellung auch heute in Gesprächen mit schwer leidenden oder sterbenden Menschen, die oft danach fragen, warum der allmächtige und allgütige Gott ihnen diese Leiden nicht erspart. In den Schriften des Alten Testaments ist es vor allem das Buch Ijob, das mit dieser Fragestellung konfrontiert.

Ausgegangen wird hierbei – bereits seit Epikur – von einem allmächtigen Gott, von dem angenommen wird, daß er zu jeder Zeit jeden beliebigen, prinzipiell möglichen Sachverhalt in der Welt herstellen kann, und der zudem allgütig ist, das heißt in diesem Zusammenhang zumeist, daß er die Menschen, soweit es ihm möglich ist, vor jedem Leid und Übel verschont. Dieser – polemisch ausgedrückt – selbstgezimmerte Gott wird dann vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezerrt und gefragt, wie er das vielfältige Leid der Menschen auf der Welt überhaupt zulassen könne. Als Ergebnis bzw. als Urteil wird ihm in der Regel entweder die Allgüte oder die Allmacht abgesprochen.

Nun hat man sich in der christlichen Tradition immer wieder damit zu helfen versucht, daß man die Vorstellung eines allgütigen Gottes problematisierte. Es sei keinesfalls anzunehmen, daß ein vollkommen gutes Wesen alle Übel, soweit es ihm möglich ist, beseitige. Schließlich hätten viele Leiden und Übel, die den Menschen widerfahren, einen guten Sinn, weil sie die Menschen aufrütteln, sie auf einen besseren Weg bringen, sie durch Strafe reifer oder durch eine schmerzhafte Behandlung gesünder machen usw.; letztlich führten diese Übel zu einem größeren Guten, das ohne die Übel vielleicht nicht hätte entstehen können. Für eine Reihe von Übeln erscheint dies zunächst durchaus plausibel.

Viel zahlreicher scheinen aber in der Welt diejenigen Übel zu sein, in bezug auf die ein durch sie ermöglichtes größeres Gutes in keiner Weise erkennbar ist. Welchem größeren Guten kann es etwa dienen, daß in einem Krieg oder in einer Diktatur Tausende von unschuldigen Menschen gequält und getötet werden, oder daß ein kleines Kind, das von seinen Eltern mit aller erdenklichen Liebe umfangen wird, auf schmerzhafteste Weise an einer Krankheit, einem Unfall oder einem Verbrechen stirbt? Selbst wenn man aber in Rechnung stellte, daß auch solche Übel zur Entstehung eines ansonsten nicht erreichbaren höheren Gutes führten, das für die Menschen lediglich nicht erkennbar ist, wird in dieser Logik mit Recht die Frage gestellt, warum der in obigem Sinn allmächtige und vollkommen gute Gott nicht eine Welt geschaffen hat, in der das jeweils größere Gut auch ohne die vorhergehenden Übel verwirklicht wird.

Daß das häufig gehörte Argument, Gott wollte den Menschen (Wahl-)Freiheit geben, diese hätten ihre Freiheit aber zur Sünde genützt und deshalb sei die Welt voller Übel, keine zureichende Antwort ist, erhellt bereits daraus, daß zahlreiche Übel in der Welt, etwa diverse Krankheiten und Naturkatastrophen, durch Menschen überhaupt nicht verursacht werden und daß zudem die menschliche Freiheit in einer Welt ohne menschlich verursachtes Übel, sprich Sünde, nicht notwendig aufgehoben wäre – oder war Christus etwa unfrei?

Kurzum: Hinsichtlich des sogenannten Theodizeeproblems scheint es wenig weiterführend zu sein, lediglich – wie es bisher im christlichen Kontext zumeist geschehen ist – die Vorstellung von Gottes Allgüte zu relativieren und neu zu durchdenken, an der üblichen Allmachtsvorstellung aber kritiklos festzuhalten. Gerade diese erscheint hier als das entscheidende Problem.

2. Die Vorstellung eines allmächtigen Wesens ist in sich logisch widersprüchlich. Dieser in jüngster Zeit vor allem im Rahmen der angelsächsischen Sprachphilosophie diskutierte Kritikpunkt[8] ist am griffigsten im sogenannten Stein-Paradox formuliert, das in der Frage gipfelt: „Kann Gott einen so großen Stein machen, daß er ihn nicht mehr tragen kann?" Ob man nun auf diese Frage mit „Ja" oder „Nein" antwortet, in jedem Fall gibt es etwas, von dem man sagt, daß Gott es nicht kann: Entweder einen so großen Stein machen oder aber diesen Stein tragen. Wenn nun göttliche Allmacht wiederum bedeute, jeden prinzipiell möglichen Sachverhalt herstellen zu können, wäre Gott in beiden Fällen nicht allmächtig. Es ist hier nicht der Ort, in einer logischen und sprachanalytischen Auseinandersetzung dieses Argument zu prüfen. Jedenfalls ist es nicht sicher, daß es sich so schnell beiseite schieben läßt, wie es mitunter getan wird[9].

3. Die Allmacht ist keine biblische Eigenschaft Gottes. Aufgrund dieses aus christlich-theologischer Sicht wichtigen Einwands forderte Norbert Scholl in bezug auf die Allmacht: „Die Kirchen sollten den Mut aufbringen, von dieser ohnehin nicht biblischen Eigenschaft Gottes Abstand zu nehmen."[10]

Diese, wie manche ähnliche Aussage, muß im Kontext der Auseinandersetzung um den sogenannten „metaphysischen" oder auch „theistischen" Gottesbegriff gesehen werden, der in seinen Grundlinien aus der antiken griechischen Philosophie – vor allem von Platon und Aristoteles – in das Christentum übernommen und bis in die Gegenwart überliefert wurde. Hauptmerkmale dieses Gottesverständnisses sind Affektlosigkeit, Allwissenheit, Unveränderlichkeit, Selbstgenügsamkeit, Ewigkeit und Allmacht. Frühchristliche und mittelalterliche Theologen haben sich darum bemüht, diesen metaphysischen Gottesbegriff mit der biblischen Offenbarung des jüdisch-christlichen Gottes in Einklang zu bringen; die Ergebnisse dieser Bemühungen hatten über viele Jahrhunderte in einer relativ festgefügten christlich-dogmatischen Gotteslehre Bestand.

Heute nun wird dieser metaphysische Gottesbegriff in seiner Bedeutung für den christlichen Glauben vielfach radikal in Frage gestellt[11]; es mehren sich die

Stimmen, die die biblische Selbstoffenbarung des jüdisch-christlichen Gottes mit dieser antiken philosophischen Gotteskonzeption für grundsätzlich und im Kern unvereinbar halten. Wir können uns auch mit dieser These hier nicht ausführlicher befassen[12]. Inwieweit aber die Vorstellung der Allmacht Gottes auch biblisches Gedankengut ist, wird weiter unten noch eine Rolle spielen.

4. Der vierte heute häufige Kritikpunkt an der Allmachtsvorstellung heißt: Allmacht ist eine weltvernichtende Männerphantasie. Wollen wir einen Eindruck von der Schärfe gewinnen, mit der dieser Vorwurf heute mitunter vorgetragen wird, so genügt es, den Schweizer Theologen Kurt Marti zu zitieren, der erklärt:

„Es gibt keine positive, keine göttliche Allmacht. Allmacht ist immer negativ, ist immer lebensfeindlich. Sie bleibt ein Rauschgedanke, vor allem wohl eine Männerphantasie. Leider verfügen die Männer über die Machtmittel, diese Phantasie auch ins Werk zu setzen und als Weltvernichtungstechnologie zu realisieren. Ist es Zufall oder ist's verräterisch, daß gerade Männer und Staatsmänner, wenn sie einmal von Gott reden, mit Vorliebe vom ‚Allmächtigen' sprechen? Auch Hitler pflegte das zu tun."[13]

Marti radikalisiert hier eine These, die im Rahmen der sogenannten Frauenbewegung und auch der feministischen Theologie bereits vielfach formuliert und als Vorwurf gegen die sogenannte patriarchale Gesellschaftsordnung und die Männer gerichtet worden ist: Männer seien aufgrund ihres Willens zur Macht vorrangig für Gewaltzusammenhänge verantwortlich; sie seien diejenigen, die mittels Gewaltausübung gegen Frauen, Kinder, die Natur und nicht zuletzt gegen ihresgleichen und sich selbst unendliches Leid in die Welt und diese selbst inzwischen an den Rand des Abgrunds gebracht hätten.

Auch wenn dieser These eine gewisse Plausibilität kaum abzusprechen ist, sei hier doch am Rand empfohlen, die Gewaltthematik nicht auf den Unterschied der Geschlechter allein zu fixieren. Auch andere Faktoren – wirtschaftliche Abhängigkeiten sowie alle Arten von sozialen Rangunterschieden – scheinen mindestens in gleichem Maß für Gewaltzusammenhänge verantwortlich zu sein.

Das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes

Um nun das spezifisch christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes genauer anzuschauen, erscheint es vor allem wichtig, danach zu fragen, welche Auskünfte die Bibel über die Macht und Herrschaft Gottes gibt[14]. Darüber hinaus müssen auch Aspekte der Geschichte dieser Offenbarung beachtet werden.

In den Schriften des *Alten Testaments* weisen schon die ältesten Gottesbezeichnungen El Schaddai (Gen 17, 1 u.a.) und auch einfach El (Gen 33, 20 u.a.) auf Jahwe als den ungehemmt Kraftvollen und Mächtigen. In vielen anschaulichen Bildern, wie es hier üblich ist, ist von der unbegrenzten Kraft und Macht Jahwes die Rede, so von der unbegrenzten Kraft seines Wortes (Ps 32, 6; 148, 5), seines Armes (Ex 15, 6; Ps 43, 2–4), seines Atems und Geistes (Ijob 26,

13; Ps 32, 6); außerdem unterstreichen dies die Schilderungen der Schöpfung, seiner Herrschaft über die Naturkräfte, der Verhängung der ägyptischen Plagen, der Unbeschränktheit seines Eigentumsrechts; ausdrücklich heißt es: „Nichts ist Gott unmöglich" (Gen 18, 14 u.a.), oder: „Gott ist nichts schwer" (Jer 32, 17.27); „Gott vermag alles, was er will" (Hiob 42, 2 u.a.), „ohne ein Hindernis zu finden" (Jes 43, 13) „und ohne einer Hilfe zu bedürfen" (Jes 44, 24).

So ist die Tatsache, daß die Kraft und Macht Gottes für die Menschen schier überwältigend ist, für die alttestamentlichen Gläubigen eine Selbstverständlichkeit. Die Macht Gottes ist dabei genauer zu verstehen als Herrschergewalt über alle irdischen und himmlischen Gewalten, wie es besonders der Gottestitel „Jahwe Sabaoth" (Herr der Heerscharen) deutlich macht. Für das Volk Israel hat die überwältigende und rettende Kraft Gottes sich erwiesen, als Jahwe es aus der Sklaverei in Ägypten herausgeführt hat, und es gründet hierauf die Hoffnung, daß Jahwe diese Kraft weiterhin für sein Volk einsetzen wird. Die unumschränkte Macht und Herrschaft Jahwes ist also kein Despotentum; sie ist nicht vergleichbar mit der oftmals nur an eigenen Interessen ausgerichteten weltlichen Herrschaft eines Königs, Fürsten oder Kaisers. Jahwe wird hingegen erfahren und geglaubt als machtvoller Urheber und Erhalter seiner Schöpfung sowie als Gestalter der Geschichte seines Volkes, keinesfalls aber als willkürlicher Herrscher mit absolutgesetzter Macht.

In den Schriften des *Neuen Testaments* wird das Bild des Alten Testaments natürlich weitgehend übernommen, jedoch spezifisch neu akzentuiert. Auch hier ist Gott der über alles Mächtige, der sogar über den Tod siegt (Hebr 11, 19 u.a.) und in dessen Namen Jesus wie auch später seine Jüngerinnen und Jünger zahlreiche Wunder tun. Die hereinbrechende Gottesherrschaft, die Jesus in seiner Person verkündet und den Menschen nahebringt, richtet sich damit ausdrücklich an die einzelnen Menschen und ihr Schicksal (vgl. Lk 1, 49; Hebr 2, 18 u.a.).

Die ausdrückliche Rede vom allmächtigen Gott findet sich freilich im Neuen Testament noch viel spärlicher als im Alten. In den vermutlich von Jesus selbst stammenden Worten gibt es keine Bezeichnung für Gott, die mit „Allmächtiger" wiederzugeben wäre. Im Gegenteil: Besonders das „Gleichnis vom liebenden Vater" (früher: „vom verlorenen Sohn") erweist die Herrschaft Gottes nicht in Machtausübung und Gewalt, sondern in entgegenkommender Liebe (Lk 15, 11–32). Ähnliches zeigt sich im nachgehenden Suchen in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Lk 15, 1–10) sowie in der dienenden Fürsorge im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37).

Als besonders wichtig erscheint in diesem Zusammenhang die Versuchung Jesu durch den Teufel, in der dieser Jesus zur Übernahme und zur Ausübung weltlicher Macht verführen will (Lk 4, 1–13). Bei genauer Lektüre dieser Stellen wird deutlich, daß die Fähigkeit zur Ausübung solcher Macht durch Jesus hier an keiner Stelle geleugnet wird, daß aber ausdrücklich darauf verwiesen wird,

daß die Ausübung solcher Macht von seinem Auftrag ablenkte und deshalb für ihn Sünde wäre. Insgesamt erweist sich damit der Gott Jesu Christi weit eher als liebender und fürsorgender Vater denn als allmächtiger Herrscher über die Welt.

Diese wenigen Anmerkungen resümierend können wir also festhalten, daß der Gedanke großer Macht und Kraft, ja der unbeschränkten Herrschaft Gottes über die Welt der biblischen Offenbarung einerseits nicht fremd, andererseits aber diese Macht und Kraft Gottes seiner Schöpfer- und Erhalterabsicht wie seiner liebenden Zuneigung zu den Geschöpfen jeweils deutlich untergeordnet ist. Gleichwohl gewann der Gedanke der Allmacht Gottes im Lauf der Theologiegeschichte eine Eigendynamik und wurde nicht selten absolutgesetzt, das heißt von seiner untergeordneten Einbindung in das christliche Gottesbild isoliert. Beispiele dafür sind nicht nur die auch heute landläufig verbreitete Vorstellung eines allmächtigen Gottes im Sinn eines absolutistischen Herrschers, sondern innerhalb des christlichen Bereichs auch die in der Ostkirche vorrangige Darstellung Christi als Pantokrator (Allherrscher) sowie die in der westlichen Theologie des späten Mittelalters (etwa bei Wilhelm von Ockham) auftauchende These, daß Gottes Allmacht so unbeschränkt sei, daß er sich auch in willkürlicher Weise über die Naturgesetze hinwegsetzen könne. Um solche Mißdeutungen des christlichen Gottes zu verstehen, ist es wichtig, auf folgendes zu achten.

Gott als „Pantokrator" und „Deus omnipotens"

Betrachten wir heute, mit welchen Worten uns das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes überliefert ist, so stellen wir fest, daß praktisch alle der uns aus der frühesten Kirche überkommenen Glaubensbekenntnisse zur Formulierung des Allmachtsbekenntnisses den griechischen Ausdruck „Pantokrator" (Allherrscher) oder die lateinische Formulierung „Deus" bzw. „Pater omnipotens" (allmächtiger Gott bzw. Vater) verwenden. Diese Ausdrücke sind jedoch für das christliche Bekenntnis mißverständlich, da sie auf weltliche, ja teilweise gar politische und militärische Macht hinweisen.

Das griechische Wort „Pantokrator" nämlich enthält das Wort „kratos" (Kraft, Stärke, Herrschermacht, politische Macht, Verfügungsgewalt)[15]. Die absolute Fülle dieser Macht hat der Pantokrator („panta" = alles), was darum mit „Allherrscher" übersetzt wird. Gott hat demnach Macht über alles und alle, er ist Herr über alles. „Pantokrator" wäre damit – wenn überhaupt – in erster Linie Übersetzung der biblischen Gottesbezeichnung „Jahwe Sabaoth" (Herr der Heerscharen). Die Einbindung der göttlichen Macht in seine Schöpfungs- und Erhaltensabsicht wird freilich durch „Pantokrator" überhaupt nicht wiedergegeben. Ins Neue Testament gelangt diese Gottesbezeichnung ausschließlich in einem alttestamentlichen Zitat des Paulus (2 Kor 6, 18) sowie neun Mal in der Of-

fenbarung des Johannes. Insbesondere aber in den Evangelien, das heißt auch in den Worten Jesu selbst, findet sich keine Bezeichnung Gottes, die mit diesem Wort angemessen zu übersetzen wäre.

In der lateinischen Übersetzung des Alten Testaments, der „Vulgata", wird in erster Linie das hebräische El Schaddai mit „Deus omnipotens" wiedergegeben, dazu auch meist das „Pantokrator" der im Original in griechischer Sprache verfaßten Schriften des Alten Testaments. Auch in der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments steht „Deus omnipotens" zur Übersetzung des griechischen „Pantokrator". Bis in die Liturgie unserer Tage, die bis vor wenigen Jahrzehnten ja in lateinischer Sprache gefeiert wurde, setzte sich dies in den sehr häufigen Bezeichnungen „omnipotens Deus" und „Pater omnipotens" fort.

Viel deutlicher noch als das griechische „Pantokrator", das wörtlich „alles Beherrschender" bzw. „alles Regierender" bedeutet, meint das lateinische „omnipotens" aber „alles können", „alles vermögen", was in der heutigen Kritik des Allmachtsgedankens so angegriffen wird. Tatsächlich ist die Verwendung dieses Ausdrucks für den christlichen Gott noch mißverständlicher, weil er eine – freilich siegreiche – Konkurrenz zu weltlichen Machthabern zu formulieren scheint.

Gleichwohl: Mit der bereits in der frühen Kirche sich durchsetzenden Verwendung der lateinischen Sprache in Liturgie und Theologie des westlichen Christentums wurde die Benennung und Anrufung Gottes als „Deus omnipotens" immer häufiger, wobei die ursprünglich übergeordneten Sinnzusammenhänge des Allerhaltens und des liebenden Vaterseins Gottes gelegentlich unterzugehen drohten. Fragt man aber danach, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß das christliche Gottesbild mittels der genannten Ausdrücke teilweise so sehr in die Nähe absolutgesetzter weltlicher Macht gerückt werden konnte, so muß auch folgender Gesichtspunkt beachtet werden.

Der christliche Gott als absoluter Herrscher

Bis heute ist es eine ebenso interessante wie kuriose Tatsache, daß es im Rahmen theologiegeschichtlicher Untersuchungen in der Regel vernachlässigt wird, die jeweiligen sozialen oder individuellen Hintergründe für die Entstehung bzw. Bevorzugung ganz bestimmter theologischer Aussagen und Richtungen in der Geschichte der Kirche und Theologie zu erheben und zu bewerten, daß mithin Theologiegeschichte oftmals vorrangig oder gar ausschließlich als Ideengeschichte betrieben wird. Dies ist um so bedauerlicher, als eine Aufarbeitung und Berücksichtigung der jeweiligen individuellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entstehungszusammenhänge sehr dazu beitragen kann, die verschiedenen theologischen Positionen nicht nur besser zu verstehen, sondern auch ihre Unterschiedlichkeit respektieren zu lernen. Dies bedeutet freilich nicht, die Wahrheits-

frage aufzugeben, das heißt nicht mehr danach zu fragen, welche der verschiedenen theologischen Positionen der biblischen Offenbarung und den Grundsätzen des Christentums näher steht als eine andere.

Insbesondere nun für das Bekenntnis und die Vorstellung der Allmacht Gottes erscheint die Einbeziehung einer solchen auch soziologischen Perspektive zum „Sitz im Leben" theologischer Aussagen möglicherweise aussagekräftig. So erläutert der Limburger Bischof Franz Kamphaus in seinem Fastenhirtenbrief von 1991, daß die absolutgesetzte göttliche Allmachtsvorstellung „Christen dazu geführt (hat), sich mit solcher ‚Allmacht' Gottes zu verbünden, um selbst an ihr teilzuhaben und Machtzuwachs zu gewinnen, statt sich von Gott in die eigenen Grenzen weisen zu lassen." [16]

Würde man nun unter dieser Rücksicht verschiedene Epochen und Situationen in der Kirchen- und Theologiegeschichte betrachten, so wäre es in der Tat interessant, die oben zitierte These Kurt Martis dahingehend zu prüfen, ob in der Theologiegeschichte gerade in den Zeiten und Situationen bzw. von den Personen eine Allmacht Gottes im absolutgesetzten Sinn vertreten wurde, die auch kirchengeschichtlich eine äußere Machtposition innerhalb oder außerhalb der Kirche sichern oder vertreten wollten. Da wir in diesem Punkt hier nicht weiter ins Detail gehen können, sei lediglich darauf verwiesen, daß Norbert Scholl in seinem bereits erwähnten Beitrag hierzu einige Hinweise gibt [17] und daß auch im Rahmen des mittelalterlichen Kreuzzugsgeschehens, in dem die Kirche sich eng mit militärischer und politischer Macht verband, die Vorstellung eines absolutgesetzten allmächtigen christlichen Gottes hohe Konjunktur hatte [18].

Die göttliche Macht der Liebe

Unsere wenigen Bemerkungen über das christliche Gottesbild haben ergeben, daß ein absolutgesetzter Allmachtsbegriff des mit weltlichen Mitteln alles prinzipiell Mögliche herstellen und verändern Könnens, wie er heute wieder in philosophischen Darstellungen diskutiert wird und auch im Bewußtsein breiter Bevölkerungskreise geläufig ist, dem Anliegen der jüdisch-christlichen Offenbarung nicht gerecht wird. Daß der jüdisch-christliche Gott jeden möglichen Sachverhalt herstellen oder verändern könne, wird zwar an keiner Stelle der biblischen Offenbarung explizit geleugnet, ja zumindest implizit sogar bestätigt. Unmittelbar als Sünde und Verfehlung wird aber die Vorstellung dargestellt, daß Jesus, als Selbstoffenbarung des christlichen Gottes, seine Möglichkeiten nützen und mit weltlichen Machtmitteln in den Lauf der Geschichte eingreifen, also eine solchermaßen geartete, in keiner Weise rückgebundene Macht einsetzen würde.

Wenn es also für den Menschen, besonders in kritischen und notvollen Situationen, auch noch so unverständlich sein mag: Gottes Handeln unterliegt ande-

ren als den weltlichen Kriterien. Seine Macht ist der Liebe untergeordnet, die aus weltlicher Sicht ebenso ohnmächtig wie aus umfassenderer Perspektive wahrhaft über-mächtig ist. Dort, wo die göttliche Liebe angenommen und erwidert wird, vermag sie Feindschaften und Verkrampfungen zu lösen, Krankheiten zu heilen, ja wahre Wunder an Lebensmöglichkeiten zu eröffnen. In dieser Hinsicht ist sie mächtig, ja wahrhaft über-mächtig, stärker als alle Mächte dieser Welt. Dort freilich, wo die Liebe nicht angenommen und erwidert wird, entsteht nichts, dort ist sie ohnmächtig bis in den Tod, wie Jesus ihn vorgelebt hat. Das christliche Bekenntnis zur Allmacht Gottes ist das Bekenntnis zur Über-Macht der Liebe und gerade nicht das oftmals unterstellte Vertrauen, daß Gott auf weltliche Weise und mit weltlicher Macht alles herstellen und verändern könne.

Es liegt damit auf der Hand, daß zumindest drei der eingangs genannten Kritikpunkte das christliche Bekenntnis der Allmacht Gottes überhaupt nicht treffen, da schlichtweg von unterschiedlichen Allmachtsbegriffen gesprochen wird. Sowohl das sogenannte Stein-Paradox als auch die Kritik an der Allmacht als Element eines unbiblischen, nur philosophischen Gottesbegriffs sowie als weltvernichtende Männerphantasie beziehen sich eindeutig und vollständig auf die Vorstellung einer Allmacht im Sinn der weltlichen Macht.

Einzig das sogenannte Theodizeeproblem, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der vielfältigen Leiden und Übel in der Welt, scheint weiterhin eine tiefgreifende und berechtigte Anfrage auch an den Gott des jüdisch-christlichen Bekenntnisses zu sein, da diesem Gott neben seinem übermächtigen Liebesangebot an die Menschen auch die Urheberschaft für die real existierende unvollkommene Welt sowie grundsätzlich die Fähigkeit zugesprochen wird, alle Übel aus dieser Welt zu entfernen. Zu denken sollte aber auch in diesem Zusammenhang die Tatsache geben, daß es Jesus, als der Mittler des christlichen Gottes, trotz der vielfachen Bedrängnisse seiner Zeitgenossen immer wieder abgelehnt hat, anders als durch die über-mächtige Kraft der Liebe in dieser Welt zu wirken. Heißt dies vielleicht, daß Gott sein Niveau unterschritte und sein Wesen verfehlte (sofern ihm dies überhaupt möglich wäre), wenn er die Leiden und Übel in der Welt auf andere als allein auf die ihm gemäße Weise durch die in den Menschen wirkende Über-Macht der Liebe bekämpfte?

Angesichts der niederdrückenden, abgrundtiefen und oft als absolut sinnlos erfahrenen Leiderfahrungen, denen Menschen ausgesetzt sind, fällt es schwer, den christlichen Gott so zu denken, ohne ihn dem Vorwurf der Hartherzigkeit und des Sadismus auszusetzen. Andererseits ist für Menschen mit tiefem christlichem Glauben aber immerhin soviel deutlich erfahrbar, daß, so groß und so unbegreiflich die Leiden, Übel und Bosheiten in dieser Welt auch sind, nur die Liebe und damit das Vertrauen auf den christlichen Gott es in vielen Fällen vermag, Menschen trotz ihres Leidens nicht verzweifeln zu lassen, da sie sich trotz allem von der Liebe dieses Gottes umfangen wissen.

Konsequenzen für die Glaubensvermittlung?

Ist es angesichts der zunehmenden Schwierigkeiten, das Spezifische des christlichen Gottesbilds deutlich herauszuarbeiten und jungen Menschen zu vermitteln, vielleicht angeraten, neue Ausdrücke zu seiner Beschreibung zu suchen und, wie Norbert Scholl es vorschlägt, von einer „Allmacht" des christlichen Gottes überhaupt nicht mehr zu sprechen?

Selbst wenn man dies für sinnvoll hielte, wäre es in der Praxis nicht durchführbar. Da das Bekenntnis zur „Allmacht" des christlichen Gottes, wie oben erwähnt, fest in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen verankert ist, würde das Unverständnis nur wachsen, wenn es ansonsten aus der religiösen und theologischen Sprache verschwände und somit auch nicht mehr erläutert würde. Viel wichtiger scheint es hingegen zu sein, deutlicher, als es vielleicht mitunter in der Vergangenheit geschehen ist, immer wieder auf die intensive Spannung hinzuweisen, die zwischen einer Allmachtsvorstellung im landläufigen, weltlichen, vielfach auch philosophischen Sinn einerseits und dem Bekenntnis zur Allmacht im Sinn der Über-Macht des christlichen Gottes andererseits besteht. Für den christlichen Glauben ist ja überdies nicht nur der fundamentale Unterschied zwischen beiden „Macht"-Begriffen bedeutsam, sondern zudem gerade ihre Konkurrenz und gegenseitige Bezogenheit. Wo immer nämlich allein auf die Macht im weltlichen Sinn gesetzt wird, hat die (Über-)Macht des liebenden christlichen Gottes keine Entfaltungschance; wo hingegen diese sich zu entfalten vermag, ist die weltliche Macht ihr unter- und eingeordnet.

ANMERKUNGEN

[1] L. Kaplan, Die göttliche Allmacht (Heidelberg 1928). [2] H. Kleinknecht u. a., in: ThWNT III 65–123.
[3] J. N. D. Kelly, Altchristl. Glaubensbekenntnisse (Göttingen 1972).
[4] Z. B. Gotteslob Nr. 134/3, 136, 291 u. v. a.
[5] Grundriß des Glaubens, hrsg. v. Dt. Katechetenverein (München 1980) 63 f.
[6] Epikur, Von der Überwindung der Furcht (Zürich 1949) 80.
[7] Theodizee – Gott vor Gericht?, hrsg. v. W. Oelmüller (München 1990).
[8] The Concept of God, hrsg. v. Th. V. Morris (Oxford 1987).
[9] F. v. Kutschera, Vernunft und Glaube (Berlin 1990) 46.
[10] N. Scholl, Die Rede von der Allmacht Gottes angesichts des Leids, in: KatBl 115 (1990) 765.
[11] L. Oeing-Hanhoff, Die Krise des Gottesbegriffs, in: ThQ 159 (1979) 285–303.
[12] Näheres z. B. in: H. Frohnhofen, Apatheia tou Theou (Frankfurt 1987).
[13] K. Marti, O Gott! (Stuttgart 1986) 186.
[14] Th. Blatter, Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie (Freiburg/Schweiz 1962); W. Grundmann in: ThWNT II 286–318. [15] H. Hommel, Pantokrator, in: Theologia viatorum 5 (1953/54) 322–378.
[16] F. Kamphaus, Entschieden leben. Das Taufbekenntnis der Christen. Hirtenwort zur österlichen Bußzeit 1991 (Limburg 1991) 64. [17] N. Scholl, a. a. O. 770–772.
[18] H. Frohnhofen, Zwischen Pazifismus und Heiligem Krieg, in dieser Zschr. 209 (1991) 831–843.

Birgit Lermen

Biblische Texte in der deutschen Gegenwartsliteratur

Seit Jahrhunderten stehen Bibel und Literatur in einem produktiven Spannungsverhältnis, haben biblische Stoffe und Motive Schriftsteller fasziniert und produktiv angeregt. Johann Gottfried Herder nannte die Bibel die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ [1]. Für Goethe war sie das „verbindende Urdokument der Menschheit“. Im Hinblick auf ihre Entstehungs-, Wirkungs- und Auslegungsgeschichte erklärte er: „Die Bibel, das sind 3000 Jahre Menschheitsgeschichte.“ [2] Heinrich Heines Ausruf „Welch ein Buch!“ spiegelt sowohl des Dichters Erstaunen über ihren literarischen Rang als auch seine Achtung vor ihrem geistigen Potential wider:

„Groß und weit wie die Welt, wurzelnd in die Abgründe der Schöpfung und hinaufragend in die blauen Geheimnisse des Himmels… Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, Verheißung und Erfüllung, Geburt und Tod, das ganze Drama der Menschheit, alles ist in diesem Buche.“ [3]

Thomas Mann charakterisierte sie als eine „Menschheitschronik“, als ein „aus dem Gestein verschiedener geologischer Zeitalter zusammengewachsenes Buchgebirge“ [4]. Bertolt Brecht antwortete 1928 auf die Frage nach seinem stärksten literarischen Eindruck: „Sie werden lachen: die Bibel.“ [5] Hilde Spiel definierte sie als „die Mutter der Dichtung“, als „das Buch der Bücher, dessen Bedeutung nicht nur für die Religion, sondern für die Dichtung … unseres Abendlandes einzigartig ist“ [6]. Stefan Heym bekannte in einem Gespräch über „Die Bibel als Stoff für Schriftsteller“: „Die Bibel enthält einen ungeheuren Stoff für einen Schriftsteller.“ [7] Ohne Zweifel hat die Bibel in allen Epochen der deutschen Kultur den stärksten Einfluß auf die Literatur ausgeübt, so daß Wilhelm Gössmann zu Recht sagen kann: „Die Bibel ist wohl das am meisten literarisch ausgeschöpfte Buch.“ [8]

Verarbeitung biblischer Stoffe, Motive und Formen

Ein Vergleich der biblischen Stoffe mit ihren literarischen Bearbeitungen zeigt auf den ersten Blick, daß es hier wie dort um die gleichen Probleme geht: um die Fragen nach dem Woher und Wohin, dem Warum und Wozu; um die Fragen nach dem Grund und Ziel des Lebens, nach dem Sinn von Leiden und Sterben [9]. In den Gestalten und Ereignissen der Bibel sind die Möglichkeiten und Grenzen des Menschseins eingefangen, enthüllt sich auch das Abgründige menschlicher Existenz, wie die Aussage von Franz Fühmann bestätigt: „Ich begann die Ge-

schichten der Bibel zu lesen: Ein Riß; und der Abgrund Mensch klaffte auf."[10] Viele Autoren bedienen sich darum biblischer Vorlagen, um eigene Erlebnisse und Erfahrungen, Sehnsüchte und Hoffnungen darzustellen. Doch obwohl die Fragen in Bibel und Literatur weitgehend übereinstimmen, fallen die Antworten sehr verschieden aus. Das gilt vor allem für die moderne Literatur, in der erstaunlich viele biblische Figuren präsent sind: Adam und Eva, Kain und Abel, David und Goliath, Noach, Mose, Josef, Hiob, Jonas, Lazarus, Judas, Pilatus, Maria Magdalena, der verlorene Sohn und der barmherzige Samariter. An diesen Symbolfiguren menschlichen Lebens werden alte Probleme neu aufgeworfen: an Kain und Abel der Bruderzwist, an Hiob die Unvereinbarkeit von Gottes Güte und menschlichem Leid, an David der Konflikt zwischen Religion und Politik, an Jonas der Widerstand des Menschen gegen Gottes Auftrag, an Lazarus die Unbegreiflichkeit des Todes, am verlorenen Sohn die Verlorenheit im Wohlstand, an Maria Magdalena das Problem Frau und Kirche, an Judas die Frage nach dem Bösen. Insgesamt geht es den Autoren unserer Zeit um menschliche Probleme, die an diesen Figuren besonders prägnant aufleuchten und durch den Bezug zur Bibel in einen großen Rahmen gestellt werden und dadurch ein besonderes Gewicht erhalten.

In diesem Überblick kann lediglich exemplarisch aufgezeigt werden, wie und mit welchen Intentionen die Autoren biblische Stoffe und Motive verarbeiteten. Die Einteilung in verschiedene Verarbeitungsweisen dient einer überschaubaren Bestandsaufnahme. Sie muß auf eine klare Abgrenzung zwischen den einzelnen Formen verzichten, da die Übergänge fließend sind.

1. *Paraphrasierung*

Die Paraphrase ist die verdeutlichende, weiter ausführende Umschreibung oder freie Übertragung eines Textes, wie der erste Vers von *Bernhard Nellessens* „psalm 137" zeigt[11]:

an den wassern von rhein und ruhr
sitzen wir und weinen
wenn wir an zion denken.

An den Flüssen von Babel
saßen wir und weinten,
da wir Zions gedachten (Ps 137).

Durch die Paraphrasierung geschieht fast nur Repetition, kaum sprachliche Innovation. Die Autoren stimmen ein in den biblischen Ton, wiederholen weitgehend die im biblischen Vokabular vorhandenen Worte und Bilder und intendieren lediglich die Erklärung der Texte. Der bereits etablierte Wort- und Sinnhorizont wird nicht überschritten. Das Zitieren und Repetieren von Bekanntem und Vertrautem aber verhindert, daß der Text betroffen macht. Dennoch ist auch diese Verarbeitungsweise ein legitimer Umgang mit dem biblischen Text.

2. *Aktualisierung*

Aktualisierung meint die Umsetzung der Vorlage in die Realitätserfahrung der Autoren. Viele von ihnen versuchen, das biblische Zeugnis in die Sprache und

Vorstellungswelt ihrer Zeit zu übertragen. Das bedeutet freilich nicht, daß sie im biblischen, kirchlichen oder theologischen Vokabular reden. Sie überwinden Leerformeln und bloße Wiederholung, brechen die Scheinvertrautheit mit der biblischen Botschaft auf und sprechen als Menschen ihrer Zeit, die an den Problemen und Aporien ihrer Welt teilhaben. Vor allem moderne Autoren reiben sich an den biblischen Texten und versuchen, ihre Auseinandersetzung mit ihnen ins Wort zu bringen. Sie knüpfen nicht an die Bibel an, um an längst Vergangenes zu erinnern, sondern greifen biblische Stoffe auf, um an ihnen Probleme unserer Zeit zu erhellen. So ist *Kurt Martis* „gleichnis in der progression" eine aktualisierte „Randnotiz" zu der vertrauten biblischen Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)[12]:

verlorener
als der verlorene sohn
im elend
verlor sich
der sohn
des verlorenen sohnes
im überfluss

er landete
nicht am schweinekoben
sondern hoch oben

statt von trebern im kummer
nährt er sich lustvoll
mit spargelspitzen und hummer

verlorener
als der verlorene Sohn
und die seinen
wartet
des sohnes
verlorener vater
bei hirten und schweinen.

Martis Verse, die das damals Gesagte zur Welt von heute in Beziehung setzen, sind frei von tradierten Formeln. Sie verfremden die Parabel, indem sie das biblische Geschehen in unsere moderne, völlig andere Gegenwart übertragen. Die Rede ist nicht, wie in der Bibel, von dem Sohn, der sich „im elend verlor" und reumütig zurückkehrt, sondern vom „sohn des verlorenen sohnes", der im „überfluss" versackte. Als zeittypisch definiert Marti nicht Not und Sorge um das tägliche Brot, sondern die Verlorenheit des Menschen im Wohlstand und Überfluß. Statt sich von Abfällen zu ernähren, labt sich der heutige „verlorene sohn" an „spargelspitzen und hummer", statt zu den Geringsten verbannt zu sein, bewegt er sich in einsamer Höhe.

Die Doppelung des Wortes „verloren" macht deutlich, um wieviel menschenunwürdiger und hoffnungsloser dieses scheinbar so angenehme Leben ist. Zu-

dem beleuchtet die dritte Strophe den Konflikt zwischen einer Elterngeneration, die persönlich auf vieles verzichtete, um ihren Kindern materiell alles bieten zu können, und der Nachfolgegeneration, die sich aus falscher Scham nicht zu ihren Wurzeln bekennt. Und anders als im Bibeltext findet bei Marti kein Reflexionsprozeß statt, der zu einer inneren Umkehr führt. Die Einsamkeit des Sohnes „hoch droben", auch drucktechnisch durch die eingerückte zweite Strophe verdeutlicht, und die Einsamkeit des Vaters „bei hirten und schweinen" bedingen einander. Verloren sind beide, der eine im Egoismus seines Genußlebens, der andere in der Hoffnungslosigkeit des Wartens.

Marti aktualisiert nicht nur die biblische Geschichte vom verlorenen Sohn, sondern erzählt ebenfalls ein Gleichnis: Der „sohn des verlorenen sohnes" ist nicht allein verloren, „die seinen" sind es auch: all jene, die sich so restlos aus ihren Anfängen heraus „erfolgreicht" haben, daß sie losgelöst, einsam, verloren eben mit ihren Vätern auch ihre Ursprünge verleugnen. Dieses „gleichnis in der progression" hat kein genaues Äquivalent in der Bibel, kann aber Irritation auslösen und dadurch zum Schrifttext hinführen. In der Konkretisierung auf die heutige Situation scheint die biblische Parabel neu auf, entfaltet der alte Stoff seine Kraft in die Gegenwart hinein.

3. *Verfremdung*

Der im Zusammenhang mit der Theorie des epischen Theaters von Bertolt Brecht entwickelte Begriff der Verfremdung bedeutet hier: Konventionelles unkonventionell sehen. Dieses Prinzip erregt Aufmerksamkeit, Anstoß und Verwunderung. Es setzt Bekanntes in ungewohnte Beziehungen, verhindert, daß der Leser sich gefühlsmäßig bindet, und bewirkt, daß er kritisch-distanziert urteilt und Vertrautes als fremd und damit erneut durchdenkbar betrachtet. Als Verwunderung oder Schockierung nimmt die Verfremdung der Aussage ihre Selbstverständlichkeit, befreit sie die Worte aus ihrer Sklerose. Sie aktualisiert und provoziert, durchbricht Fixierungen und macht sehend. Das Fremde, Überraschende und Unangebrachte des Vorgangs ermöglicht eine Neuentdeckung der biblischen Botschaft.

Besonders Autoren der Gegenwartsliteratur ist es gelungen, durch diesen kreativen Prozeß das biblische Ereignis als ein befremdendes zu vergegenwärtigen. Indem sie die Schrifttexte gegen den Strich lesen, umdeuten oder in Frage stellen, erwecken sie im Leser die Motivation, weiter darüber nachzudenken. So geschieht Verfremdung in *Christine Bustas* „Krippensermon für unsere Zeit" [13]:

> Behängt nur die Ställe mit Flitter!
> Die Wahrheit ist glanzlos:
> Fauliges Stroh, ein Brettertrog, tränendurchfeuchtet,
> Ochs und Esel würden ihr Futter
> daraus verschmähn.

Wachsam sitzen die Hirten am Grill,
es brutzelt die Nacht vom Geflügel.
Herodes kaut einen Zimtstern,
die Weisen sehn fern und schicken
Whisky nach Bethlehem.

Dieses Gedicht zeichnet ein zur Vorlage in kontrastierender Spannung stehendes Bild vom Weihnachtsgeschehen. Das macht schon der Titel deutlich, der durch die veraltete Form „Sermon" (für Rede oder Predigt) ironisierend wirkt. Die Ironie wird verstärkt durch den Auftakt, der bewußt Ton und Stimmung der biblischen Weihnachtsbotschaft bricht und die von ihr vorgegebene Perspektive radikal durchkreuzt. Der Stall von Bethlehem wird in seiner erniedrigenden Armseligkeit nicht mehr zur Kenntnis genommen, sondern dekorativ mit Flitter behängt – und dadurch eben auch zugehängt. Die schockierende Wahrheit der Menschwerdung Gottes geht im Festtagsrummel und in einer höchst fragwürdigen Behaglichkeit unter.

Was heutige Weihnachtsfeste ausmacht, wird in einer absurden Szenerie in der zweiten Versgruppe dargestellt: Festtagsessen, süßes Gebäck, Unterhaltungskonsum und unverbindliche Präsente. Zu dem Kind in der Krippe haben weder die Hirten noch Herodes oder die drei Weisen eine Beziehung. Die Verbindung der biblischen Figuren mit Attributen unserer modernen, an der Oberfläche orientierten Gesellschaft löst Irritation aus, hält dem Leser einen Spiegel vor und fordert ihn auf, seine Verhaltensweise zu überdenken.

4. *Umdeutung*

Unter den zeitgenössischen Autoren gibt es viele, deren Antworten in einem Kontrast, in einem meist sogar bewußt unüberbrückbaren Gegensatz zu den Antworten der biblischen Schriftsteller stehen. Repräsentanten dieser Interpretationsweise sind vor allem Bertolt Brecht und Günter Kunert. Die biblischen Motive erfahren in ihren poetischen Texten eine radikale Umdeutung, wie der Ausklang von *Günter Kunerts* Gedicht „Sinnsuche" beweist[14]:

Alle Verwüstungen der Person
vollziehen Personen, überzeugt vom Sinn
des Vollzugs: Quellen steter Sinnflut.
Eine Taube schick aus
zu einem Festland: dich selber suche, du
findest dich
an der Arbeit für dein Bett, für dein Grab.

Diese letzte Versgruppe des Gedichts ist auf den Ton der Resignation gestimmt. Sie beginnt mit einer bitteren Klage über die Menschen, die sich alles, was sie trifft, selber antun, indem sie die „Verwüstungen der Person" selber „vollziehen" und darin wider alle Vernunft sogar einen Sinn erkennen. Der Widersinn einer solchen Sinngebung kristallisiert in dem Wort „Sinnflut", das mit dem biblischen Begriff „Sintflut" koinzidiert. Sinnflut und alles bedeckende, ver-

schlingende Flut ergeben so einen Doppelsinn, der den Wahncharakter der vermeintlichen Sinngebung enthüllt. An diese Bedeutung knüpft das Bild an, mit dem das Gedicht schließt: „Eine Taube schick aus / zu einem Festland". Noach schickte nach der Flut eine Taube aus, um zu erkunden, ob es schon wieder festes Land gäbe, auf das ein Mensch seinen Fuß setzen könnte. Das Land aber, das hier gefunden werden soll, ist ein „Menschland": ein Land, in dem die Menschen endlich sich selber finden, als Menschen nämlich, die dem Wahnsinn jenes „Vollzugs" absagen und (auch das sagt ja das Symbol der Taube) in Frieden miteinander leben. Mehr ist Kunert zufolge wohl nicht zu hoffen: Menschliche Existenz bleibt an die drei Daten gebunden, die der Schlußvers nennt: Arbeit, Bett und Grab. Darin gilt es auszuhalten: „trotzdem". So ist die Taube, die Noach das Ende der Sintflut, also Gottes Heilsbotschaft, kündigt, hier umgedeutet in ein Symbol der Hoffnung auf ein Land, in dem die Menschen sich selber sind.

Peter Huchel hat in seinem Gedicht „Psalm" eine Umdeutung des biblischen Psalms vorgenommen[15]:

Daß aus dem Samen des Menschen
Kein Mensch
Und aus dem Samen des Ölbaums
Kein Ölbaum
Werde,
Es ist zu messen
Mit der Elle des Todes.

Die da wohnen
Unter der Erde
In einer Kugel aus Zement,
Ihre Stärke gleicht
Dem Halm
Im peitschenden Schnee.
Die Öde wird Geschichte.
Termiten schreiben sie
Mit ihren Zangen
In den Sand:

Und nicht erforscht wird werden
Ein Geschlecht,
Eifrig bemüht,
Sich zu vernichten.

In Sprache und Struktur entspricht der Text weitgehend dem alttestamentlichen Psalm. Vor allem weisen die ersten beiden Versgruppen das typische Stilmittel der Vorlage auf: Den Parallelismus membrorum (den Parallelismus der Versteile), der die Eigenart der Orientalen zum Ausdruck bringt, einen einzigen Gedanken in zwei verschiedenen Formen auszudrücken. Zusammengefaßt werden beide Gedankengänge durch das einleitende „Daß", welches, als vorangestellter Nebensatz, den Schlußteil besonders betont. Die eigentümliche Durchbrechung der Satzkonstruktion durch das eingeschobene „Es ist" (statt nur „ist") läßt den Leser an dieser Stelle innehalten. Huchels Sprache wehrt sich gegen eine flüssige Verkonsumierung, ihr will nachgehorcht, nachgedacht werden. Die Hervorhebungen innerhalb der Zeile wie auch die ungewohnten, fast umständlichen Satzkonstruktionen irritieren den Leser, sollen gleichzeitig aber auch an die den biblischen Psalmen eigentümliche Sprache erinnern.

Wenn jedoch hier in der Sprache der Psalmen gesprochen wird, dann aus einer

Sprechhaltung heraus, die nicht mit jener einfach gleichzusetzen wäre. Die Sprechhaltung ist im alttestamentlichen Psalm eine religiöse, auf Gott bezogene, die von unten nach oben verläuft und „Antwort" ist auf die Offenbarung. Hier aber spricht das lyrische Ich aus der Obdachlosigkeit einer letztlich entgotteten Welt. In seinem verhaltenen Ruf nach der Überwindung von Unheil bekundet es zwar ein großes Engagement für den Menschen, aber die demonstrative Abkehr vom Transzendenten beweist, daß keine Antwort gegeben wird auf die Frage nach der die Existenz des Menschen letztlich begründenden Wirklichkeit.

Huchels „Psalm" erfüllt zwar auch ein inhaltliches Kriterium des alttestamentlichen Vorbilds: Er hat den konkreten Haftpunkt im Leben, den Hermann Gunkel „Sitz im Leben" nennt, ein Begriff, der zum Terminus technicus wurde für die Situation, aus der heraus ein Psalm entstand. Aber sein „Sitz im Leben" ist im Lebensgefühl unserer Zeit zu suchen, in der Gnadenlosigkeit unseres technischen Fortschritts. Er ist somit eine Art Kontrafaktur, die im Titel den alttestamentlichen Psalm zitiert, um sich von ihm und dem Welt- und Gottesbild, das ihm zugrunde liegt, auf der inhaltlichen Ebene abzustoßen.

Thematisiert wird nicht die Größe und Schönheit der Schöpfung, sondern der ausbeuterische Zugriff auf die Natur durch Technik und Industrie, aus dem zwangsläufig die Verlorenheit des Menschen und die Vernichtung allen Lebens resultiert: Es wächst nichts mehr aus „dem Samen", Überleben ist nur noch in zementartiger Verkrustung, Verbunkerung möglich, und selbst dieses minimale Lebenszeichen ist so verletzlich wie ein „Halm im peitschenden Schnee".

Das Gedicht führt vor, welche Veränderungen mit der atomaren Katastrophe einzutreten drohen, und nennt als schlimmste Bedrohung für die Menschheit das spurlose, erinnerungsunfähige Verschwinden von diesem Planeten: „Die Öde wird Geschichte, / Termiten schreiben sie / ... In den Sand." Diese endzeitliche Vision warnt vor dem selbstverschuldeten Untergang der Menschheit, will aber weder einem politischen Fatalismus Vorschub leisten noch einer Lust am Untergang das Wort reden. Der Hinweis auf die künftige Unmöglichkeit von Geschichtsschreibung gibt dem Leser die Frage nach seiner geschichtlichen Verantwortung noch einmal zurück. Die unheilvolle Prophezeiung ist eine Herausforderung an den Menschen, vor der Geschichte so zu bestehen, daß ein solches Ende vermieden werden kann. Die Form des Futurs unterstreicht den Prophezeiungscharakter der Verse und läßt gleichzeitig noch Raum für die Möglichkeit eines anderen Ausgangs. Aber schmal, sehr schmal ist dieser Raum: Er „ist zu messen mit der Elle des Todes". Huchel formuliert seine Zivilisations- und Fortschrittskritik nicht als Polemik, sondern – weit schärfer – als eschatologisches Bild, das in schroffem Gegensatz steht zu dem, was der alttestamentliche Psalmist in den „Preisungen" (wie Martin Buber das Wort „Psalmen" übersetzt hat) erhofft.

5. *Freie dichterische Gestaltung*

Viele Autoren deuten das biblische Wort in souveräner Freiheit, so daß die Vorlage oft nichts anderes ist als die Initialzündung, die ihre dichterische Kraft auslöst. Diese Dichter bleiben zwar häufig dem Text der Bibel nahe, aber die Schriftstelle wird dann zum Sprungbrett eigener, die biblische Aussage mehr oder weniger umdeutender Gedanken. So dient in *Eva Zellers* Gedicht „Jesaja 45,9" [16] der vorangestellte biblische Vers nur als Ausgangspunkt für die Betrachtung des lyrischen Sprechers. Die Dichterin benutzt das Schriftwort als Initialzündung, führt den Gedanken weiter aus und bringt so das Bibelwort in eindringlicher Weise zum Sprechen [17].

Einige zeitgenössische Autoren greifen biblische Stoffe auf, um sogar politische Probleme daran zu erhellen. So projiziert *Stefan Heym,* der aus marxistischer Grundhaltung die heilsgeschichtliche Botschaft der biblischen Vorlage als ideologische Machtabsicherung denunziert, in seinem Roman „Der König David Bericht" [18] seine Erfahrungen mit dem DDR-Staat in die Geschichte Israels.

Ulrich Schacht, der 1973 in der DDR wegen staatsfeindlicher Hetze zu siebenjähriger Haft verurteilt und im November 1976 von der Bundesregierung freigekauft wurde, greift in seinem Gedicht „Kinder Lots" auf das bekannte biblische Motiv der zu einer Salzsäule erstarrten Frau zurück [19]:

Wir erstarren nicht
beim Rückblick. Wir

bluten nur: Erst
allmählich. Dann

aus.

Die durch das Druckbild unübersehbar gemachte Dreiteilung setzt den Vorgang visuell um durch das Mittel der Zeilenbrechung. Die beiden zweizeiligen Versgruppen sind durch ein Enjambement verknüpft, das den knappen Satz „Wir/bluten nur" zerschneidet und dadurch eine erste Stockung der Sprachbewegung auslöst. Eine weitere Zäsur liegt in der Trennung der lapidaren Wortfolge „Erst/allmählich", die beim Lesen zum Absetzen zwingt und das Wort „allmählich" in die betonte Stellung der nächsten Zeile rückt. Die letzte Brechung bewirkt die größte Staupause, nach der die Bewegung im Schlußwort „aus" ans Ende kommt. Betrachtet man das Schriftbild, das ja die Sprachbewegung graphisch umsetzt, so erfaßt man mit einem Blick: Das Gedicht ist auf das Wörtchen „aus" hingespannt. In dieser Struktur drückt sich die Thematik aus: das Herausgerissensein aus dem Kontext des Lebens. Indem der Sprecher sich im „Wir" mit seinen Schicksalsgenossen solidarisiert, kommt zum Ausdruck, daß er nicht für sich allein spricht. Was ihn verbluten läßt, erfahren auch andere: den langsamen Prozeß des Ausblutens, der grausamer ist als das plötzliche Erstarren und im Rückblick das, was das Zuhause war, quälend deutlich vor Augen führt. Der Zurückblickende spricht aus der Perspektive des gewaltsam Entwurzelten,

nicht nur aus persönlichem Schmerz, sondern auch aus der Sorge um die verlorene Heimat.

So hat Ulrich Schacht nur einen Aspekt des biblischen Motivs übernommen und aktualisiert, um seine und seiner Schicksalsgenossen persönliche und politische Situation zu erhellen. Die jüdische Dichterin *Nelly Sachs*, die ihr Werk als „lyrische Passion" verstand und nichts sein wollte als die Stimme der Verfolgten und Ermordeten ihres Volkes, sieht ihr persönliches Schicksal und das Los aller Leidenden im Bild Hiobs. In einer Sprache, die „von Tränen gebeizt" ist, dichtete sie in freier Gestaltung[20]:

HIOB

O du Windrose der Qualen!
Von Urzeitstürmen
in immer andere Richtungen der Unwetter gerissen;
noch dein Süden heißt Einsamkeit.
Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen.

Deine Augen sind tief in deinen Schädel gesunken
wie Höhlentauben in der Nacht
die der Jäger blind herausholt.
Deine Stimme ist stumm geworden,
denn sie hat zuviel Warum gefragt.

Zu den Würmern und Fischen ist deine Stimme eingegangen.
Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint
aber einmal wird das Sternbild deines Blutes
alle aufgehenden Sonnen erbleichen lassen.

In der ersten Zeile, die durch die isolierende Setzung als Ausruf eine besondere Schwere erhält, ist die Interjektion „O", verbunden mit der appellativen Sprachgebärde und unterstützt durch das Ausrufungszeichen, Ausdruck einer ohnmächtigen Klage, die das Fassungsvermögen übersteigt. Dieser emotionale Ausruf verrät unmittelbarste, persönliche Betroffenheit und beweist, daß der Text unter dem unmittelbaren Eindruck von Leid und Not entstanden ist. Die Charakterisierung Hiobs als „Windrose der Qualen" läßt den großen Dulder des Alten Testaments in einer umfassenden Dimension erscheinen. Der „Wind" steht in metaphorischer Beziehung zu Leid, Flucht und Unbehaustheit und die „Windrose" als Schnittpunkt der vier Windrichtungen für den Gipfel aller Qual. Hiob ist Inbegriff des Leids, das Menschen von Urzeiten an in allen Teilen der Welt erlitten haben. Wo immer er sich hinwendet, wird er von Stürmen und Unwettern heimgesucht. Und auch dort, wo man die Freude, die Schönheit und die Fülle des Lebens erwarten könnte, ist das Leid in irgendeiner Weise gegenwärtig: als körperliche Qual oder seelische Not. Die sentenzhafte Quintessenz „Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen" assoziiert die oft ironisierte, ursprünglich

aber selbstherrliche Redewendung „Nabel der Welt". Dieser Hiob aber ist keineswegs der „Nabel der Welt", der Lenker und Gestalter des Weltgeschehens: Er ist Ort und Mittelpunkt aller Leiden, Synthese aller Not. Wie in einem Brennpunkt sammeln sich in ihm die Qualen und Schmerzen der Menschheit: ein Martyrium, dem Nelly Sachs unablässig nachsann.

In der zweiten Versgruppe wendet sich der Sprecher unmittelbar und sehr persönlich der Hiobgestalt zu, indem er die „Augen" und die „Stimme" des Dulders in den Blick nimmt, die wichtigsten Möglichkeiten des Menschen, mit der Umwelt in Kontakt zu treten. Die Augen, die als Spiegel der Seele das Innere des Menschen offenbaren, sind in dem ausgemergelten, von Schmerz entstellten Antlitz tief in den „Schädel gesunken". Wie „Höhlentauben", die nachts blind sind und sich darum widerstandslos aus ihren Nestern holen lassen, sind diese Augen blicklos und ohne Orientierung. Das Bild assoziiert die verängstigten Augen in den ausgemergelten Gesichtern der Häftlinge aus den Konzentrationslagern. Die Alliteration der vierten Zeile hat keine lautmalende Funktion. Sie akzentuiert vielmehr den Gegensatz „Stimme" – „stumm". Eine Leiderfahrung wie diese geht in keine Sprache ein. Sie verschließt den Mund und macht stumm. Die Stimme versagt, weil die immer wieder gestellte bohrende Sinnfrage, die Frage nach dem Warum von Leid, Not und Schmerz, ohne Antwort und Echo bleibt. Anders als der Hiob der Bibel, der rechtet und ringt, schreit und aufbegehrt, seine Stimme zu Klage und Fluch, Lob und Gebet erhebt, ist dieser Hiob innerlich gelähmt und erstarrt, unfähig zu reagieren. Unter der unerträglichen Last der Leiden sind ihm buchstäblich Hören und Sehen vergangen, hat er sich blind geweint und stumm gefragt.

Nelly Sachs spricht hier – wie immer – in eigener Sache, die sie aber – und das darf man nie vergessen – als die Sache ihres gequälten Volkes und aller Leidenden empfindet. Wie sehr diese Verse vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen verstanden werden müssen, macht eine Stelle aus ihren Briefen deutlich. Ein Verhör bei der Gestapo setzte ihr so zu, daß sie eine Kehlkopflähmung erlitt und fünf Tage lang nicht mehr sprechen konnte:

„Fünf Tage lebte ich ohne Sprache unter einem Hexenprozeß. Meine Stimme war zu den Fischen geflohen... Die Stimme floh, da sie keine Antwort mehr wußte und ‚sagen' verboten war." [21]

Dieses Motiv des Sprachverlusts ist im ersten Vers der dritten Strophe mit der Wurm- und Fischmetapher verknüpft. Nelly Sachs hat – von der Tradition weitgehend unbelastet – eine eigene Fischmetaphorik ausgebildet, die eine semantische Polyvalenz aufweist. Einerseits repräsentiert das Motiv das Verstummen und Ersticken der dem Leid und dem Tod ausgelieferten Opfer, andererseits ist es Sinnbild des Leidens und sogar „Zeichen einer im Schmerz erreichbaren Erlösung" [22]. Ganz der biblischen Symbolik verpflichtet ist das Motiv des Wurms. Im Buch Ijob des Alten Testaments steht der Wurm für die Vergänglichkeit alles Irdischen, vor allem für die Hinfälligkeit des Menschen. Wurm und Fisch – zwei

Tiere, von denen niemals ein Laut zu hören ist – sind hier also Sinnbilder eines schrecklichen Verstummens. Die Flucht der Stimme zu den Würmern, die in der Nacht der Erde keine Augen benötigen, und zu den Fischen, die – wie das Sprichwort „stumm wie ein Fisch" sagt – ohne akustische Zeichen im Wasser leben, bedeutet, daß die Klagen Hiobs eingegangen sind in die Stummheit der Natur.

Die zweite Verszeile, die Hiob erstmals mit Namen anspricht, macht durch den Hinweis auf „alle Nachtwachen" deutlich, daß dem Leidenden in seiner unsäglichen Qual keine Ruhe gegönnt war. Das Verb „durchweinen" greift zurück auf die in Strophe 2 genannten erblindeten Augen. In Hiob erhält das Leid der Menschheit Gestalt. Er wird zum zeitlos gültigen Bild des leidenden Menschen. Auf dieses trostlose Bild menschlicher Leidverfallenheit folgt jedoch ein Ausblick der Hoffnung und Zuversicht. Die dritte Zeile setzt adversativ ein mit „aber" und hebt dadurch die Aussagen der beiden letzten Verse deutlich ab vom vorher Gesagten. Das vage „einmal" verhindert zwar eine genaue Bestimmung des Zeitpunkts, aber die Verheißung wird so apodiktisch ausgesprochen, daß an ihrer Erfüllung kein Zweifel bleibt: Das Letzte ist nicht das Leiden, sondern die alles überstrahlende Verklärung. Alle Freuden und Verlockungen werden verblassen vor dem, was den Dulder erwartet. So endet das Gedicht nicht mit Aufschrei oder Klage, sondern mit einer geradezu prophetischen Verheißung und mit der tröstlichen Botschaft, daß „einmal" alles Leiden aufgehoben wird und die bohrende Sinnfrage eine überwältigende Antwort findet.

Der Text beweist, daß Nelly Sachs um die Dimension der Vertikale weiß. Ihre Welt ist – wie Horst Bienek formulierte – „die Welt von Hiob"[23], den die Einwilligung in die „Berufung: Wunde zu sein"[24] – wie sie in einem Gedicht sagt – zum Vorbild der leidenden Menschheit werden läßt. Sie ist in der Tat eine Schwester Hiobs, getrennt nur durch zweieinhalb Jahrtausende, nicht getrennt durch die Intensität der Leiderfahrung, den Verlust von geliebten Menschen, das bohrende Fragen, das Festhalten an Jahwe, das klagende Tasten im Dunkel und das ahnende Finden im Glauben. Als Leidgeprüfte und durch den Glauben ihrer Väter Geläuterte hat sie mit dieser biblischen Figur eine exemplarische Metapher gefunden für die Unverstehbarkeit des Schreckens in unserer Welt.

Diese Verarbeitungsweisen belegen die Hochschätzung der Bibel als unerschöpfliche Stoffquelle, fordern aber auch die Frage heraus nach ihrer Bedeutung für den Umgang mit der Bibel.

Bedeutung der Literatur für den Umgang mit der Bibel

Die Beschäftigung mit poetischen Texten ist für den Umgang mit dem Alten und Neuen Testament aus folgenden Gründen von großer Bedeutung:

1. *Sensibilisierung für das Wort der Schrift*

Die Lektüre poetischer Literatur dient in hervorragender Weise der Sensibilisierung für Sprache und kann dadurch den Leser für das Wort der Schrift aufnahmebereit machen. In der Literatur spielen die verschiedenen Funktionen von Sprache in einer untrennbaren Einheit zusammen (Sprache als Ausdrucks-, Erkenntnis-, Gestaltungs- und Kommunikationsmittel)[25]; sie wirken auf den Leser und bereichern seine Sprachkompetenz. Er erfährt lesend, was Sprache vermag, und aktiviert durch verstehendes Aufnehmen sprachlich gefaßter Situationen oder Reflexionen seinen passiven Wortschatz. Er erkennt den Bedeutungshof einzelner Wörter und die geschichtliche Bedingtheit sprachlicher Phänomene und wird so sensibler reagieren auf das Wort der Schrift. Zudem wird er kritischer gegenüber der von keinem Zweifel angefochtenen kirchlichen Verkündigungssprache, von der *Marie Luise Kaschnitz* sagt:

> Die Sprache, die einmal ausschwang Dich zu loben,
> Zieht sich zusammen, singt nicht mehr
> In unserem Essigmund.

Die Dichterin, die das „Schweigen" über Gottes Anwesenheit als einen positiven Aspekt unserer Zeit artikuliert, kommt zu dem Ergebnis[26]:

> Unsere gelähmten Zungen sind Dir lieber
> Als die tanzenden Flammen Deines Pfingstwunders,
> Sicherer wohnst Du als im Gotteshause
> Im Liebesschatten der verzagten Stirn.

Diese Verse beweisen, daß poetische Sprache Analogien hervorbringt für Erfahrungen heute. Sie drückt die innere Verfassung des Menschen in Zeichen aus, die es zu entschlüsseln gilt. Vor allem zeichnet sie sich aus durch einen hohen Bild- und Symbolgehalt, der zur Verdichtung der Aussage beiträgt und unterschiedliche Auslegungen zuläßt. Gerade diese Polyvalenz macht es dem Rezipienten zur Pflicht, seine Auffassung zu belegen und die Zeichen textgerecht zu lesen. Wer so gelernt hat, das dichterische Wort auf seinen verborgenen Sinn abzuhorchen, Chiffren, Metaphern und Symbole zu deuten und in ihrer Dichte und Valenz zu erfassen, das Geflecht der Bezüge aufzudecken und die Intention bestimmter Sprachmuster zu erkennen, der wird auch besser in der Lage sein, Gottes Botschaft aus den Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu ermitteln. Karl Rahner betont in seinem Aufsatz „Das Wort der Dichtung und der Christ": „Die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören."[27] Diese Fähigkeit muß im Leser entwickelt werden, damit er, über den oberflächlichen Eindruck hinaus, die sprachlichen Zeichen der Schrift deuten und für sich fruchtbar machen kann.

2. *Literaturwissenschaftliche Hilfsmittel der Bibelanalyse*

Für eine erfolgreiche Bibelanalyse sind gewisse Grundkenntnisse erforderlich, für deren Erarbeitung die Literaturwissenschaft wertvolle Hilfen bereitstellt[28].

Ein Bibeltext wird von ähnlichen Determinanten bestimmt wie ein literarisches Gebilde. Als Komponenten ergeben sich: der Kontext, die Bilder und Motive, die Textstruktur, die Zeitgebundenheit, die Situation des Autors wie des Lesers, die gesellschaftliche Bedingtheit und Bezogenheit, die Aussage selbst und die sie leitende, die Form prägende Intention. Zu einer bewußten Auseinandersetzung mit dem biblischen Text kommt es vor allem dann, wenn der Leser sich auf das Sprachmaterial des Textes einläßt und seine Strategien aufdeckt. Mit den Begriffen und Untersuchungsmethoden der Literaturwissenschaft hat der Leser ein hilfreiches Instrumentarium zur Verfügung, um den präzisen Sinn der biblischen Botschaft zu erschließen.

3. *Propädeutische Funktion der Literatur für das Bibelverständnis*

Der Wert der ästhetischen Literatur für den Umgang mit der Bibel liegt vor allem darin, daß sie hellhörig und unruhig machen kann für die biblische Botschaft. Viele Texte des Alten und des Neuen Testaments sind dem Leser seit Kindertagen so vertraut, daß er ihre Aussage kaum mehr registriert. Poetische Texte, die biblische Stoffe überzeugend darbieten, lassen aufhorchen und regen dazu an, die Bibel wieder einmal zu lesen und zu meditieren. Aus dem Vergleich zwischen literarischer und biblischer Darstellung eines Themas kann ein vertieftes und besseres Verständnis des biblischen Kerygmas erwachsen. Zudem kann die literarische Gestaltung unmittelbarer Glaubenserfahrungen dem Menschen von heute als Brücke dienen zu den in der Bibel aufgezeichneten Glaubenserfahrungen der ersten Zeugen. Auf diese Weise können sich moderne Daseinserfahrung und die in den Schriften bezeugte Gotteserfahrung durchdringen. Viele Dichter verwenden christliche Metaphern und zum Teil verfremdete biblische Motive, die die Richtung andeuten, aus der eine Antwort erwartet, wenn auch nicht gegeben wird. In diesen Texten ist zwar nicht von Gott die Rede, aber das Verlangen nach einem religiösen Halt ist unüberhörbar. So kann folgende provokative Aussage von *Peter Huchel* die tröstliche biblische Botschaft geradezu evozieren[29]:

> Wohin du stürzt, o Seele,
> Nicht weiß es die Nacht. Denn da ist nichts
> Als vieler Wesen stumme Angst.

Wer die Tradition solcher Sprachformen und Motive kennt und das Bedeutungsfeld einzelner Wörter und Bilder abtastet, vermag den biblischen Sinngrund dieser Verse mitzudenken, auch wenn er explizit nicht ausgesprochen ist. Selbst die dunkelsten Ausprägungen der Literatur, die das Absurde und Ausweglose menschlichen Lebens thematisieren, können auf einen letzten Sinngrund verweisen. Vor dem Hintergrund einer solchen Literatur, die modellhaft und pronon-ciert zeigt, wie eine Welt ohne Gott aussieht, kann dem aufnahmebereiten Leser das Wort der Bibel als Trostbotschaft neu aufgehen.

Voraussetzung dafür, daß poetische Texte zu einer intensiven Auseinanderset-

zung mit der Schrift führen, ist sowohl die Ernsthaftigkeit, mit der sich der Autor den Problemen stellt, als auch die künstlerische Qualität, das geistige und ästhetische Niveau. Die Literatur ist allerdings keine „Illustration" der biblischen Ereignisse, und es verbietet sich, sie nur als Hilfsmittel zu mißbrauchen, ohne sie in ihrem Eigenwert zu würdigen. Andererseits kann die Dichtung auch nicht die Stelle des Wortes Gottes einnehmen, denn die Bibel ist nicht nur die bedeutendste stoffliche Quelle der Literatur, sondern das wichtigste Dokument christlicher Glaubensverkündigung.

Wer dieses Dokument „in menschlicher Haltung, mit menschlicher Würde und der Bereitschaft aufzunehmen" liest, dem wird es ergehen wie Franz Fühmann, der im „Nachwort" zur Reclam-Ausgabe der „Luther-Bibel" über seine Erfahrung mit den biblischen Geschichten schreibt: „Sie sprangen mich aus den Blättern an, und sie hatten auch etwas Tigerhaftes, geschmeidig, in knappsten Sätzen erzählt, schlank und doch prall von Ungeheurem; ihre Sätze waren Prankenhiebe; ihre Schläge rissen mein Frommsein auf, und in die Wunden das Salz der Fragen." [30]

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. M. Wehrli, Formen mittelalterlicher Erzählung (Freiburg 1969) 70.
[2] Zit. n. J. M. Schmidt in: Welch ein Buch! Die Bibel als Weltliteratur, hrsg. v. W. Gössmann (Stuttgart 1991) 14, 13. [3] Sämtl. Schriften (München 1968–1976) Bd. 7, 39. [4] Ges. Werke, Bd. 13 (Frankfurt 1974) 199.
[5] Zit. n. H. Mayer in: Sie werden lachen – die Bibel, hrsg. v. H. J. Schultz (Stuttgart 1975) 191. [6] Ebd. 104f.
[7] In: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur (München 1985) 106. [8] In: Welch ein Buch!, a. a. O. 10
[9] F. Hahn, Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen (Stuttgart [4]1969) 5–8.
[10] F. Fühmann, Die Schatten (Hamburg 1986) 119.
[11] B. Nellessen, An den Wassern von Rhein und Ruhr (München 1981) 64.
[12] K. Marti, geduld und revolte. Die gedichte am rand (Stuttgart 1984) 48.
[13] C. Busta, Salzgärten (Salzburg 1975).
[14] G. Kunert, Im weiteren Fortgang (München 1974) 23.
[15] P. Huchel, Chausseen Chausseen (Frankfurt 1963) 84.
[16] E. Zeller, Fliehkraft (Stuttgart 1975) 65.
[17] S. Mühlberger, M. Schmid, Gegenwart des Wortes. Biblische Themen in moderner Literatur (München 1986) 47–49. [18] S. Heym, Der König David Bericht (München 1972).
[19] U. Schacht, Scherbenspur (Zürich 1983) 9.
[20] N. Sachs, Fahrt ins Staublose (Frankfurt 1961) 95.
[21] Dies., in: Walter A. Berendsohn, Nelly Sachs (Darmstadt 1974) 10.
[22] K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Köln 1978) 283.
[23] H. Bienek in: Nelly Sachs zu Ehren (Frankfurt 1966) 85.
[24] N. Sachs, Fahrt ins Staublose, a. a. O. 383.
[25] M. Motté, Moderne Literatur – ein Weg zum Glauben?, in dieser Zschr. 203 (1985) 403.
[26] M. L. Kaschnitz, Überallnie. Ausgewählte Gedichte 1928–1965 (Frankfurt 1988) 118f.
[27] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1960) 441.
[28] G. Strecker, U. Schnelle, Einführung in die neutestamentliche Exegese (Göttingen 1983) 138–151; J. Kremer, Die Bibel – ein Buch für alle (Stuttgart 1986) 36–41. [29] P. Huchel, a. a. O. 80.
[30] F. Fühmann, a. a. O. 151, 124.

Lars Reuter

Euthanasie in Europa

Wie der moderne Mensch stirbt, ist zumindest in den westlichen Industrienationen Gegenstand eines großen Interesses. Deutlich wird das etwa an den vielen Veröffentlichungen, die sich mit diesem letzten Lebensabschnitt beschäftigen. Berichte über den einsamen Tod in Krankenhäusern, Altenheimen oder zu Hause schrecken auf. Auch die gute medizinische Versorgung in unserer Gesellschaft, die den Tod unter Umständen lange warten läßt, gibt einigen zu denken, zumal die dadurch geschenkte Lebenszeit sehr schmerzvoll sein kann. Hinzu kommt die Wahrnehmung einer angeblich vorhandenen Verdrängung des Leidens, die auch seine verdichtetste Form, den Tod, umfaßt.

Die hier nur angerissenen Themenfelder inspirieren offensichtlich zu Initiativen, die Schieflagen oder Mängel beheben wollen. Dazu gehört die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wann denn die „Apparatemedizin" zurückstehen müsse zugunsten eines „würdigen" Todes, ein Wort, das allerdings nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist, da es eine Vielzahl pejorativer Verwendungsmöglichkeiten birgt. Ganz einfach gesprochen geht es um die Bereitschaft, einen Todkranken auch wirklich sterben zu lassen. Die Kongregation für die Glaubenslehre formuliert dieses Anliegen so: „Es ist in unserer Zeit sehr wichtig, gerade in der Todesstunde die Würde der menschlichen Person und die christliche Bedeutung des Lebens zu wahren und sich vor einer gewissen ‚Technisierung' zu hüten, die der Gefahr eines Mißbrauchs ausgesetzt ist. So spricht man ja heute auch vom ‚Recht auf Tod', ... das Recht, in ruhiger Verfassung mit menschlicher und christlicher Würde sterben zu können."[1] Dies ist also ein Aufruf zu einem moralischen Handeln, das die Verhältnismäßigkeit der Mittel berücksichtigt.

Dieses Sterben ist für viele Kranke aber mit erheblichen Schmerzen verbunden. Sie weitestgehend zu lindern, ist das Anliegen der „Palliativmedizin" bzw. der „palliativen Behandlung". Im weiteren Sinn umfaßt sie auch die Schulung und Begleitung derjenigen, die mit sterbenden Menschen umgehen, insbesondere des Pflegepersonals und der Familienangehörigen. Als bekanntes Beispiel für eine solche Behandlung läßt sich etwa die Einrichtung der Hospize (Sterbekliniken) anführen, die seit etwa fünfundzwanzig Jahren bestehen. Das erste Haus dieser Art, das „St. Christopher's Hospice", wurde 1967 in England eröffnet. Inzwischen gibt es allein in Großbritannien und Irland einhundert unabhängige Hospize und vier unterschiedlich institutionalisierte Formen der Sterbebegleitung, nämlich Hospiz, Hauspflege, Krankenhausgruppen und Tageshospize.

Diese Einrichtungen besitzen natürlich historische Vorläufer. Dazu zählen die „Gasthäuser" und „Hospize" des Mittelalters ebenso wie die „Hospizbewegung" in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die durch Ordensschwestern insbesondere in Großbritannien, im geringeren Umfang auch in Frankreich initiiert wurde und bald zu vielen Neugründungen führte.

Innerhalb der „palliativen Behandlung" gibt es auch die Praxis, den Patienten durch die Verabreichung von Beruhigungsmitteln in einen künstlichen Schlaf zu versetzen, weil der Patient aufgrund unerträglicher Schmerzen darum bittet. Ein solches Verfahren heißt zum Beispiel die französische Bischofskonferenz gut, sofern die verabreichten Mittel nur zur Schmerzlinderung dienen, sie also nicht (direkt) zum Tod führen.

Allerdings wächst von diesem Punkt ausgehend auch die Gefahr, die Grenze zur aktiven vorzeitigen Beendigung des Sterbens zu überschreiten, wenn auch vorzugsweise auf ausdrücklichen Wunsch des Patienten hin, zur Sterbehilfe also, die auch „Euthanasie" genannt wird. Es handelt sich dann um einen Akt der aktiven oder passiven Tötung bzw. Hilfe zur Selbsttötung, je nachdem, wie sehr der Kranke noch zu eigenen Handlungen fähig ist, also ob er beispielsweise in der Lage ist, selbst ein Medikament zu nehmen oder nicht. Allgemeiner ausgedrückt bezieht sich dieser Begriff auf jede Handlung, die darauf abzielt, den Tod eines Kranken, der das freiwillig wünscht, aktiv oder passiv, das heißt durch Unterlassung, herbeizuführen, um ihm ein weiteres Leiden zu ersparen. Diese Definition findet sich in dieser oder ähnlicher Form in etlichen Stellungnahmen.

Die Erlaubtheit bzw. Straffreiheit einer solchen Handlung wird zur Zeit in der EG diskutiert, genauer gesagt in den Ausschüssen des Europaparlaments. Gleichzeitig gibt es in einigen Ländern Europas Bestrebungen, eine solche Diskussion im Hinblick auf eine Änderung der geltenden Rechtsprechung auch auf nationaler Ebene zu führen. Wie ist nun der gegenwärtige Stand der Dinge?

Das Wort „Euthanasie" wird zur Bezeichnung unterschiedlicher Inhalte benutzt. Das Deutsche Universalwörterbuch des Duden gibt drei Bedeutungen an. „1. (Med.) a) Erleichterung des Sterbens, bes. durch Schmerzlinderung mit Narkotika; b) absichtliche Herbeiführung des Todes eines unheilbar Kranken durch Anwendung von Medikamenten od. durch Abbruch der Behandlung. 2. (ns. verhüll.) (= nationalsozialistisch verhüllend) Vernichtung von für lebensunwert erachtetem menschlichem Leben." Verständlicherweise wirft nationalsozialistischer Wortgebrauch noch immer seine Schatten auf den heutigen, wie sich gerade hier zeigt. Daher ist im deutschen Sprachraum der Gebrauch des Wortes Euthanasie mit Konnotationen versehen, die sich unter Umständen auch auf die Beurteilung der Fälle, die heute mit diesem Namen bezeichnet werden, übertragen. Das mag eine sachliche Auseinandersetzung etwas erschweren. Die erste Definition bezieht sich auf das, was wir „palliative Behandlung" genannt haben, während die zweite dem hier verwendeten Gebrauch entspricht.

Die Definition des Duden besticht durch ihre Sachlichkeit, die man ein wenig im französischen Äquivalent, dem „Petit Robert", vermißt. Dort heißt es: „1° Méd. ... Mort douce et sans souffrance. 2° Cour. Usage des procédés qui permettent de hâter ou de provoquer la mort pour délivrer un malade incurable de souffrances extrêmes, ou pour tout motif d'ordre éthique." Die Formulierung „mort douce" ist zwar durchaus eine gängige Vokabel zur Bezeichnung eines schmerzlosen Todes; aber könnte ihre leicht positive Konnotation nicht die eigentliche Kernfrage dieser Handlung verschleiern?

Besonders kurz, aber dennoch pejorativ, gibt sich das „Oxford Dictionary": „(bringing about of a) mercifully easy and painless death (for persons suffering from an incurable and painful disease)".

Man sieht: Es ist offensichtlich schwierig, eine Handlung ohne deren zugrunde liegenden Motive zu beschreiben. Es versteht sich von selbst, daß diese nicht Bestandteil einer ethischen Untersuchung sind, insofern man vom Handeln in guter Absicht, von der sittlichen Güte auszugehen hat. Betrachtet man die Gestalt der unterschiedlichen Fälle, die unter dem Thema Sterbehilfe subsumiert werden, lassen sich, wie schon kurz angeschnitten, typischerweise drei verschiedene Formen dieser Handlung unterscheiden: aktive Euthanasie, passive Euthanasie und Hilfe zur Selbsttötung.

Aktive Euthanasie

Mit diesem Namen wird landläufig die absichtliche Tötung eines Kranken auf dessen eigenen Wunsch hin bezeichnet. Fehlt die Einwilligung des Patienten, weil er nicht mehr in der Lage ist, seinen Willen auszudrücken, spricht man von der „unfreiwilligen" aktiven Euthanasie. Das Attribut „(in-)direkt" kennzeichnet, ob der Kranke durch die Verabreichung einer in sich tödlichen Substanz oder durch eine letztlich zum Tod führende Dosis an Beruhigungs- bzw. Schmerzmitteln stirbt.

Diese Form der Sterbehilfe ist in keinem Land, also auch nicht innerhalb der EG, legal. Sie stellt stets eine strafbare Handlung dar, da sie mangels spezifischer Gesetze unter die Straftitel (Selbst-)Tötung, Totschlag oder Mord fällt. Das gilt auch für die „Tötung aus Mitleid", die ein Arzt auf ausdrücklichen Wunsch des Kranken hin begeht. Es verwundert daher nicht, daß der Weltärztebund in seiner Deklaration von 1987 die aktive Euthanasie ablehnt.

Jede Form der absichtlichen Tötung, um die es sich ja hier handelt, wird ebenfalls in der europäischen Menschenrechtskonvention vom 4. November 1950 verurteilt: „Das Recht jedes Menschen auf das Leben wird gesetzlich geschützt. Abgesehen von der Vollstreckung eines Todesurteils..., darf eine absichtliche Tötung nicht vorgenommen werden" (Abschn. I, Art. 2,1). Im schweizerischen,

griechischen, dänischen, isländischen, finnischen, österreichischen, deutschen und niederländischen Strafrecht wird allerdings die – verbotene – „Tötung auf Verlangen" eigens als strafmildernd aufgeführt[4]. Gelegentlich wird aber diese Gesetzgebung durch die tatsächliche Rechtsprechung abgeschwächt. Insbesondere ist das in Großbritannien der Fall, wo Ärzte nur selten für eine aktive Euthanasie belangt werden, aber auch in Belgien und Frankreich, während spanische Gerichte eher eine enge Auslegung betreiben.

Die Niederlande stellen inzwischen einen Sonderfall dar. Zwar verbietet Art. 293 des Strafgesetzbuchs die „Tötung auf Verlangen", implizit also die aktive Euthanasie, aber der Oberste Gerichtshof billigt, auf der Grundlage einer „Pflichtenkollision", seit Anfang der achtziger Jahre die Sterbehilfe eines Arztes, indem er sie nicht strafrechtlich verfolgt, sofern gewisse Voraussetzungen erfüllt sind: Der Patient, der noch bei Bewußtsein ist, muß seinen Wunsch frei und schriftlich geäußert haben; medizinisch besteht kein Anlaß zur Hoffnung; die Schmerzen sind unerträglich; ein zweiter Arzt bestätigt, daß der Wunsch zu sterben angesichts der vorliegenden Umstände gerechtfertigt ist, sowie die Verwendung eines angemessen dosierten Produkts[5]. Einige dieser Kriterien sind etwas vage, da sie sich zwangsläufig auf eine subjektive Einschätzung stützen müssen. Was „unerträglich" und „angemessen" ist, bedarf eben immer noch der genaueren Erläuterung.

Damit ein möglicher Mißbrauch verhindert werden kann, ist in den Niederlanden jede „Hilfeleistung bei Selbsttötung und aktives ärztliches Eingreifen mit dem Ziel der Verkürzung der Lebensdauer eines Patienten ohne dessen Wunsch... meldepflichtig". Immerhin sah sich das Justizministerium kürzlich veranlaßt, dieses nochmals festzustellen und sogar eine Erweiterung des Meldeverfahrens zu fordern. Im selben Zusammenhang wurde auch betont, daß von einer „allgemeinen Billigung der aktiven Lebensbeendung bei komatösen oder geistesschwachen Patienten" in den Niederlanden nicht gesprochen werden könne[6]. Die 1990 eingesetzte „Remmelink-Kommission" weist nach, daß durchschnittlich pro Jahr von 9000 Anfragen 2300 erfüllt werden, indem man das Leben des Patienten vorzeitig beendet. Das sind 1,8 Prozent aller 130000 jährlichen Todesfälle[7]. Allerdings bezieht sich diese Zahl nur auf die bekanntgewordenen Fälle. So steht zu vermuten, daß auch dort, wie zum Beispiel in England[8], eine Grauzone verbleibt, daß also aktive Euthanasie weit öfter praktiziert wird, als es die offiziellen Zahlen besagen. Die Tatsache, daß eine Handlung häufig ausgeübt wird, ist jedoch selbstverständlich kein ausreichender Nachweis ihrer Berechtigung. Viele Diebstähle sind ja noch kein Beweis für die Erlaubtheit des Stehlens.

Die katholische Kirche hat sich in mehreren Stellungnahmen gegen die aktive Euthanasie ausgesprochen. Neben dem Argument, daß der Mensch niemals die Verfügungsgewalt über das Leben haben könne – abgesehen vielleicht von den drei „klassischen", wenn auch nicht immer unumstrittenen Ausnahmen katholi-

scher Moraltheologie (Notwehr, Tyrannentötung, Todesstrafe) –, spielen auch die möglichen Folgen eine Rolle. Insbesondere geht es dabei um die Gefahr eines Mißbrauchs. Denkbar ist etwa, daß ein Kranker von seiner Familie oder von Ärzten unter Druck gesetzt wird bzw. einen solchen Druck zu verspüren glaubt. Weiter könnte gar in der Gesellschaft die Bereitschaft wachsen, schwerkranke und alte Menschen aus finanziellen oder sonstigen Erwägungen heraus zu töten[9].

Passive Euthanasie

Mit dem Begriff „passive Euthanasie" sind alle Fälle angesprochen, in denen lebenserhaltende Maßnahmen beendet oder unterlassen werden, also zum Beispiel die Wiederbelebung, künstliche Beatmung usw. Auch hierfür existieren keine einschlägigen Gesetze. In Deutschland, Belgien und Frankreich lassen sich noch die Tatbestände der „fahrlässigen Tötung" und der „unterlassenen Hilfeleistung" zur Beurteilung heranziehen.

Rechtsprechung und -lehre räumen mehrheitlich dem Patienten das Recht ein, eine Behandlungsform abzulehnen, auch wenn diese der Rettung seines Lebens dient. So werden, mit Ausnahme von Spanien, in der Regel Ärzte von den Gerichten wegen passiver Sterbehilfe nicht belangt, sofern eine ausdrückliche Einverständniserklärung des Patienten vorliegt.

Die römische Glaubenskongregation betont, daß bei jeder Therapie die Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt bleiben müsse. Dabei stehen die betreffenden Entscheidungen „dem Gewissen des Kranken oder seiner rechtmäßigen Vertreter wie auch der Ärzte zu". Zu dieser Entscheidungsfindung ist eine Güterabwägung erforderlich, die nur gelingen kann, „wenn die Art der Therapie, der Grad ihrer Schwierigkeiten..., der... Aufwand sowie die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit den Resultaten verglichen werden, die man unter Berücksichtigung des Zustandes des Kranken sowie seiner körperlichen und seelischen Kräfte erwarten kann". Danach dürfen im Fall des unaufhaltsamen Sterbens weitere Heilversuche unterbleiben, „ohne daß man jedoch die normalen Hilfen unterläßt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet"[10]. Das kann nach katholischer Auffassung auch die Verabreichung von Schmerzmitteln sein, die lebensverkürzend wirken, also eine „Handlung mit Doppelwirkung", wie sie die Tradition nennt, bei der es sich in Wirklichkeit um eine Güterabwägung handelt.

Hier wird auch der wichtige Unterschied zur aktiven Euthanasie deutlich: Es geht nicht um eine willentliche Herbeiführung des Todes durch eine aktive Handlung, sondern um ein Sterbenlassen, indem man weitere lebensverlängernde Maßnahmen unterläßt. Entscheidendes Kriterium ist also, inwieweit der Tod ohne medizinisch-technische Hilfe von allein einträte. Diese Argumentation nähert sich einer naturrechtlichen, allerdings nur insofern die natürliche Gegeben-

heit, das „natürliche" Sterben also, Ausgangspunkt für eine Bewertung der Folgen ist, die sich aus ihrer möglichen Nichtbeachtung ergeben könnten. Denn es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Möglichkeit zur absichtlichen Tötung auf Verlangen eine Atmosphäre erzeugen würde, in der kaum mehr eine freie Entscheidung des Kranken möglich wäre. Schließlich fordert die nicht mehr rückgängig zu machende Tötung eine Sicherheit in der Entscheidung bei allen Beteiligten, die sich qualitativ von anderen nichtsittlichen Handlungen unterscheidet. Es steht eben der fundamentalste nichtsittliche Wert, das Leben, auf dem Spiel.

Hilfe zur Selbsttötung

Bei der Hilfe zur Selbsttötung wird dem Patienten der Zugang zu einem für ihn tödlichen Mittel ermöglicht. Diese Hilfeleistung ist in Österreich, Dänemark, Spanien, den Niederlanden (nur bei eigennützigen Motiven des Helfers) und Großbritannien strafbar. In den anderen Ländern wird diese nicht verfolgt[11]. Besonders in Spanien folgen die Gerichte der Gesetzgebung sehr genau, während die Jurisprudenz eher eine mildere Position vertritt. Von der Glaubenskongregation wird die Selbsttötung, außer als Lebensopfer aus übergeordneten (religiösen) Motiven, unter Hinweis auf die Oberherrschaft Gottes über das Leben und die Folgen für die „Nächsten" (Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft) ebenfalls abgelehnt, selbstverständlich ohne eine Beurteilung der jeweiligen Schuld des einzelnen[12].

Wie schon angedeutet, beschäftigt sich nun seit einiger Zeit auch die EG mit der Sterbehilfe. Insbesondere wird gegenwärtig der „Schwartzenberg-Bericht" intensiv verhandelt. Dieser Bericht geht zurück auf einen Entschließungsantrag zur Sterbebetreuung todkranker Patienten, den die Europaabgeordnete von Hameldonck im Europäischen Parlament (EP) eingereicht hatte und der in der Sitzung des EP am 11. September 1989 gemäß Geschäftsordnung an den Ausschuß für Umweltfragen, Volksgesundheit und Verbraucherschutz (UMWE) überwiesen wurde. Am 1. Dezember 1989 beschloß dieser, einen Bericht auszuarbeiten, und benannte den EP-Abgeordneten Schwartzenberg als Berichterstatter.

Das Auftauchen dieses Antrags war in sich nicht weiter ungewöhnlich. Das EP hatte sich schon früher mit der Situation Kranker und eines „würdigen" Todes Sterbender beschäftigt, so in der „Europäischen Charta für die Rechte des Kranken" vom 19. Januar 1984 und in der „Europäischen Charta für Kinder in Krankenhäusern" vom 13. Mai 1986. In der erstgenannten hatte es schon damals den Versuch gegeben, einen Passus zur Euthanasie einzufügen. Der Änderungsvorschlag wurde jedoch nicht akzeptiert[13]. In der Sitzung des EP am 13. Mai 1991 schlug die Sozialistische Fraktion bei der Diskussion der Tagesordnung vor, die Schwartzenberg-Berichte zu AIDS und zur Sterbebegleitung gemeinsam

zu diskutieren. Dieser Vorschlag wurde aber zurückgezogen. Eine gut unterrichtete Presseagentur[14] verbreitete daraufhin, der Grund hierfür sei gewesen, Probleme mit den Europäischen Volksparteien (EVP) zu vermeiden. Im Herbst desselben Jahres fand zu diesem Bericht am 7. November 1991 eine öffentliche Anhörung des UMWE statt, an der acht Experten im Rahmen der Vorbereitung eines endgültigen Schwartzenberg-Berichts teilnahmen.

In der Folge kam es zum Kompetenzstreit mit dem Rechtsausschuß. Er bestritt die Zuständigkeit des UMWE für Fragen der Euthanasie und verlangte, die entsprechenden Abschnitte zu streichen. Der Konflikt entzündet sich also an den Punkten, wo der Bericht sein eigentliches, selbstgewähltes Aufgabengebiet, die Sterbebegleitung, verläßt, um sich der Euthanasie zuzuwenden. Der Bericht weist gerade dort, wo er diese beiden Themen vermischt, einige Mängel und Unsicherheiten auf, so zum Beispiel dort, wo die Ansicht dem EP zur Entscheidung vorgelegt wird, „daß beim Fehlen jeder kurativen Therapie und nach dem Fehlschlagen von... palliativer Behandlung, und jedes Mal, wenn ein in vollem Bewußtsein befindlicher Kranker nachdrücklich und unablässig fordert, daß seiner Existenz, die für ihn jede Würde verloren hat, ein Ende gesetzt wird, und wenn... ein Kollegium von Ärzten feststellt, daß es unmöglich ist... neue Behandlungen anzuwenden, diese Forderung befriedigt werden muß, ohne daß auf diese Weise die Achtung vor dem menschlichen Leben verletzt wird". Ja, die Hilfe des Arztes, die „es ihm ermöglicht, friedlich für immer einzuschlafen..., bedeutet... Achtung vor dem Leben"[15]. Es wird also eine Pflicht und nicht nur die Erlaubnis zur Sterbehilfe formuliert.

Man kann darüber streiten, ob die Wendungen „seiner Existenz ein Ende setzen" bzw. „friedlich für immer einschlafen" Euphemismen oder doch nur, beispielsweise wegen eines Wechsels im Ausdruck, Umschreibungen des Wortes „töten" sind, das tatsächlich nur selten verwandt wird. Jedenfalls entsteht zuweilen die Vermutung, dies geschehe vielleicht, um einen Gefühlsappell für die eigene Sache zu setzen[16]. Doch erleichtert eine möglichst wertfreie Sprache die Beurteilung schwieriger ethischer Fragen. Gerade bei der Sterbehilfe ist der kritische Punkt die absichtliche Tötung eines Menschen, und sei es auch auf dessen eigenen Wunsch hin. Zumindest im Rechtsbereich ist das, wie wir gesehen haben, Ausgangspunkt der Beurteilung. Definiert man diese jedoch so lange um, bis man einen „Dienst am Leben" erhält, scheint für eine sachliche Diskussion nichts gewonnen zu sein, zumal durch solche Formulierungen die Gefahr von Zirkelschlüssen wächst.

Die postulierte Pflicht zur Sterbehilfe ergibt sich aus der „bewußten" Forderung des Kranken, der seine Würde „verloren" habe. Schon hier wird deutlich, daß der Bericht nicht sehr geschickt mit der Menschenwürde argumentiert. Einmal wird davon gesprochen, daß sie, zusammen mit der „Spiritualität", „Grundlage" des menschlichen Lebens sei. Nun ist das Wort „Spiritualität" im Ge-

brauch mehrdeutig. Es kann, nach dem Duden, „Geistigkeit, inneres Leben, geistiges Wesen" bedeuten, der Gegensatz also zu dem, was „Materialität" genannt wird. Demnach basiere das Leben des Menschen nicht auf einer materialen Grundlage in Form des Körpers und all dessen, was ihn erhält (Natur), da die „menschliche Existenz ... sich ... nicht auf die Körperfunktionen, d.h. die Lebensvorgänge reduzieren" lasse, sondern allein auf der Geistigkeit und der „Würde". Dieser Kausalzusammenhang ist nur so logisch, wie es eine Petitio principii sein kann, und aus empirischer Sicht zumindest eigenartig; wenn man von den Grundlagen des menschlichen Lebens spricht, bezieht man sich ja ausdrücklich auf einen Teilaspekt und eben nicht auf die Gesamtheit der menschlichen Existenz. Eine Analogie aus der Moraltheologie: Dort wird das Leben als der fundamentalste, aber nicht als der höchste Wert des Menschen bezeichnet. „Fundamental", da er die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Wertes ist. Wenn man sich nun mit diesem fundamentalen Wert und seinen Erfordernissen beschäftigt, leugnet man ja nicht die Bedeutung des höchsten Wertes. Es kommt eben darauf an, was der jeweilige Gegenstand einer Untersuchung sein soll. Allerdings bleibt die zitierte Formulierung nicht ganz exakt, da die Grundlage des menschlichen Lebens die natürliche und übernatürliche Ordnung ist, theologisch gesprochen also Natur und Gnade.

Die Würde existiert selbstverständlich nicht dem Menschen vorgängig, da sie sich erst mit seinem Leben als Selbstwert ergibt, eine, zugegeben, etwas banale Aussage. In Punkt C des Berichts wird nun das „Bewußtsein" zur Definition des Menschen herangezogen. Das sei es, „was den Menschen ausmacht". Einmal ist es also das Bewußtsein, das den Menschen zum Menschen macht, in Form einer Reflexion über sich selbst etwa, was implizit Kindern, geistig Kranken und Bewußtlosen das Menschsein abspräche; ein andermal ist es die Würde, die menschliches Leben als solches bestimmt. Die Wahl dieser beiden Kriterien ist, wie gezeigt, nicht glücklich.

Weiter wird behauptet, körperliche Schmerzen seien „sinnlos und unheilvoll" und könnten die Menschenwürde so sehr verletzen, daß einem menschlichen Dasein jede „Würde" genommen sei. Die Schmerzen als sinnlos zu bezeichnen, erscheint aus religiöser Sicht gewagt, es sei denn, man verwendet dieses Wort im Sinn von „Übel"; das sind sie, insofern sie einen Mangel an Gesundheit darstellen. Aus biologischer Sicht sind sie es mindestens immer dann nicht, wenn sie als „Frühwarnsystem" dienen. Angemessenerweise könnte man also höchstens von der Sinnlosigkeit mancher Schmerzen sprechen. Davon abgesehen können Schmerzen nur dann die Würde verletzen, wenn sie jemandem von einer anderen Person unter Mißachtung der persönlichen Integrität zugefügt werden, wie dies etwa bei der Folter der Fall ist. Allerdings bedeutet das Wort „verletzen" ja nicht „mindern", was bei der Würde auch ein sehr merkwürdiger Gedanke wäre. Wie sollte man sich denn die verschiedenen Grade der menschlichen Würde vorstel-

len? Sie ist, zumindest in wertethischer Auffassung, stets ein Wert, der nicht durch die Anerkennung eines anderen entsteht, ein Selbstwert also, der in sich keiner weiteren Begründung bedarf.

Krankheit und Schmerzen führen nach Auffassung des Berichterstatters zum gänzlichen Verlust der Würde, es sei nur noch „ein Dasein zu beenden" [42], während es zu Beginn der Begründung hieß, die Würde „bestimme das menschliche Leben". Der Gang dieser Begründung ist klar. Wenn die Würde ein Leben als menschliches Leben qualifiziert und zugleich Krankheit und Schmerzen diese Würde beeinträchtigen oder gar beseitigen können, handelt es sich ab einem bestimmten Punkt nur noch um ein „Dasein", das beendet wird. Man muß dies zumindest als eine Form der Erschleichung eines Werturteils ansehen.

Das Problem liegt schon in der Verwendung des Wortes „Würde". Es wird im heutigen Sprachgebrauch sowohl für sittlich richtige als auch für sittlich gute Sachverhalte benutzt. Meistens dient es zur Bezeichnung der menschlichen Integrität. Diese wird immer dann verletzt, wenn jemand einen anderen Menschen nicht mehr als seinesgleichen behandelt, also zum Beispiel willkürlich, oder ihm sogar das Menschsein abspricht. Es hat sich allerdings auch eingebürgert, nicht nur diese (sittlich schlechten) Handlungen, sondern auch sittlich falsche als „unwürdig" zu bezeichnen, also alle Fälle, wo in (sittlich) guter Absicht (sittlich) falsche Entscheidungen gefällt werden. Dies mag zum Beispiel bei einem Gesetz der Fall sein, das, in guter Absicht erstellt, dennoch manche Härtefälle mit sich bringt. Hier spricht man dann gelegentlich auch von einem „unwürdigen" Gesetz. Nicht alles, was man als „menschen(un)würdig" bezeichnet, ist also demnach auch wirklich (Miß-)Achtung der menschlichen Integrität.

Um dem Bericht insgesamt gerecht zu werden, muß man allerdings auch das literarische Genus beachten. Der vorliegende Text ist, auch wenn er sich durchaus bemüht, eine dementsprechende Sprache zu führen, kein philosophischer oder theologischer Text, allerdings auch kein Gesetzesentwurf. Das Europaparlament hat ja nur die Möglichkeit, der EG-Kommission, die das Initiativrecht für Gemeinschaftsmaßnahmen besitzt, und dem Ministerrat, dem einzigen EG-Beschlußorgan, Stellungnahmen zuzuleiten, die diese beiden in ihrer Entscheidungsfindung beeinflussen können. Manches in dem Bericht erinnert darum auch eher an Paränese als an eine wissenschaftliche Untersuchung, womit aber in keiner Weise die Qualitäten des Berichterstatters geleugnet werden sollen.

Bei allem Verständnis für das Anliegen des Ausschusses, in dem schwierigen Grenzbereich, der bei der Begleitung Sterbender entsteht, eine Hilfe geben zu wollen, bleibt darum eine leichte Verwunderung über die eindeutige Stellungnahme bestehen. Schließlich wird darin, wie die Kommission der Bischöfe der EG (COMECE) zutreffend bemerkt, „die freiwillige Euthanasie zum ersten Mal ausdrücklich zugelassen in einem offiziellen Dokument einer europäischen Instanz, deren Einfluß nicht unterschätzt werden darf" [17].

ANMERKUNGEN

[1] Erkl. der Kongr. f. d. Glaubenslehre zur Euthanasie, 20. 5. 1980 (Verlautb. d. Ap. Stuhls 20) 11.
[2] In: Les grands textes de la Documentation Catholique (Paris 1991) 5.
[3] Das Ev. Staatslexikon z. B. behandelt unter dem Stichwort „Euthanasie" auch nur die verschiedenen Aspekte der Tötung des sog. „unwerten" Lebens (Bd. 1, 1987, 804).
[4] Encyclopaedia of Bioethics (New York 1978) 282 f.
[5] Euthanasie in international juridish perspectief (Ms., Brüssel 1. 8. 1986) 5–18; Ministerie van Justitie, Outlines Report Commission Inquiry into Medical Practice with Regard to Euthanasia (s'Gravenhage 1991).
[6] Siehe Presseber. der Ministerien für Justiz und Gemeinwohl, Gesundheit, Kultur (Den Haag 11/1991).
[7] Ministerie van Justitie, a. a. O. 2.
[8] P. Nowell-Smith, Euthanasia and the doctors, in: JME 15 (1989) 127.
[9] S. bes. die Hebammen-Ansprache Pius' XII. (29. 10. 1951), seine Antwort auf Fragen bezüglich der Wiederbelebung (24. 11. 1957), die Stellungnahme der DBK „Das Lebensrecht der Menschen und die Euthanasie" (1975), die Erkl. d. Glaubenskongregation (a. a. O.), die Stellungnahme der französischen Bischofskonferenz (a. a. O.) und die Ansprache Johannes Pauls II. vom 6. 9. 1984.
[10] A. a. O. 11 f.
[11] Bio-éthique dans les années 90, hrsg. v. W. Demeester-De Meyer (Gent 1987) 372 ff.
12. A. a. O. 7. [13] S. u. a. F. Demeester-De Meyer, a. a. O. 380 ff.
[14] Agence Europa, N. 5490 (13. 5. 1991) 6.
[15] Bericht des UMWE, Sitzungsdokumente EP A3-0109/91, 6, 8.
[16] So z. B. P. Nowell-Smith, a. a. O. 124, der dies dem Bericht der BMA zur Euthanasie aus dem Jahr 1988 vorwirft.
[17] Sipeca 13 (August/September 1991) 13.

Josef Fuchs SJ

Sittliche Selbststeuerung

Für Eltern und Erzieher bedeutet es nicht selten eine überaus schmerzliche Erfahrung, wenn sie beobachten müssen, daß die ihnen verbundenen Jugendlichen – anders als sie selbst in ihrer Jugendzeit – in wichtigen Lebensbereichen von der Lebensweise abweichen, die sie selbst diesen Jugendlichen vorgelebt und als einzig richtige Lebensgestaltung ausgegeben haben. Das mag in manchen Familien zu peinlicher gegenseitiger Verständnislosigkeit, wenn nicht sogar zu tiefen Zerwürfnissen führen. Andererseits weichen vielleicht auch manche Erzieher selbst in bestimmten Lebensbereichen bewußt und gewollt von dem Standard ab, der ihnen von einer früheren Generation, von einer in der Gesellschaft bislang für kompetent gehaltenen Institution oder von einer für verbindlich erachteten Tradition oder Autorität her als verpflichtende Erwartungshaltung bekannt ist.

Es mag aber auch sein, daß sie selbst oder jene Jugendlichen eben wegen des überkommenen Lebensstandards dieses ihr jetziges Verhalten für unrichtig halten und vielleicht darum sich selbst für schuldig erachten. So war es zweifellos in einer zeitlich nicht weit zurückliegenden Gesellschaft und noch mehr in einigermaßen geschlossenen Gesellschaften früherer Zeiten. Die in solchem Verhalten sich aussprechende Mentalität hat sich inzwischen weitgehend geändert.

Das heute vielfach als Lebensmaxime gemeinte Wort Selbststeuerung zeigt an, daß überkommene Autoritäten, Traditionen und Institutionen nicht mehr als geltender Leitstern der eigenen Lebensgestaltung angesehen werden. Eine inzwischen veränderte Mentalität will, daß jeder selbst das Steuer seines Lebens sein soll, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß er sich in Freiheit für oder gegen die Befolgung überkommener Lebensordnungen selbst entscheiden muß, ohne sich viel um die Autorität und die Berechtigung solcher Ordnungen zu kümmern (das hat es zu allen Zeiten gegeben), sondern vielfach auch, weil man derartige überkommene Weisungen für reinen Autoritarismus erachtet, dem man keine objektive Berechtigung, also keine begründete Autorität zur Steuerung unseres eigenen Lebens zusprechen kann: Jeder ist allein sich selbst Autorität. Es wäre – das ist eine bei dieser Haltung vorausgesetzte Überzeugung – ein falsches anthropomorphes Gottesverständnis und darum Autoritarismus, wollte man annehmen, daß ein Gott irgendwann und irgendwie formell und positiv uns Gebote als verpflichtende Lebensweisungen auferlegt habe. Was als geltende Lebensordnung vorgelegt und verkündet zu werden pflegt, könne demnach nur menschliches Selbstverständnis derer sein, die es vorlegen und verkünden. War-

um soll es, so fragt man sich, grundsätzlich mehr gelten als das, was jemand selbst – wenn auch vielleicht in Gemeinschaft mit anderen – für richtiges, der Wirklichkeit des Menschseins, des menschlichen Wirkens und des eigenen Lebens gemäßes Verhalten und eben darum für „sittliche Wahrheit" hält? Warum soll der einzelne oder eine Gruppe nicht die eigene sittliche Wahrheit sogar besser erkennen und tiefer verstehen können als eine von außen steuernde Autorität oder Institution? Warum soll eine gleichgesinnte Personengruppe oder „Bewegung", die die sittlichen Fragen keineswegs auf die leichte Schulter nimmt, sondern sie gewissenhaft und ernst angeht (ohne dabei die mögliche Bedeutung von Autoritäten und Institutionen unbedacht zu lassen), nicht befähigt sein, auch eigenständig sittliche Wahrheit richtig zu finden und zu erfassen, selbst für den Fall, daß sie von gesellschaftlicher Gewohnheit, von Institutionen und anderen Autoritäten offensichtlich nicht gedeckt wird?

Vor einigen Jahren gab ein Studentenseelsorger im Gespräch deutlich zu verstehen, daß für viele Studenten die vom kirchlichen Lehramt betonten Forderungen der Sexualethik überhaupt keine relevanten Fragen bedeuteten, also keine Fragen, die einer von irgendwoher oder irgendwem kommenden Antwort bedürften. Viele reagierten einfach mit der Frage: Wer will uns denn autoritativ eine verpflichtende Lösung unserer sittlichen Probleme anbieten oder auferlegen? Dergleichen halte man für puren Autoritarismus. Im übrigen gehe es autoritativen Entscheidungen weitgehend gar nicht zuerst um die sittliche Wahrheit, sondern um die Feststellung von Konformität (oder mangelnder Konformität) mit dem, was Autoritäten, Institutionen und Traditionen ohnehin schon sagen. Es gehe hier im Grund um die Verteidigung dieser Aussagen und ihrer Geltung auch für heute – trotz der offensichtlichen Erkenntnis- und Bewußtseinsungleichzeitigkeit. Das aber sei keine sachlich begründete Autorität im Bereich sittlicher Wahrheit, sondern unannehmbarer Autoritarismus. In einer solch autoritätskritischen Haltung geht es also um gewissenhafte Selbststeuerung.

Das angesprochene Problem betrifft selbstverständlich nicht alle, aber doch manche ethische Fragen, die sowohl in sich selbst wie in der Gesellschaft unter Umständen von großer Bedeutung sind; man denke zum Beispiel an politische Entscheidungen, an die Probleme der Korruption größeren oder kleineren Stils, an Fragen wie Ehescheidung und außereheliche Beziehungen, Abtreibung und Euthanasie oder das Sexualverhalten Jugendlicher.

Natürlich können die Lösungen solcher Fragen auch – und wohl nicht ganz selten – von egoistischen Tendenzen bestimmt oder mitbestimmt sein. Aber es ist durchaus möglich, daß bestimmte vorgegebene Normen durch unzureichendes Sachwissen, durch ungenügende soziologische Kenntnisse und durch gesellschaftliche Mentalitäten und Beeinflussungen bedingt sind. Viele, die für ethische Selbststeuerung eintreten, haben deswegen eine starke Abneigung gegen jede Art von Fundamentalismus.

Neue sittliche Einsichten

Darf man den Versuchen einer Selbststeuerung nicht auch weitgehend zugestehen, daß ihnen echter Wille und echte Bereitschaft zu voller Offenheit für heutige – wenn auch nicht herkömmliche – Sichtweisen und Wertungen zugrunde liegen, zumal in der Zeit eines offensichtlichen gesellschaftlichen und ethischen Pluralismus? Und daß man aufgrund der Kenntnisse und Wertungsmöglichkeiten von heute bei einem Vergleich zwischen überlieferten Überzeugungen und neu durchreflektierten und durchlebten Einsichten bei vernünftigem Werten letzteren den Vorzug zu geben sich berechtigt, ja gezwungen sieht? Dies wird weitgehend dadurch bestärkt, daß die nicht der Tradition entsprechenden Tendenzen – wenn auch gegen starken Widerspruch – in unserer Gesellschaft weit verbreitet sind, so daß man nicht ohne weiteres berechtigt ist, der großen Zahl derer, die sich nicht der Tradition entsprechend verhalten, Ehrlichkeit, guten Willen, überzeugte Einsicht und argumentative Schärfe abzusprechen. Es darf wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß manche ethische Selbststeuerer von den eigenen Einsichten und der Richtigkeit ihrer Auffassung ehrlich überzeugt sind. Dazu ist es nicht erforderlich, daß diese Einsicht immer auch argumentativ gestützt wird. Zum strengen Argumentieren sind die wenigsten imstande; echte Einsicht setzt nicht unbedingt ausdrückliche Argumentation voraus, wie andererseits auch argumentative Ergebnisse ohne wahre Einsicht möglich sind. Zu der überzeugenden Einsicht steht man und muß man stehen; man verteidigt sie und lebt sie.

Was der ethische Selbststeuerungsversuch bei ehrlichem Bemühen an Problemlösungen und Einsichten entdeckt, gründet ebensowenig in schlagender Evidenz wie ethische Aussagen von Institutionen und Autoritäten in der Vergangenheit. Beide haben die gleiche Geltung wie die Aussagen, die wir dem Naturrecht (dem natürlichen Sittengesetz) zuzurechnen pflegen. Sie heißen Teilhabe an Gottes Einsicht, Willen und Gebot, sind aber doch immer nur Gottes Wissen und Einsicht in menschlichem Wissen und in menschlicher Einsicht. Deswegen haben Traditionen, Institutionen und Autoritäten zwar eine echte, aber doch nur relative Geltung in der jeweiligen Epoche, der jeweiligen Kultur und den konkreten Einzelsituationen. Im gleichen Grad und aus dem gleichen Grund kann man den ehrlichen und gutwilligen Einsichten und Überzeugungen derer, die von traditionell oder autoritativ vorgegebenen Weisungen abweichen, nicht grundsätzlich ein ähnliches positives Gewicht absprechen. Die verschiedenartigen ethischen Aussagen von heute, die in offenbar ungleichzeitigen Mentalitäten gründen, dürften grundsätzlich gleiche Berechtigung haben; das gilt auch von den einzelnen Personen und Personengruppen, die die eine oder andere Überzeugung glauben vertreten zu müssen. In dieser Situation kann nur der stets neue Versuch weiterhelfen, die eigene Mentalität, Einsicht und Überzeugung den an-

deren einsichtig zu machen, statt einander zu verdächtigen oder zu verurteilen. Der Versuch, solche Einsicht zu vermitteln, schließt entsprechendes Bemühen ein, in der Erziehung, im privaten Dialog und in der öffentlichen Auseinandersetzung Zugänge zu den Einsichten und Überzeugungen zu erschließen, die man für richtig erachtet.

Das Gesagte entspricht der überkommenen und rechten Gewissenslehre. Zwar gab es in der Vergangenheit und gibt es auch heute noch starke Tendenzen, die Gewissensbildung des einzelnen unbedingt auf die vorgegebenen Normen von Institutionen und Autoritäten zu verpflichten. Aber das Gewissen soll doch – selbstverständlich auch unter der Berücksichtigung überlieferter Normen – nicht so sehr Konformität mit solchen Normen als vielmehr die sittliche Wahrheit suchen. Denn vorgegebene Normen sind ebenso Ergebnisse menschlichen Bemühens um Einsicht wie die Anweisungen, die aufgrund von gewissenhafter ethischer Selbststeuerung gewonnen werden. Solche menschliche Einsichten in ehrlichem Gewissen sind aber nicht unbedingt auf einen fixen Punkt als absolute und einzig mögliche Norm ausgerichtet. Denn menschliche Einsicht als nur geschaffene Möglichkeit hat nicht zu jeder Zeit und in jeder Situation das Ganze der menschlichen Wirklichkeit und ihrer Interpretationsmöglichkeiten gegenwärtig.

Eben darum ist es auch nicht ausgeschlossen, daß einzelne, Gruppen oder ganze Kulturen aufgrund ihrer Einsicht in der institutionellen oder autoritativen Normenvermittlung Ungenügendes oder Fehlerhaftes glauben entdecken zu müssen. Sie können auch in ihrer Nichtkonformität mit vermittelten Normen nicht nur ein Gut für das jeweils eigene Leben, sondern auch für die ganze menschliche Gesellschaft finden. An diese Möglichkeit sollte gedacht werden, wenn man einseitig meint, im Ungewohnten und „Neuen" ethischer Selbststeuerung seien nur das Böse und „der Böse" am Werk. Sowohl die ethischen Selbststeuerer wie die Vertreter traditioneller Normenautorität brauchen einen hohen Grad an gutem Willen und verantwortungsbereiter Diskretion.

Dieser Diskretion bedarf es in feinfühliger Weise auch dann, wenn die überlieferte oder vorgegebene sittliche Aussage zwar einen entscheidenden Wahrheitsgehalt aufweist, aber doch aufgrund einer veränderten Situation der Nuancierung bedarf. Auch das ist dann sittliche Selbststeuerung. Früher kannte man sie, vor allem im Rechtsbereich, unter dem Namen Epikie. In den letzten Jahren erhielt dieser Begriff auch Heimatrecht in der Moraltheologie.

Normen und Weisungen kirchlicher Autoritäten

In nicht wenigen Fällen ist die entscheidende Institution und Autorität, auf die sich der ethische Selbststeuerer häufig negativ bezieht, die katholische Kirche als Institution und Gemeinschaft und nicht zuletzt als Theologie und authentisches

Lehramt. Abgesehen von den wenigen Fällen geoffenbarter Wahrheiten findet auch die Kirche ihre Einsichten nach dem Prinzip der Selbststeuerung. Das gilt in besonderem Maß für den Bereich der konkreten ethischen Fragen, für die es kaum ethische Aussagen als absolute Vorgaben gibt. Und wenn die Kirche Normen und Weisungen formuliert, so gründen diese auf der biblischen Grundlage, auf den geschichtlich gewordenen, wenn auch vom Geist begleiteten Institutionen, den Lehrtraditionen, dem authentischen Lehramt und schließlich auf dem stets lebendigen Versuch des Gottesvolks, die christliche Wirklichkeit möglichst treu zu bewahren, zu verstehen und ihr durch entsprechendes Leben sittlichen Ausdruck zu verleihen. Das bedeutet jedoch keine ethische Fremdsteuerung der Christen, sondern ist eine Hilfe für ihre notwendige ethische Selbststeuerung, die letztlich im Leben gilt.

Ethische Selbststeuerung ist darum Aufgabe der Kirche als ganzer, aber auch der verschiedenen Gruppen und der einzelnen. Auch die Moraltheologen können den Gläubigen und dem Lehramt eine gültige Auskunft nur auf dem Weg der Selbststeuerung geben, das heißt auf dem Weg des mühevollen Suchens und Findens. Die Theologen können ihre Ergebnisse den Gläubigen, der kirchlichen Gemeinschaft und auch dem Lehramt nur als Ergebnis eigener Selbststeuerung anbieten. Deswegen sind auch miteinander unvereinbare Ergebnisse nicht absolut auszuschließen. Das zeigt sich gerade in der heutigen Situation.

Es liegt natürlich mit Recht nahe, sich in solchen Krisenzeiten eines ethischen Pluralismus dem Schiedsgericht des authentischen kirchlichen Lehramts anzuvertrauen. Doch ist auch diese Lösung nicht problemlos. Denn die konkreten ethischen Wahrheiten sind von keiner übergeordneten, gar göttlichen ethischen Instanz dem kirchlichen Lehramt überreicht worden. Den Auftrag, sich nicht nur für die Glaubenswahrheiten zu verbürgen, sondern auch für die Wahrheit im Bereich des Sittlichen Sorge zu tragen, kann das Lehramt ausschließlich auf dem Weg eigener Tätigkeit erfüllen, nämlich der Gewinnung von Einsicht und Argumentation im Licht des Glaubens, das heißt auf dem Weg ethischer Selbststeuerung, wenn es auch die Hilfe und den Beistand des Geistes Gottes besitzt, der aber hier nicht eine die Wahrheit garantierende Inspiration vermittelt. Das Ergebnis ist demnach niemals absolut sicher. Es bleibt die Möglichkeit, daß Christen, unter ihnen auch Moraltheologen, den vom Lehramt vorgelegten Ergebnissen nicht zustimmen können, ja von der gegenteiligen Auffassung überzeugt sind. Die Moraltheologen, die ein sittliches Urteil in konkreten Problemen geben, sowie die Verantwortlichen des kirchlichen Lehramts, die eine ethische Auffassung bewerten oder denen bestimmte, der Tradition vielleicht nicht konforme Lehrauffassungen zu Begutachtung oder autoritativer Beurteilung vorliegen, haben zweifellos einen wichtigen Auftrag in der Kirche zu erfüllen. Sie können dies aber einzig durch ethische Selbststeuerung tun, also niemals mit einem Ergebnis, dem absolute Sicherheit zukäme. Das zeigt sich auch darin, daß kir-

chenamtliche Aussagen aus der Vergangenheit häufig nicht wiederholt werden, in Vergessenheit geraten oder gegenteilig interpretiert werden.

Für die Bibel belegt zum Beispiel Jacob Kremer eingehend [1], in welchem Maß alt- und neutestamentliche Aussagen auch ethischer Art notwendig den Denk-, Vorstellungs- und Darstellungsweisen der Zeit entsprachen: dem damaligen Weltbild, dem mythischen Denken, dem Glauben an das Wirken vieler Geister anstelle der uns heute bekannten Naturkräfte im Weltall usw. Kremer weist darauf hin, wie manche biblischen Berichte wegen des ungleichzeitigen Bewußtseins zu verschiedenen Zeiten und vielfach auch heute falsch gelesen und interpretiert werden und infolgedessen sogar dem Glauben entfremden können, weil man das Gelesene irrtümlich für heute geltende Kirchenlehre erachtet.

Es gilt also nicht nur, das menschliche Wort, in dem sich das göttliche Wort birgt, „treu zu bewahren", sondern es auch „treu auszulegen", wie es das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret Dei Verbum (9; vgl. 24) ausdrücklich fordert; denn das Wort Gottes ist „ebenso für die Wahrheit der Vergangenheit wie für neue und unvorgedachte Erkenntnis offenzuhalten". Allerdings kann es beim Auslegungsprozeß „angesichts der Komplexität der gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte... zu unterschiedlichen Wahrnehmungen und Beurteilungen kommen" [2]. Bei „der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit soll man die gebührende Freiheit walten lassen" [3]; denn es geht jeweils um die kirchliche Selbststeuerung in der Auslegung des Menschenworts, das das Wort Gottes zum Ausdruck bringt.

In seinem Dialogbuch „Im Herzen der Kirche und der Welt" [4] betont auch der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, daß man nicht nur den Gehorsam gegenüber der Lehre (obbedienza dottrinale), sondern auch das interpretative Verstehen (intelligenza interpretativa) pflegen soll. Er befürchtet, daß die „mittleren Christen" vor allem eine exakte Belehrung über das Erlaubte und das Unerlaubte im menschlichen Verhalten fordern, selbst solche, die von vornherein nicht bereit sind, entsprechend der erkannten Unterscheidung auch zu leben. Als biblischer Exeget nennt der Kardinal eine solche Moral eine „rabbinische" Moral, die er einer „paulinisch" genannten Moral gegenüberstellt. Die rabbinische Moral heißt auch moralistische und legalistische Moral, die paulinische auch evangelische Moral. In der paulinischen Moral liegt der Akzent nicht primär auf der Feststellung, ob etwas erlaubt oder unerlaubt ist, sondern auf dem Ideal des Evangeliums, das die Christen anregt, sich selbst zu transzendieren, also dynamisch mit christlichem Enthusiasmus zu leben. Auf die Sexualethik angesprochen, verweist der Kardinal auf einen deuteropaulinischen Text aus dem Epheserbrief (Eph 5, 1–4): „Von Unzucht aber und Schamlosigkeit jeder Art oder von Habgier soll bei euch, wie es sich für Heilige gehört, nicht einmal die Rede sein. Auch Sittenlosigkeit und albernes oder zweideutiges Geschwätz schickt sich nicht für euch, sondern Dankbarkeit."

Kardinal Martini sieht in diesen Worten vor allem das christliche Primärinteresse, aufgrund dessen dann auch das Sekundärinteresse deutlich angesprochen wird; dieses ist keineswegs gleichgültig. Martini betont ausdrücklich die Notwendigkeit einer festen Hand in sittlichen Fragen. Andererseits sieht er in der Kluft zwischen einer bestimmten kirchlichen Moralverkündigung und der wirklichen Situation des Volkes Gottes eine der schwersten Krisen der gegenwärtigen Kirche. Er fordert demnach vor allem die stärkere Pflege einer paulinischen und evangelischen statt einer eher rabbinischen, legalistischen und moralistischen Moralverkündigung, also ethische Selbststeuerung der Kirche.

ANMERKUNGEN

[1] J. Kremer, Kein Wort Gottes ohne Menschenwort, in dieser Zschr. 210 (1992) 75–90.

[2] Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen zur „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" der Kongretation für die Glaubenslehre (24. Mai 1990), im Namen der Arbeitsgemeinschaft erarbeitet von D. Wiederkehr, in: Wie geschieht Tradition, hrsg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1991) 175.

[3] Ebd. 176, mit Zitat von Unitatis redintegratio 4.

[4] C. M. Martini, Nel cuore della Chiesa e del mondo. Dialogo con Antonio Balletto e Bruno Musso (Genova 1991) 77.

Oskar Köhler

Die Rede vom Sinn der Geschichte und der Fundamentalismus

„Ich bin ein Weltbürger", hat der hugenottische Pastorensohn Pierre Bayle gesagt, der 1669 als Schüler der Jesuiten in Toulouse katholisch wurde, aber nach 17 Monaten wieder zum Bekenntnis seines Vaters zurückkehrte und seit 1681 als Philosophieprofessor in Rotterdam lehrte – in jenem Land, das vier Jahre später nach der Aufhebung des Edikts von Nantes im Zeichen der Einheit von Nation und Religion zu einer der Zufluchten der brutal verfolgten Hugenotten wurde. In seinem „Dictionnaire historique et critique" (1695/97) belegt er seine Weltbürgerlichkeit mit der Bemerkung: „Ein Historiker als solcher ist wie Melchisedek ohne Vater, ohne Mutter und ohne Abstammung." Was 200 Jahre später zu einer Standardforderung geworden war, die Objektivität des Historikers, wird von Pierre Bayle in jenen Priesterkönig projiziert, der Abraham und seine Nachkommenschaft segnet, selbst aber ohne Herkunft ist – geschichtslos.

Während dieser Philosoph, so entschieden er Vernunft und Glauben trennt, ein Bild der Heilsgeschichte zitiert, wird Voltaire auf der Höhe der Aufklärung in seiner Polemik gegen den „Discours sur l'histoire universelle" (1681) des Bischofs Bossuet es als lächerlich bezeichnen, „wenn man beweisen wollte, daß der Gott aller Völker der Erde... sich nicht mit den Revolutionen Asiens beschäftigte und nur im Hinblick auf das kleine jüdische Volk so viele Eroberer nacheinander schickte, bald um es zu demütigen, bald um es wieder zu erheben... und daß diese kleine eigensinnige und aufrührerische Horde der Mittelpunkt und der Gegenstand der Weltrevolutionen wäre".

Doch weder Pierre Bayle (gest. 1706) noch Voltaire (gest. 1778) und auch keiner der anderen Säkularisierer der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte bis auf unsere Tage sind Weltbürger geworden. Was ausgemacht werden konnte, war die „Welt der Geschichte", aber trotz der Verflechtungen der Mächte in den Weltkriegen und trotz der globalen Technifizierung nicht die *eine* Welt der Menschheit, deren Bürger einer sein kann. Die Menschheit ist nicht Subjekt der Geschichte, auch nach der Verkündigung der Menschenrechte nicht.

Was aber heraufdämmerte in den Schrecken der offenkundig doch so sinnlosen Geschichte, ist der Traum von der „Posthistoire". Die Ereignisse seit dem Herbst 1989 scheinen ihn für nicht wenige zur Wirklichkeit gemacht zu haben. Nicht jedermanns Sache ist es freilich, sich in eins mit dem amerikanisierten Japaner Francis Fukuyama das „Ende der Geschichte" als einen Sieg der liberalen

Demokratie vorzustellen. Dieser Publizist selbst sah sich drei Jahre danach (1992) genötigt, nachzutragen, es müsse die Demokratie auch „eine andere Quelle haben als den Liberalismus", sie müsse sogar zu „bestimmten historischen Formen der Intoleranz" zurückkehren. Die Frage ist nur, wo diese Formen in der Geschichte aufzufinden sind, jetzt verbindlich zu erklären im Horizont der Weltgeschichte.

Wer aber ist denn der Sieger nach dem Untergang der Sowjetunion? In begreiflichen Anstrengungen versuchen immer wieder Marxisten, ihrer Überzeugung treu zu bleiben, indem sie nicht nur den „Kasernensozialismus" als eine Entartung klassifizieren, sondern diese Entwicklung in ihrem Produktionsfanatismus mit der bürgerlichen Marktwirtschaft identifizieren. Eine ganz andere Identifizierung trägt der griechische Kulturwissenschaftler Panjotis Kondylis vor. Er sieht im Marxismus das „Überbleibsel" der bürgerlichen Weltanschauung, weil er, aus westlichem Denken entstanden, die „letzte große weltanschauliche Synthese" gewesen sei[1]. Was aber soll auf diesen Niedergang aller in einer Substanzphilosophie gegründeten Ordnungen folgen? Ganz ähnlich seinem japanischen Kollegen sieht sich auch der Grieche zu einem Rückgriff genötigt: Auch jetzt noch muß, „was Vernunft, Konsens oder Gerechtigkeit heißen soll, jedesmal von einer Instanz verbindlich definiert und inhaltlich konkretisiert werden". Wo aber sind Instanz und Inhalte noch aufzufinden? Voltaire hat dekretiert, die vergangenen Zeiten seien, als seien sie nie gewesen, man müsse immer von dem Punkt ausgehen, an dem man sich befindet. Dies war gewiß ein Irrtum, aber ein Zeugnis großartigen Gegenwartsbewußtseins, das Zukunft offenhalten kann. Davon ist Historikern – und nicht nur diesen – wenig geblieben.

In seinem Buch „Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert" faßt Ernst Nolte die dabei analysierte Mentalität so zusammen: „Unsicherheit statt Selbstgewißheit, Problematik statt Apodiktizität. Ratlosigkeit statt hilfreicher Doktrin"[2]. Der Amerikaner Hayden White, Professor für „History of Consciousness", kommt in seiner Untersuchung des literarischen Stils in der europäischen Geschichtsschreibung während des 19. Jahrhunderts zu einem vergleichbaren Ergebnis. Auf die Romanze, die Komödie und die Tragödie folge die Satire, welche eine jede Weltdeutung verwirft und von Wahrheit oder Hoffnung nur noch ironisch sprechen kann. Doch wieder ist man versucht zu meinen, Amerika habe es besser. H. White plädiert dafür, die Ironie nun wieder zu verabschieden und zu jenem „metahistorischen Terrain" vorzustoßen, auf dem „Historie und spekulative Geschichtsphilosophie in ihrem Bemühen, der Geschichte einen Sinn einzuschreiben, ihren gemeinsamen Ursprung enthüllen"[3]. In Europa jedoch wurde von der Geschichtsphilosophie Abschied genommen, wenn es auch da und dort Versuche gibt, ihr wieder zu begegnen. Denn die Sinnfrage scheint obstinat zu sein.

Albert Keller hält zwar die „postmodernen Argumente" hinsichtlich eines Endes der Geschichte nicht für diskutabel, bemerkt aber, wir müßten uns nach dem

Scheitern der säkularisierten Geschichtsdeutungen von Hegel und Engels „auf ein neues und in seinen Konsequenzen kaum zu überschätzendes Geschichtsverständnis" einstellen. Entgegen manchen auch kirchenamtlichen Spekulationen, es könne dieses Verständnis nach dem Zusammenbruch des Marxismus wieder an das Alte Testament anknüpfen, wo Gott als „Geschichtsdenker" aufgefaßt wird, läßt er es offen, wie sich dieses neue Geschichtsverständnis darstellen werde[4].

Die Stunde der „Fundamentalisten"

Ermittelt werden kann aber, und dies nicht nur auf der Stufe ausdrücklicher Reflexion, die Empfindung, in einem geschichtlichen Grabenbruch zu leben. Historiker könnten sich heute in die erste Reihe gestellt sehen, wenn in kurzen Abständen Ereignisse als „historisch" qualifiziert werden – nur deshalb, weil sie ein paar Monate zuvor noch unvorstellbar gewesen waren. „Die Geschichte holt uns ein", pflegt man zu sagen, als sei sie eine anonym-absolute Macht. Doch wohin zielt sie denn?

Die Aufregung wird auch durch eine Zahlensymbolik verstärkt. Obwohl die Ereignisse sich nicht nach unserer dem Dezimalsystem folgenden Chronologie richten, ist das „Jahrhundert" mehr als eine Summe von Jahren. Da sich aber nicht nur das 20. Jahrhundert, sondern das zweite Jahrtausend dem Ende zuneigt, kann sich eine endzeitliche Stimmung ausbreiten, obwohl die johanneische Apokalypse selbst in der kirchlichen Verkündigung an den Rand gerückt ist. Dies ist die Stunde der heute so viel beredeten „Fundamentalisten".

Nun ist das Wort „Fundamentalismus" einer jener heutigen weit ausgreifenden Begriffe, die in ihrer definitorischen Unschärfe auf allerlei und nichts zutreffen. Die Begriffsgeschichte beginnt mit der nach dem Ersten Weltkrieg im amerikanischen Protestantismus auftretenden Reaktionen gegen die liberale Theologie, insbesondere gegen eine evolutionistische Interpretation des Schöpfungsberichts, der vielmehr wortwörtlich nach der Bibel, also „fundamental", verstanden werden müsse. In der Gegenwart wird der Begriff weltweit verwendet, bezeichnet er polemisch die Tendenzen in allen gesellschaftlichen Bereichen, vom religiösen bis zum politischen, entgegen dem „Modernismus" jedweder Art zu den traditionellen Fundamenten zurückzufinden. Im Katholizismus ist er üblich, um Bestrebungen zu charakterisieren, die hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurück wollen.

Im undeutlichen Gebrauch des Begriffs verbirgt sich das Problem der Sache selbst. Ein jeder ist bestrebt, sein Leben in allen Dimensionen auf einem festen Grund zu führen, welcher sogar eine antifundamentalistische Toleranz sein kann. Alle Kulturen der Menschheitsgeschichte gründen in Wertordnungen, seien sie in wenigen Sätzen zu beschreiben oder seien sie im Lauf der Geschichte

bis zur Widersprüchlichkeit komplex geworden. Präzis wird der Begriff erst, wenn er die bloße Reaktion auf die spätneuzeitliche, bis zur Auflösung reichende Kritik aller Traditionen bezeichnen soll. Werden diese Reaktionen analysiert, dann kann deutlich werden, daß Fundamentalismus gerade nicht in seinem Grund ruht, er vielmehr Ausdruck der Angst vor der Grundlosigkeit ist.

Die vielen Geschichten und die Universalgeschichte

Der französische jüdische Philosoph André Glucksmann („Am Ende des Tunnels", 1991) hat den Fundamentalismus ein „modernes Phänomen" genannt, in dem Vor- und Nachgeschichte kurzgeschlossen werden und so die Tradition in der radikalen Polemik gegen die Gegenwart gerade verfehlt wird. Wenn er freilich den Fundamentalismus erscheinen sieht „im Namen einer Heilsgeschichte, einer Epiphanie des Absoluten oder der reinen Rasse oder der allgemeinen Klasse" [5], dann sind in dieser Reihung doch Phänomene angesprochen, die nicht erst in der Moderne aufgehen. Glucksmann ist zwar als Jude von der besonders schrecklichen Form des rassistischen Fundamentalismus persönlich betroffen, konstatiert jedoch generell das Ende aller Erwartungen von einer „Universalität oberster Werte", woraus er zwar folgert, daß „wir im Mülleimer der Geschichte zusammenhocken", aber vor allem im Blick behält, was im Namen oberster Werte angerichtet worden ist.

A. Glucksmann ironisiert nicht nur den weltbürgerlichen Optimismus eines Pierre Bayle, indem er „One World" nirgendwo gegeben sieht „außer im Bereich von Post und Fernmeldewesen"; er charakterisiert den wahren Kosmopoliten als einen, der weiß, „daß es von der Utopie schnell, steil und direkt zu den Gräbern hinabgeht" – und als einen, der „im Ozean der Unterschiedlichkeiten schwimmt", klarsichtig bedenkend, daß die besonderen Welten alle von der Unordnung bedroht sind [6].

Es wird hier also keineswegs der vielgepriesene „Pluralismus" als heilsamer Ausweg aus den fundamentalistischen Schrecken empfohlen. In dieser Perspektive ist es bedenkenswert, warum heute, nicht nur im Rahmen des französischen Strukturalismus, der Plural „Welt der Geschichten, der Vergangenheiten" (Ch. Maier) dem Singular „Universalgeschichte" entgegengesetzt wird. Dies ist Ausdruck der Bescheidenheit gegenüber anspruchsvollen, über einen partiellen Verlauf hinausgehenden Sinndeutungen, zugleich aber Bekundung einer Ohnmacht angesichts der gegenwärtigen Geschichte. Eine universale Betrachtung der Geschichte war nach den beiden Weltkriegen lebhaft gefragt, in einer pessimistischen, aber erkenntnisbewußten Perspektive von Oswald Spengler, diesem entgegen in verhaltenem Optimismus von Arnold Toynbee, der im Rahmen seiner Geschichtslehre von „Wachstum", „Niedergang" und „Zerfall" die „Western

Civilization" tröstlich erst im Stadium des „Niedergangs" ortete. Die doch in der Tat weltgeschichtlichen Ereignisse seit dem Herbst 1989 provozieren eine solche Sicht der Geschichte nicht. Man scheint sich wie das Kaninchen vor der Schlange zu fühlen.

Dabei führen die Medien fast alltäglich die blutigen Schrecken vor, die von den regionalistischen Tendenzen innerhalb bisheriger Machtgebilde bewirkt werden. Mit dem hehren Wort „Einheit" kann Freiheit terroristisch unterdrückt werden; die Emanzipation aber kann in ihre eigenen schrecklichen Unfreiheiten führen. Kleine Kollektive sind keineswegs von sich aus duldsamer als die großen. Es drängt sich der Eindruck auf, die Geschichte falle zurück in die gewiß nicht behagliche Primitivität der Stammesgesellschaften. Könnte es da nicht sein, daß man versucht ist, dann doch die Sturmglocken eines universalen Geschichtsverständnisses zu läuten, um aus der so blutigen Romantik der weltweit auftretenden Regionalismen aufzuschrecken? Doch wenn „das Ganze der Geschichte" in den Blick kommen soll, dann kann sich der fundamentalste aller Fundamentalismen auftun – der schlechthin universale.

Unheilige „Heilsgeschichte"

Heute sitzt der Islam auf der Anklagebank, nicht ohne Argumente der Beschuldigung. Doch die Geschichte eines universalen Geschichtsverständnisses wurzelt in der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte. Gehört es zu den kaum zu überschätzenden Konsequenzen eines sich anbahnenden neuen Geschichtsverständnisses (A. Keller), daß auch das Konzept dieser Heilsgeschichte bedacht werden muß – und dies nicht nur von außen her? Der Begriff „Heilsgeschichte" tritt erst im 19. Jahrhundert auf und ist deshalb problematisch, weil im Alten Testament, ohne welches der Begriff nicht möglich ist, gerade nicht die „Welt-Geschichte" und das Handeln Gottes als eine darüber liegende Geschichte unterschieden werden. Doch eben in dieser Vorstellung von „Gott in der Geschichte" liegt das Problem, das nicht nur ein Problem des säkularisierten Historismus ist, sondern ein Grundproblem heutigen christlichen Geschichtsverständnisses.

Ein konkretes Ereignis war Ende März 1992 Anlaß zu einer solchen Besinnung. Zum Gedenken der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492 vereinbarten der israelische Staatspräsident Herzog und König Juan Carlos eine auf Versöhnung zielende Begegnung in Madrid, ebenfalls mit dem Beiwort „historisch" ausgezeichnet. Zwar ist die Veranstaltung im Zusammenhang mit der internationalen Nahostpolitik zu sehen; man möchte aber wünschen, sie sei ein Signal zur Beendigung aller Vertreibungen. „Historisch" im Sinn einer positiven Bewegung in der Geschichte und ihrem Verständnis kann man sie nennen, wenn man im „Lexikon für Theologie und Kirche" den noch ganz nach rückwärts ge-

wendeten Satz nachgelesen hat: „Die zahlreichen Juden konnten durch die Taufe ihr Ansehen noch vermehren, durch Scheintaufen verfielen sie aber der Inquisition und der Ausweisung."[7]

Es ist offenkundig nötig, die geschichtlichen Grundlagen des traditionellen christlichen Geschichtsverständnisses zu bedenken. Ein klassisches Modell ist die „Historia de duabus civitatibus" (1143–1146) des Otto von Freising, in welcher dieser Geschichtstheoretiker des Hochmittelalters das eschatologisch orientierte Werk „De civitate Dei" Augustins hereinholt in das hiesige „Imperium christianum", in welchem er die „civitas terrena" und die „civitas caelestis" fast nicht mehr unterscheiden zu können meint. Gewiß kommt hier das spezielle staufische Reichsbewußtsein zu Wort; doch das Konzept ist universal. Es ist keineswegs ausgeräumt und zur historischen Theorie geworden. Der englische katholische Historiker Christopher Dawson (1889–1970) legte in seinem Buch „The Making of Europe" (1932, deutsch 1935 und mit starker Nachwirkung „Die Gestaltung des Abendlandes") nochmals ein hervorragendes Beispiel eines auf das klassische und das päpstliche Rom hin orientierten Geschichtsverständnisses vor. Gewiß schreibt er nicht mehr im Stil der apologetischen katholischen Historiographie des 19. Jahrhunderts; doch es gehört zu seinem Konzept, die insbesondere den Liberalismus verurteilende Enzyklika „Quanta cura" (1864) des Papstes Pius IX. zu rechtfertigen.

Ohne die Anerkennung der Toleranz ist kein Kraut gegen den Fundamentalismus gewachsen. Doch in einer Toleranz, die nur noch sich selbst als ein leeres Prinzip gelten läßt, wird im Grund Geschichte geleugnet – und dies angesichts einer Situation, in welcher alle Geschichten wie nie zuvor in ein gemeinsames Schicksal gebündelt sind. Wo ist da ein Halt zu finden? In dieser Lage empfiehlt sich ein schlichter Pragmatismus des Überlebens, der freilich zu befragen ist, ob er weniger illusionär ist als die in die Höhe ausgreifenden Theorien.

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht"

Es gehört zu den Widersprüchlichkeiten der Gegenwart, daß regionalistische Parolen triumphieren unter den ihnen diametral entgegengesetzten Bedingungen der modernen Technik, die aller Folklore spottet. Doch nicht die Frage, wie denn kleinräumige Gesellschaften wirtschaftlich existieren wollen (da ja im Ernst kaum jemand auf die Annehmlichkeiten der Technik verzichten will), stellt vor das eigentliche Problem, sondern die Tatsache, daß „das Menschengeschlecht ein paradoxes, der Selbstzerstörung fähiges Ganzes" ist[8]. Seit einiger Zeit hat sich die Diskussion über unsere „Umwelt" zugespitzt – ein verräterischer Begriff, als sei die Natur nur „um uns herum" Gegenstand unserer Aktivitäten. Es geht nicht nur um sauberes Wasser, saubere Luft, bekömmliche Nahrungsmittel, es

geht um unseren Kosmos im ganzen. Wer die Debatten über das „Ozonloch" verfolgt, hat festzustellen, daß es da hin und her läuft in der Diskussion, wie groß es denn ist oder noch nicht, vor allem, welche Verantwortung der oder jener trägt. Daß da ganz real, ohne alle Ideologien und ohne soziale Konflikte, die alle bisherigen Kriege als vorübergehende Wirren erscheinen lassen könnten, das Ende der Menschengeschichte droht, bleibt nur dunkler Hintergrund, wird nicht wirklich als möglicher Ernstfall empfunden.

Dies Verhalten wirft die Frage auf, was der oft genannte Wille zum „Überleben" in der Geschichte bedeutet. Gewiß kann der einzelne Mensch der nackten Existenzfrage begegnen mit der einzigen Motivation, überleben zu wollen. Diese Motivation ist hinlänglich auch für einen kollektiven Egoismus, wenn dessen Nutzen offensichtlich ist oder durch Propaganda plausibel gemacht werden kann. Doch daß das Leben der Güter höchstes nicht ist, diese These entstammt nicht nur dem Höhenflug des Dichters. Sie bewahrheitet sich in unseren Tagen weitum – katastrophenschwanger in dem ideologischen Defizit, das in der „GUS" nach dem Untergang der Sowjetunion entstanden ist, um hier vom lähmenden Defizit „europäischen Geistes" in den ökonomisch-politischen Unionsdebatten zu schweigen. An den Rand ihres Endes aber kommt die Geschichte in der Tat, wenn „Weltgeschichte" kein intellektuelles Konstrukt mehr ist, sondern die faktische Interdependenz aller Kulturen bedeutet – und dies um den Preis einer kosmischen Katastrophe.

Wenn der Mensch so gebaut ist, daß der Wille zum Überleben für seine Zukunft nicht ausreicht – wie ist ihm dann zu helfen? An Zirkeln, in denen gescheit über „Orientierung" gesprochen wird, fehlt es nicht. Doch eigentlich ist alles schon gesagt, die Wiederholungen lähmen. Und da kann es sein, daß mitten im offenen oder subkutanen Atheismus die Gottesfrage ausbricht – so obstinat wie die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Doch wer kann übersehen, daß von Irland bis Indien die sozialen und politischen Konflikte durch religiöse Momente nur noch verschärft werden?

Gott in der Geschichte

Nach Martin Heideggers berühmtem Wort, da könne uns „nur noch ein Gott" retten, wird immer neu ein Gott beschworen, nicht freilich mit dem unaussprechlichen Namen Jahwe oder gemäß dem „Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae". Für diese Scheu gibt es viele Gründe; ein wohl herausragender ist es, daß ein rettender Gott nicht jener sein könne, unter dessen Namen die Menschengeschichte in unsere ausweglose Lage gelaufen sei. Von da aus versteht sich auch das Postulat eines absolut transzendenten Gottes. Er allein ist dagegen gefeit, als Legitimation für jedweden Absolutismus mit

seinen Schrecken in Anspruch genommen zu werden. Doch wie soll dieser Gott die Welt retten, wenn er nur jenseits der Welt sein kann?

Es ist jüngst kritisch vermerkt worden, mit welchem Nachdruck heute in der christlichen Verkündigung vom „lieben Gott" die Rede ist. Da könnte es ratsam sein, Sprechern des Judentums zuzuhören. Man kann sie freilich nur verstehen, wenn man erschüttert zur Kenntnis nimmt, wie mit dem Auschwitz-Verbrechen umgegangen wurde und noch immer wird. Da wird um die Zahl der Millionen gestritten oder wird die Untat durch historische Vergleiche relativiert. So verständlich es ist, daß in Israel das Auschwitz-Gedenken der politischen Integration des Staates dienen soll – der eigentliche Abgrund des Geschehens wird erst im Horizont des Selbstverständnisses Altisraels als des von Gott auserwählten Volkes mit einem Bekenntnis wie dem A. Glucksmanns erreicht: „Angesichts des Übels verliert der liebe Gott sein Gesicht." Er zitiert zuvor das Wort des Theologen Johann Baptist Metz: „Es gibt keinen Gott, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten könnte."[9] Die katechetischen Antworten auf die Frage: Wie konnte Gott das zulassen? sind geläufig – allzu geläufig.

In den universalen Horizont der Geschichte Gottes hat der deutsche jüdische Philosoph Hans Jonas (geb. 1903 in Mönchengladbach, 1987 Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels) seine Schrift „Der Gottesbegriff nach Auschwitz" gestellt: „Durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott" – „Gott selbst leidet."[10] Der Jesuit Peter Lippert hat 1934 in seinem Buch „Der Mensch Job redet mit Gott" das Miteinanderleiden von Gott und Mensch bedacht, das von Hans Jonas so bestürzend lokalisiert wird. Von ihm stammt ein Wort, welches ein Anlaß sein könnte, das Konzept der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte herauszulösen aus dem unterschwellig eben doch immer noch mitklingenden Triumphgesang der „Gesta Dei per Francos". In seiner philosophischen Biologie nennt er den Menschen „ein Wagnis des ewigen Grundes mit sich selber" und rückt die christliche Theologie vom „Concursus divinus" (Zusammenwirken Gottes und des Menschen) in eine universale Dimension: „In unseren unsicheren Händen halten wir buchstäblich die Zukunft des göttlichen Abenteuers auf Erden, und wir dürfen Ihn nicht im Stich lassen, selbst wenn wir uns im Stich lassen wollten."[11]

Hier scheinen die „All"-Epitheta Gottes in Frage gestellt zu sein, die mühelos gesagt werden können, wenn Gott in die absolute Transzendenz gerückt ist, aber rätselhaft bleiben angesichts des auf Golgatha offenbar gewordenen „göttlichen Abenteuers" der Menschwerdung, dieser unüberbietbaren Einlassung Gottes in die Geschichte und ihre Endlichkeit. In diesem von der Verkündigung oft allzuleicht umspielten Dilemma des Gottesbilds bietet das Konzil von Chalkedon (451) eine einzigartige Hilfe. Die Erörterung der Frage, wie sich die menschliche und die göttliche Natur in Christus zueinander verhalten – eine Frage, die mitten in die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte trifft –, wurde beendet

mit der Formel: „Nicht getrennt – nicht vermischt". Die Auskunft ist negativ. Doch gerade in ihrer Negativität grenzt sie sich ab sowohl vom Fundamentalismus des Reiches Gottes auf Erden wie von der Verabschiedung Gottes in ein Jenseits der Geschichte.

Die Erörterung der Frage nach dem „Sinn der Geschichte" in der Geschichtsphilosophie oder von Historikern, die jedenfalls manchmal über den Rand ihrer angeblich eindeutigen „Fakten" hinausdenken, ist sinnvoll, weil sie die Frage offenhält. Beantwortet werden kann sie nicht. Nun gehört es zur Tradition der christlichen Theologie, die Antwort Gott anheimzustellen; doch es wird erwartet, daß er sie mit seinen „Zeichen" mitten im Lauf der Geschichte erteilt. Dies ist zwar zunächst nur das alte Problem menschlich-endlicher Gotteserkenntnis. Wenn jedoch Gott nicht nur ein Richter *über* der Geschichte ist, sondern ein Mitwirkender *in* ihr mit den seine Nähe bekundenden „Zeichen", dann hat er sich so lange auf ihre Bedingungen eingelassen, als die Geschichte unberechenbar durch die Zeiten hindurch geschieht. Wenn das Geschehen absolut determiniert ist, dann ist es offenbar keine Geschichte. Dann ist Gott nicht in der Geschichte – und dann ist er der unendlich ferne Gott wie in vielen Religionen, aber nicht der Gott des jüdischen und des christlichen Glaubens.

Das auf keine Formeln zu bringende Geheimnis Gottes in seinem Sein wird unbegreiflich überboten in seinem Werden in der Geschichte. Die alte Neigung, ihn in Ereignissen „fest" zu machen, gehört zum Sicherheitsbedürfnis des Menschen. Indem dieser sich so Gottes bemächtigt, um seiner selbst sicher zu werden, vertreibt er aber im Grund Gott aus der Geschichte.

Jederman spürt, ob er es ausdrücklich macht oder nicht, in der Gegenwart einen Hiatus der Geschichte. In einer solchen Lage treten Fundamentalismen aller Art auf. Die Rede vom „Ende der Geschichte" ist ebenso ein solcher wie die These, die Geschichte sei sinnlos. Doch es kann sein, daß gerade dann, wenn alle Kontinuität fragwürdig geworden ist, sich eine einzigartige Offenheit der Geschichte auftut. Es gibt viele Weisen, dieser Offenheit zu entsprechen – vom religiösen Vertrauen bis zu einer bescheidenen Skepsis. Es ist Zwischenzeit.

ANMERKUNGEN

[1] P. Kondylis, Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform (Weinheim 1991) 292.
[2] E. Nolde, Geschichtsdenken im 20. Jh. Von Max Weber bis Hans Jonas (Berlin 1991) 23.
[3] H. While, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jh. (Frankfurt 1991) 554 f.
[4] A. Keller, Geschichtslosigkeit?, in dieser Zschr. 210 (1992) 73 f.
[5] A. Glucksmann, Am Ende des Tunnels (1991) 13. [6] Ebd. 242.
[7] LThK, Bd. 9, 940 (J. Vincke). [8] Glucksmann, a. a. O. 246. [9] Ebd. 237.
[10] In: Reflexionen finsterer Zeit, hrsg. v. O. Hofius (Tübingen 1984) 81, 85.
[11] H. Jonas, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (Göttingen 1973) 328.

UMSCHAU

Sakralisierung der Natur

Im Naturbegriff der griechischen Philosophie war Natur, „physis", das Ursprüngliche, Vorbildliche, Mächtige, sich selbst Bewegende, von innen her Freie im Unterschied zum äußerlich Gemachten, der „techne". Schon etymologisch legt sich im Griechischen und Lateinischen („das, was geboren, hervorgebracht wird") die Bedeutung nahe, die Aristoteles auf den Begriff gebracht hat: was in sich selbst den Anfang von Bewegung und Stillstand hat. Heute beobachten wir eine Rückkehr nicht nur zu diesem alten und wertgesättigten Naturbegriff, sondern auch zu einer wie immer gearteten Sakralisierung und Moralisierung der Natur. Die Grenzlinie zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Heiligen und Heilenden auf der einen und dem Widergöttlichen und Schlimmen auf der anderen Seite wird heute von immer mehr Kulturkritikern genau entlang der Scheidelinie von „natürlich" in einem biologistischen Sinn und „künstlich", „technisch", „chemisch" gezogen.

Natur dient immer mehr als Vorbild und zur Begründung der Moral und genießt religiöse, bei vielen pantheistische Verklärung. Laurence H. Tribe stellt fest, „daß in den zeitgenössischen Industriegesellschaften zunehmend das Gefühl anzutreffen ist, im Natürlichen sei tatsächlich etwas Heiliges ... Dem romantischsten und mystischsten Extrem dieser Auffassung begegnet man in der schwärmerischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die man sich als eine unmechanisierte, dezentralisierte, nichthierarische und antitechnologische Gemeinschaft der Menschen in der Natur vorstellt (in: Ökologie und Ethik, hrsg. v. D. Birnbacher, Stuttgart 1980, 50).

Immer wieder werden außereuropäische Zeugen für die Heiligkeit der alles umgreifenden Natur angerufen, wie zum Beispiel der Häuptling Seattle vom Indianerstamm der Duwamisch im Gebiet des Staats Washington, der 1855 in Verhandlungen mit den Weißen über einen Landkauf gesagt haben soll: „Denn das wissen wir: Die Erde gehört nicht den Menschen, der Mensch gehört der Erde. Alles ist miteinander verbunden, wie das Blut, das eine Familie eint. Was die Erde befällt, befällt auch die Söhne der Erde. Der Mensch schuf nicht das Gewebe des Lebens, er ist darin nur eine Faser. Was immer Ihr dem Gewebe antut, das tut Ihr Euch selber an ... Könnt Ihr denn mit der Erde tun, was ihr wollt? Wie kann ein Mensch seine Mutter besitzen?"

Die Rede von „Gaia", der göttlichen Mutter Erde, der sich der Mensch – nicht mehr Krone der Schöpfung und Ebenbild Gottes – ganz und gar verdankt, ist heute in vieler Mund. In Peter Handkes dramatischem Gedicht „Über die Dörfer" (Frankfurt 1981, 111) verkündet Nova, die Verkörperung der kommenden Zeit, dem modernen Skeptiker Hans, für den es weder Erkenntnis noch Gewißheit und überhaupt nichts Ganzes gibt: „Die Natur ist das einzige, was ich euch versprechen kann – das einzige stichhaltige Versprechen. In ihr ist nichts ‚aus', wie in der bloßen Spielwelt, wo dann gefragt werden muß: ‚Und was jetzt?' Sie kann freilich weder Zufluchtsort noch Ausweg sein. Aber sie ist das Vorbild und gibt das Maß: dieses muß nur täglich genommen werden." Was der vielleicht bekannteste Autor einer philosophischen Umweltethik, Hans Jonas (Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 193), zunächst noch von der Natur des Menschen sagt, wird von seinen Nachfolgern auf die gesamte Natur, den Kosmos ausgedehnt: „Die Ehrfurcht allein, indem sie uns ein ‚Heiliges', das heißt unter keinen Umständen zu Verletzendes enthüllt (und das ist auch ohne positive Religion dem Auge erscheinbar), wird uns davor schützen, um der Zukunft willen die Gegenwart zu schänden, jene um den Preis dieser kaufen zu wollen."

Es wundert nicht, wenn diese Sicht auch in den christlichen Glauben eingegangen ist, so wenn in einer bekannten Neuformulierung des

Glaubensbekenntnisses („Ringstedter Glaubensbekenntnis") gesagt wird: „In Gottes Schöpfung gibt es nichts, was ohne Wert wäre und deshalb vernichtet und verdorben werden darf." So ist auch die Redeweise von der Natur als Subjekt von Rechten, was bislang in der abendländischen Tradition nur von Personen galt, in kirchliche Äußerungen (z.B. „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" von der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz 1985) eingedrungen. Natur, wie auch immer definiert, biozentrisch oder kosmozentrisch gefaßt, scheint die Rolle einer Therapeutin individueller und gesellschaftlicher Krankheiten, des moralischen Vorbilds und Maßstabs, ja des Inbegriffs von Heiligkeit und religiöser Verehrung eingenommen zu haben – und das entweder als Alternative zu den tradierten monotheistischen Religionen oder mit diesen irgendwie amalgamiert oder assimiliert.

Obwohl Konsens aller ethisch Denkenden und moralisch Handelnden darin besteht, daß unsere natürliche Umwelt mindestens um der lebenden und kommenden Menschen willen zu schützen ist und viele der zitierten Aussagen beim ersten Hinsehen eine emotionale Zustimmung hervorrufen, melden sich beim genaueren Zusehen doch erhebliche Bedenken.

Ein erstes Problem ist bereits die Ungenauigkeit des Begriffs Natur. Festzustehen scheint nur eines: Das Naturverständnis der einschlägigen Wissenschaften, wiewohl auch in diesen nicht ganz einhellig, reicht den heute umgehenden Auffassungen von einer heiligen und normierenden Natur nicht. Naturwissenschaftliche Erkenntnis will das beschreiben, was der Fall ist und sich wiederholter Beobachtung und Beschreibung darbietet. Diese Natur wird unter möglichst sparsam gefaßte Prinzipien geordnet, wobei die Tatsachen in Richtung auf gedankliche Konstrukte überschritten werden, obwohl man ontologische Begriffe zu vermeiden oder wenigstens zu minimieren sucht (wie Zweck, Ordnung, Zufall, Sinn usw.). Dabei werden zugegebenermaßen nur Ausschnitte von Naturwirklichkeit erfaßt. Der hier erörterte Naturbegriff greift viel weiter und gehört in die Naturphilosophie, weil er eine Breite und Tiefe umfaßt, in der die empirischen Wissenschaften nicht zuständig sind: Sinn, Sollen, Idee, und zwar auf eine die Wirklichkeit umfassende Weise. Aber ungeklärt bleibt fast immer, ob Natur den Menschen, das menschliche Handeln bzw. jedes menschliche Handeln einschließt.

Klaus-Michael Meyer-Abich, einer der bekanntesten Kritiker einer anthropozentrischen Umweltethik, kennt die Problematik: „Das Problem kann in zwei Richtungen aufgelöst werden: In der einen nennen wir Natur nur noch die ‚unberührte Natur', in der anderen heißt letztlich alles Natur, was den Gesetzen der Physik genügt" (Frankf. Hefte 1984, H. 11/12, 50). Im ersten Fall erliegen wir einer Täuschung, da es diese Natur nicht mehr gibt, und wenn es sie gäbe, könnte der Mensch, der anthropologisch kein rein „natürliches" Lebewesen mehr ist und sein kann, in ihr nicht existieren. Im anderen Fall ist alles vom Menschen in Gesellschaft, Technik und Wirtschaft Geschaffene auch Natur, da die umweltschädlichen ebenso wie die umweltfreundlichen Prozesse und Artefakte gleichermaßen den Naturgesetzen gehorchen. Nimmt man den Menschen zur Natur hinzu, ebnet man seine unleugbare Sonderstellung ein, klammert man ihn und sein Handeln aus, so bleiben als Natur nur noch wenige Reservate „unberührter Natur" auf der Erde übrig. Und eine sichere Grenze von Natürlichem und Unnatürlichem, Künstlichem, Gesellschaftlichem innerhalb des Menschen zu ziehen, erscheint völlig aussichtslos.

Angesichts dieses Dilemmas schlägt Meyer-Abich vor: „Verstehen wir unter der Natur primär die in allem Natürlichen wirkende Kraft und erst sekundär den Gegenstandsbereich des durch diese Kraft Bewirkten und deshalb nach ihr Benannten, so sind wir aus dem Dilemma heraus, daß entweder fast nichts mehr oder alles zur Natur gerechnet werden darf, bis zur Mülldeponie. Denn nun ist das und nur das ein Ding der Natur, worin die lebendige Kraft Natur wirkt und sich ausdrückt. Und wo dies nicht der Fall ist, haben wir es mit etwas ‚Unnatürlichem' zu tun" (ebd. 53). Nun ist aber diese Unterscheidung von der Ästhetik und Ethik des Menschen in die Natur hineingetragen, wie das Beispiel der von Meyer-Abich hier angefügten „Gewaltlosigkeit" lehrt. Die naturphilosophische Betrachtung projiziert menschliche Kultur

in die Natur hinein und bleibt im Vergleich mit klassischen naturphilosophischen Konzepten überdies äußerst vage. Ähnlich auch bei Hans Jonas, der das Paradox feststellt, „daß gerade die vom Menschen nicht veränderte und nicht genutzte, die ‚wilde' Natur die ‚humane', nämlich zum Menschen sprechende ist, und die ganz ihm dienstbar gemachte die schlechthin ‚inhumane'. Nur das geschonte Leben offenbart sich" (a. a. O. 372 f.).

Auf der objektiven Seite von Natur lassen sich auf rationale Weise keine Kriterien ausfindig machen, die eine „natürliche Natur" von einer pervertierten Unnatur unterscheiden könnten. Auf sicherem Boden befindet man sich erst dort, wo der Mensch und seine kulturellen Werte zum Maßstab des richtigen Umgangs mit der Umwelt genommen werden. „Achtung vor der Natur, Zurückhaltung, Schonung und Vorsorge sind allemal Produkte kulturell vermittelter Triebsublimierung" (D. Birnbacher). Erst der Mensch selektiert das ihm verehrungswürdig und vorbildlich Erscheinende aus der außermenschlichen Gesamtwirklichkeit heraus.

Das so oft beschworene Gleichgewicht der Natur besteht eher in Übergängen von einem regionalen Gleichgewichtszustand in einen anderen, wobei gerade die Ungleichgewichtszustände die treibenden Kräfte sind. Das gepriesene ökologische Gleichgewicht garantiert keine Harmonie, sondern nur ein immer wieder sich einpendelndes Interagieren nach Katastrophen. Nach Opfern wird nicht gefragt. Fünfmal hat es in der Erdgeschichte vor dem Menschen ein massenhaftes Aussterben biologischer Arten gegeben; die überwiegende Mehrzahl aller bisherigen Arten sind ohne Zutun des Menschen ausgestorben. Klimaschwankungen, Fluten, kosmische Einwirkungen, geologische Veränderungen, Eiszeiten lassen das Gleichgewicht eher als das eines Schreckens denn einer weisen Ordnung erkennen. Und was an einem der grundlegenden Gesetze der natürlichen Welt, der Entropie, sakral oder moralisch sein soll, bleibt ebenso unerfindlich wie bei dem anscheinend obersten Gesetz des Lebendigen, dem Eigennutz der jeweils stärksten Gene.

Neben den bekannten Gesetzen, in denen nicht religiöse oder sittliche Prinzipien erkennbar sind, sondern bloße Überlebensstrategien, tritt uns mit zunehmender Erkenntnis immer mehr eine Seite der Natur entgegen, die Zufall, Unberechenbarkeit und Chaos genannt wird. Ob ein Mensch von der Größe, Ordnung, Zweckgerichtetheit der außermenschlichen Natur oder von deren Amoralität, Sinnlosigkeit und Wirrnis mehr beeindruckt wird, hängt von den subjektiven und kulturellen Vorgaben auf seiten des Menschen und nicht von der Vorgegebenheit der Natur ab. Diese kann beide Seiten zeigen. Deshalb scheitern auch alle Versuche, die Moral auf eine natürliche Grundlage zu stellen. Weil das, was die Natur uns beim Kampf ums Dasein vormacht, weder gut noch böse, also amoralisch ist, taugt sie als Muster nicht, sondern nur als warnende Instanz vor einer Zerstörung der natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz.

Auch für einen gläubigen Juden oder Christen ist die Natur als Schöpfung kein ohne weiteres lesbares Buch. Albert Schweitzer, der die Ehrfurcht vor allem Lebendigen zur Norm jeder Ethik machen wollte, war sich dieser Unlesbarkeit durchaus bewußt. In seinen Predigten in St. Nicolai zu Straßburg spitzte er das Problem aufs äußerste zu (Was sollen wir tun? Heidelberg 1977, 27 ff.): „Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben. Sie bringt tausendfältig Leben hervor in der sinnvollsten Weise... Der große Wille zum Leben, der die Natur erhält, ist in rätselhafter Selbstentzweiung mit sich selbst. Die Wesen leben auf Kosten des Lebens anderer Wesen... Die Natur ist schön und großartig, von außen betrachtet, aber in ihrem Buche zu lesen, ist schaurig... Die Natur lehrt grausigen Egoismus, nur dadurch auf kurze Zeit unterbrochen, daß sie in die Wesen den Trieb gelegt hat, dem Leben, das von ihnen abstammt, so lange es ihrer bedarf, Liebe und Helfen entgegenzubringen." Und weiter fragt er als Christ: „Gott ist die Kraft, die alles erhält. Warum ist der Gott, der sich in der Natur offenbart, die Verneinung von allem, was wir als sittlich empfinden, warum zugleich sinnvoll Leben aufbauende und sinnlos Leben zerstörende Kraft? Wie bringen wir Gott, die Naturkraft, in eins mit Gott, dem sittlichen Willen, dem Gott der Liebe, wie wir ihn uns vorstellen müssen, wenn wir uns zu hö-

herem Wissen vom Leben, zur Ehrfurcht vor dem Leben, zum Miterleben und Mitleiden erhoben haben?" Albert Schweitzer weiß keine den Verstand befriedigende Antwort auf diese Widersprüche. Er nennt den Blick in die Natur reich, aber furchtbar, Licht und Dunkel. Wenn man als Christ darüber nachdenke, verliere man den Verstand.

Die alte Lehre von der Erbsünde erklärt zwar nicht, markiert aber als eine theologische Grundfrage das Rätselhafte an der Schöpfung. Pierre Teilhard de Chardin hat bereits 1920 und 1922 in zwei (damals nicht edierten) Schriften über ein mögliches neues Verständnis der Erbsünde hilfreiche Vorschläge gemacht. Er, der wie kaum ein anderer Theologe oder Naturwissenschaftler unseres Jahrhunderts im Kosmos die Diaphanie, das Durchscheinen Gottes und Christi, zu erkennen glaubte, sah das Übel, das Leid, den Tod nicht erst als Folge der ersten Sünde eines Menschen an, sondern bereits in der Schöpfung seit je enthalten. Nichtgöttliches, erschaffenes Sein, das sich in Evolution befindet, kann nicht anders gedacht werden und existieren: Die Erbsünde „symbolisiert einfach die unvermeidliche Wahrscheinlichkeit des Übels..., die an die Existenz allen teilhabenden Seins gebunden ist. Überall, wo Sein entsteht, treten unmittelbar als sein Schatten Schmerz und Sünde auf; nicht nur infolge der Tendenz der Geschöpfe zur Ruhe und zum Egoismus, sondern auch (und das ist verwirrender) als unausweichliche Begleiterscheinung ihres Fortschrittsbemühens. Die Erbsünde ist die wesentliche Reaktion des Endlichen auf den Schöpfungsakt. Unvermeidlich schleicht sie sich im Schatten jeder Schöpfung in die Existenz ein. Sie ist die *Kehrseite* jeder Schöpfung." Der eigentlich menschliche Sündenfall „Adams" ist nur die Aktualisierung dieser Notwendigkeit des Übels auch schon im vormenschlichen Universum. Teilhard nennt diese Notwendigkeit das „Lösegeld" für die Selbständigkeit und die Entwicklung der Schöpfung, das wiederum nach „übernatürlicher" Erlösung verlangt (Werke, Bd. 10, 52. 66. 224ff.).

Ohne die biblische Überlieferung, in der Gott den Menschen nicht in der Natur, sondern in der Geschichte als Person gegenübertritt, ihnen Liebe und Vergebung schenkt, ohne zwischenmenschliche Begegnungen, in denen sich dieser Gott erfahren läßt, bliebe das Rätsel Natur unauflöslich. So aber besteht Grund zur Hoffnung: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21). Vorläufig verhängt ein Schleier den Sinn der außermenschlichen Schöpfung, der sicherlich nicht im Nutzen für den Menschen allein aufgeht, sondern ihn übersteigt. Vorläufig ist für uns nur der Mensch ein entschleierter Abglanz der Heiligkeit des transzendenten Gottes und Maßstab sittlichen Handelns. Die außermenschliche Schöpfung liegt noch im Dunkel.

Hans Joachim Türk

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

SILLER, Hermann Pius: *Handbuch der Religionsdidaktik.* Freiburg: Herder 1991. 359 S. Kart. 58,–.

In diesem Buch entwirft H. P. Siller, Professor für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt/M., spezieller als der Titel verspricht, eine Religionsdidaktik der gymnasialen Oberstufe. Als allgemeindidaktischen Rahmen übernimmt er die Gesichtspunkte der Bildungstheorie, zumal Wolfgang Klafkis Konzept der kategorialen Didaktik, das Bildung als Erschließung des Schülers für Wirklichkeit und der Wirklichkeit für den Schüler versteht. Nach einer knappen Skizzierung der Lage des Schülers der gymnasialen Oberstufe bestimmt er als allgemeinste Bildungsintention für den Religionsunterricht auf dieser Altersstufe die „Befähigung des Schülers zur Entscheidung bezüglich der Wirklichkeitsperspektive des christlichen Glaubens" (48). Lerninhalt ist demnach die Wirklichkeit als eschatologische, d.h. unüberholbare und nicht rückgängig zu machende Eröffnung des Lebenshorizonts einer von Gott und mit Gott begnadeten Schöpfung, wie sie die Begegnung mit Jesus Christus ermöglicht In einer ausführlichen Grundsatzüberlegung, in der sein reiches exegetisches und theologisches Wissen, vor allem auch der Einfluß von Karl Rahner, zur Geltung kommt, beschreibt Siller dann die wichtigsten Merkamle christlicher Wirklichkeitserschließung, indem er – nach bildungstheoretischen Grundsätzen – die Apsekte des (orientierenden Paradigmas, der (Außen- und Innen-)Perspektive, der Kontexte, der Handlungsrelevanz und der Mitteilbarkeit bedenkt. In einem weiteren Schritt geht er, statt von der Didaktik, von christlichen Glaubenslehren (Christologie von unten, Jesu Proexistenz, Gottesfrage, Kirche u.a.) aus und zeigt, inwiefern sie Wirklichkeitserfahrungen formulieren und darum erheblich sind. Abschließend schlägt er zu den Themenfeldern Christologie, Soteriologie, Kirche, Christsein und Gotteslehre, die seiner Ansicht nach für die gymnasiale Oberstufe unverzichtbar sind, jeweils mehrere Kursthemen vor. Diese erörtert er unter den Gesichtspunkten Ziel, Paradigma, Außenperspektiven, Binnenperspektiven, Kontexte, Handeln und Mitteilbarkeit, wobei er wichtige theologische Quellen für eine Elementarisierung und praktische Umsetzung nennt.

Sillers Entwurf wirkt zwar manchmal konstruiert, zeichnet sich aber durch hohes theologisches, sprachliches und didaktisches Niveau aus. Sein Verzicht auf die Berücksichtigung einschlägiger entwicklungspsychologischer Erkenntnisse und methodischer Umsetzungsfragen macht ihn zwar für den Praktiker etwas abstrakt, bietet ihm aber eine hervorragende theologisch-didaktische Grundlegung. *B. Grom SJ*

SAUER, Ralph: *Gott – lieb und gerecht?* Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II. Freiburg: Herder 1991. 298 S. Kart. 29,80.

Nachdem sein Buch „Kinder fragen nach dem Leid" schon in zweiter Auflage erschien, will R. Sauer in diesem neuen Werk die Theodizeeproblematik auch für den Religionsunterricht auf der Sekundarstufe bearbeiten. Zuerst zitiert er Äußerungen von Jugendlichen, die auf die wichtigsten Ursachen und Formen ihrer Leiderfahrung aufmerksam machen. In einem zweiten Kapitel reflektiert er das Thema didaktisch. Er sieht im 9./10. Schuljahr das dafür geeignete Alter und kommt nach Durchsicht der traditionellen theologischen Antwortversuche zu dem Schluß, daß das Bild des mitleidenden Gottes, der in Jesus all unser Leid auf sich genommen und in der Auferstehung überwunden hat, im Mittelpunkt stehen muß und daß nur eine „paradoxale Redeweise" (J. W. Fowler) diesem Geheimnis gerecht werden kann. Leider geht Sauer hier nicht auf die Überlegungen von H. Jonas zum Allmachtsbegriff ein, und man kann sich

fragen, ob diese nicht hilfreicher wären als eine „Sensibilisierung der Schüler für die verschiedenen Formen der Logik" und die manchmal spürbare Abwertung des „Verstands".

Der Autor richtet sich an den Stufentheorien religiöser Entwicklung aus, wie sie F. Oser, P. Gmünder und J. W. Fowler formuliert haben, und stellt mit letzterem fest, daß ein paradoxalverbindendes Denken, das Gottes Allmacht mit seinem Leiden am Kreuz zusammensehen kann, wohl erst im dritten Lebensjahrzehnt zu erwarten ist, hofft diese kognitive Schwierigkeit aber dadurch „ein wenig zu mildern", daß er die Schüler mit dem Zeugnis von Menschen bekannt macht, die ihr Leid aus dem Christusglauben heraus gemeistert haben. Leiden diese Überlegungen an einer Fixierung auf zwei Stufentheorien, die wissenschaftlich sehr fragwürdig sind, sich gegenseitig ausschließen und die kognitive und die emotionale Komponente nicht überzeugend verbinden, so verdient Sauers Feststellung, daß Anteilnahme und Solidarität des Lehrers mit den Schülern wichtiger ist als das Reden vom mitleidenden Gott, um so mehr Zustimmung. Was nicht erörtert wird, ist die Frage, wie breit man auch psychologische Bewältigungsmöglichkeiten von Leid besprechen muß, damit die Theodizeeproblematik vom Schüler nicht als Engführung empfunden wird. In einem dritten Kapitel entwirft Sauer eine Unterrichtseinheit für die Sekundarstufe I in acht Schritten und berichtet über seine Erfahrungen bei der praktischen Erprobung. In einem letzten Kapitel skizziert er die gleiche Thematik für den Kursunterricht in der Sekundarstufe II. Die Anhänge zu diesen beiden praktischen Kapiteln bieten dem Lehrer wertvolle Texte und Bilder für den Unterricht über ein Thema, das – wie Sauer zu Recht bemerkt – in der Vergangenheit vernachlässigt wurde. *B. Grom SJ*

Geschichte

Brieskorn, Norbert: *Finsteres Mittelalter?* Über das Lebensgefühl einer Epoche. Mainz: Grünewald 1991. 301 S. Lw. 42,–.

Der Verfasser, Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Jesuitenhochschule für Philosophie in München, unternahm einen kühnen Schritt über seine Disziplin hinaus und legte ein Gesamtbild der rund eintausend Jahre des abendländischen Mittelalters (ungefähr zwischen 500 und 1500) auf den Seiten 40 bis 198 seines Buchs vor, nachdem er sich zuvor mit den Mittelalterbildern seit dem 18. Jahrhundert und der mediävistischen Forschung auseinandergesetzt hat. Über hundert Seiten des Buchs nimmt ein „Anhang" ein (Quellen, Literaturverzeichnis, Register). Der Verfasser wollte zwar nicht eine Geschichte des Mittelalters schreiben, sondern über das „Lebensgefühl einer Epoche" handeln, indem er „Sonden an mehreren Raum- und Zeitstellen" legt; aber der Anspruch des Buchs ist durchaus universalhistorisch.

Es überrascht, daß der Theologe (geb. 1944) in der Einleitung neben seinen Eltern und einem Ordensbruder ausdrücklich dem Soziologen Georg Simmel (gest. 1918) dankt, während das Register Historiker wie Friedrich Heer, Hermann Heimpel, Gerd Tellenbach fehlen läßt, deren Werke keineswegs nur zu jener „zahlreichen Sekundärliteratur" gehören, welche der Verfasser „wenig benutzt" hat, sondern das Mittelalter von Grund auf befragen. Die Hervorhebung G. Simmels erklärt sich dann im Buch aus der relativ breiten Behandlung gesellschaftlicher Erscheinungen, wenn es sich auch versteht, daß sowohl in dieser Hinsicht wie generell Glaube und Kirche wesentlich in das „Lebensgefühl" des Mittelalters einbezogen werden. Die scholastische Philosophie und Theologie wird (127–132) eindrucksvoll konzentriert vorgestellt. Eine Apologie der päpstlichen Zentralisierungspolitik liegt dem Verfasser fern: „Jede Schwäche und jedes Bedürfnis des Königtums nutzt der Papst des 12. und 13. Jahrhunderts aus, um eine Oberhoheit über die weltlichen Gewalten zu beanspruchen" (154). In diesem Zusammenhang vermißt man einen Hinweis auf das Buch „Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III." von Friedrich Kempf SJ (1954).

Der Fragetitel „Finsteres Mittelalter?" ist zwar nicht hinsichtlich der seriösen Literatur,

aber des allgemeinen publizistischen Jargons durchaus berechtigt. Es gelingt dem Verfasser, gängige Schemata zu kritisieren, so die These von einer starren „Einheitlichkeit" des Mittelalters durch den Aufweis der dynamischen Spannungen (von Mayer-Pfannholz und Philipp Funk in den 20er Jahren glücklich als „Diastase" bezeichnet). Eine Profilierung des Mittelalters durch eine negative Charakteristik der „Neuzeit" wird zumeist vermieden (entbehrlich ist etwa, um die Rede vom „blutdürstigen" Mittelalter abzuweisen, ein Hieb auf den heute ja gewiß nicht mehr so „vielgepriesenen" Friedrich II. von Preußen wegen des „militärischen Drills", 19). Im Kontext der „Neuevangelisierung" ist es beachtlich, daß dem Verfasser jede Vorbildlichkeit des Mittelalters für heute fernliegt; das Kapitel „Anknüpfungspunkte" (187–198) ist da sehr zurückhaltend. Da viele allgemeine Ausführungen durchaus nicht nur spezifische mittelalterliche Verhältnisse, sondern Christlichkeit grundsätzlich betreffen, stellt sich am Ende der Lektüre nochmals die immer wieder angedeutete Frage, welchen Ort das Mittelalter in der Geschichte des christlichen Glaubens von der Gegenwart her gesehen einnimmt.

Die stilistische Stärke des Buchs zeigt sich in den „Blitzlichtern". Der Jurist N. Brieskorn folgt seiner Disziplin in der Vorliebe für „Fälle", manchmal in glänzenden Aphorismen vorgeführt, weniger in einer Beachtung der Systematik. Ein Buch, über das man stundenlang diskutieren kann – Kenntnisse des Mittelalters vorausgesetzt. *O. Köhler*

Bellebaum, Alfred: *Schweigen und Verschweigen.* Bedeutungen und Erscheinungsvielfalt einer Kommunikationsform. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1992. 239 S. Kart. 36,–.

Wenn auch ein Soziologe von Amts wegen mit der Kommunikationswissenschaft zu tun hat, so ist es doch ungewöhnlich, daß er „Schweigen und Verschweigen" als eigenes Thema auswählt und es in jener Mehrdeutigkeit entfaltet, welche die jeweiligen Beiwörter zum Schweigen anzeigen: andächtiges, feindseliges, lastendes, verächtliches, verlegenes und andere. Wenn aber ein Soziologe auch „Göttliches Schweigen" und „Schweigende Begegnung mit Gott" in seine Untersuchung einbezieht, dann muß es sich um einen Ausnahmefall handeln, der nicht wenigen Leuten bedenklich vorkommt. Tut der Verfasser eines sozialwissenschaftlichen Buchs über das Schweigen denn nicht besser, über Gott zu schweigen, da doch Theologen so viel von ihm reden müssen? Er könnte sich doch elegant mit dem berühmten Satz entziehen, wovon man nicht reden könne, müsse man schweigen. Der Soziologe Alfred Bellebaum zitiert denn auch, wie viele andere, gut gewählte Texte, den Tractatus logico-philosophicus Ludwig Wittgensteins. Doch er hat ein solides Fundament. Bellebaum (geb. 1931) ist Ordinarius an der Universität Koblenz; daß die theologische Hochschule Vallendar der Pallottiner in der Nähe liegt, ist offenkundig nicht nur ein räumliches Datum. Sein Buch weckt zu Recht ein neugieriges Interesse nicht nur bei seinen Fachkollegen. *O. Köhler*

Spiritualität

Schneider, Michael: *Wege des neuen Lebens.* Modelle christlicher Existenz. Freiburg: Herder 1992. 217 S. Kart. 26,80.

Michael Schneider legt sein drittes Buch zum geistlichen Leben vor. Nach den Bänden „Das neue Leben" und „Umkehr zum neuen Leben" wendet er sich den „Wegen des neuen Lebens" zu und entfaltet „Modelle christlicher Existenz". In einem ersten großen Teil werden – oft im Rückgriff auf die Geschichte der Heiligen – Grundbegriffe eines geistlichen Lebens vorgestellt: Nachfolge, Berufung, alltägliches christliches Leben, christliches Leben in der Gemeinschaft der Heiligen. Was diese Texte auszeichnet, ist ein doppeltes: die Systematik, die in allen Abschnitten durchscheint, und die warme, bewegende Darstellung, die sich offensichtlich auf Erfahrung im Umgang mit geistlichen Menschen und mit Suchenden berufen kann. Beides zusammengenommen gibt dem Leser Sicherheit und Geborgenheit auf einem geistlichen Weg, der immer unverwechselbar sein Weg ist: ein Weg

mit Gott. Gerade dieser Akzent auf die Individualität wird nicht nur der derzeitgen Individualisierung entsprechen, sondern grundlegender noch jene Gnade meinen, die – auch in Gemeinschaft – den einzelnen sucht. Der zweite Teil (143 ff.) „Itinerarium" überschrieben: Wegweisung für die Praxis eines geistlichen Lebens. In diesem Teil sind Worte geistlicher Impulse ebenso zu entdecken wie Kurzberichte über geistliche Gemeinschaften und Verhaltensregeln im geistlichen Gespräch. Die Vergewisserung, die aus solcher Weghilfe gewonnen werden kann, wird jener Freude zugute kommen, die der Ernstfall eines geistlichen Weges ist. Also ein Buch, das „Mystik" und „Politik" nicht auseinanderreißt, sondern lehrt, beides, auch nach dem Beispiel der Heiligen, wohltuend miteinander zu verbinden. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Obwohl sich 1987 eine eigene Bischofssynode um eine Definition des Laien bemühte, fand sie keine schlüssige Antwort. Warum dies nicht gelingen konnte, zeigt Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München: Die Frage ist falsch gestellt.

Daß Gott allmächtig ist, gehört von Anfang an zum christlichen Glaubensbekenntnis. Was dies aber bedeutet, ist vielen unklar geworden. Herbert Frohnhofen will Mißverständnisse abbauen und das alte Bekenntnis für unsere Zeit fruchtbar machen.

Auch in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur spielen biblische Texte eine wichtige Rolle. Birgit Lermen, Professorin für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Köln, bringt eine große Zahl von Beispielen, an denen deutlich wird, wie die Autoren biblische Stoffe und Motive verarbeiten und welche Bedeutung die Literatur für den Umgang mit der Bibel hat.

Das Thema Sterbehilfe wird in den Ausschüssen des Europäischen Parlaments wie auch in einigen Ländern Europas diskutiert. Lars Reuter gibt einen kritischen Überblick über die Rechtslage und die verschiedenen Vorschläge.

Wie findet der einzelne die Normen für sein sittliches Handeln? Sind die überkommenen Autoritäten, Traditionen und Institutionen maßgebend, oder muß er selbst in eigener Einsicht und Entscheidung die für ihn geltende sittliche Wahrheit suchen? Josef Fuchs, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erörtert dieses Problem der sittlichen Selbststeuerung.

In der heutigen Phase der Geschichte, in der vielen die Kontinuität fragwürdig geworden ist, treten Fundamentalismen aller Art auf, wie Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, im Blick auf eine Reihe gegenwärtiger Deutungsversuche zeigt. Er nennt vor allem die Rede vom Ende der Geschichte und die These, die Geschichte sei sinnlos.

Jugend ohne Religion?

Offensichtlich hat die Jugendforschung Berührungsängste beim Thema Religion, Glaube, Kirche. Sie geht allen möglichen Einstellungen und Verhaltensweisen Jugendlicher nach, aber gerade der Teil der jugendlichen Lebenswelt, der als Sinn wesentlich zu einer alltäglichen Motivation beiträgt, bleibt ein unentdecktes Land. Liegt das an den geheimen Menschenbildern? An den Jugendtheorien der 68er-Generation? An den Vorurteilen der Forscher, an deren unaufgearbeiteten Kindheitserfahrungen? Zeigt sich wieder einmal „Wertfreiheit" in der Soziologie?

Um so erfreulicher ist es, daß im Frühjahr 1991, von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland veranlaßt und vom Bundesministerium für Frauen und Jugend gefördert, den religiösen Einstellungen junger Menschen nachgegangen wurde. Es handelt sich um eine qualitative Studie, bei der in Teilen der Bundesrepublik etwa 80 Jugendliche im Alter zwischen 12 und 24 Jahren in einem dreistündigen Tiefeninterview befragt wurden. Dabei stammt die Hälfte aus der evangelischen Kirche, ein Viertel gehört der katholischen und ein weiteres Viertel keiner Kirche an. Vom Sample und von der Methode aus gesehen lassen sich über die Repräsentativität der Ergebnisse nur vage Vermutungen äußern. Trotz dieser beachtlichen Grenzen ist es sinnvoll, die Ergebnisse der Studie ernst zu nehmen und sie zu diskutieren. Der Band, der über die junge Generation in den alten Bundesländern handelt, trägt den Titel „Postmoderne Religion"; der im September erscheinende Band über die neuen Bundesländer wird überschrieben sein: „Postsozialistische Religion".

Was ist das Ergebnis der Befragung in den alten Bundesländern? Die fortschreitende Individualisierung löst die Jugendlichen aus dem Sozialverband einer Kirche und gibt sie zur eigenen Gläubigkeit in Praxis und Theorie frei. Diese Collagen-Methode macht sich alles zu eigen, was im Hinblick auf Selbstverwirklichung hilfreich erscheint. Dabei gilt als Gesetz ein Eudämonismus, dem das Glück als absoluter Wert des Lebens zählt. Wohlgemerkt: Dieser Eudämonismus ist nicht identisch mit einer extremen Lustorientierung; dennoch sind Anteile von Hedonismus in der Lebenspraxis heutiger Jugendlicher nicht zu übersehen.

Einen „Religionscocktail" bunt zu mixen gelingt um so leichter, als das Glaubenswissen eher gering und die Kenntnis der religiös-christlichen Symbole nicht entwickelt ist. Dazu kommt, daß die Maßstäbe Machbarkeit und Test im Experiment eine pragmatische „Output-Orientierung" (was bringt es mir?) vertiefen, die sich dann sowohl in einer mäßig religiösen Praxis wie in der eher indifferenten Abkehr von den Kirchen durchsetzt. Es heißt, generell zeige sich in der

Orientierung der jungen Generation am eigenen Ich als letztem Sinnhorizont so etwas wie der rote Faden. Ob man auf die eher intellektuellen und glaubensbezogenen Dimensionen oder die eher gefühlsmäßig-erlebnisbezogenen Dimensionen blicke, über alle begegneten einem heute die Symptome fortschreitender Individualisierung. „Vom Bekenntnis zum eigenen Ich als letzter Instanz, von der radikalen Subjektivierung der Wahrheit und dem Soupçon gegenüber jeglicher Doktrin und allen Institutionen über das Mißtrauen gegenüber den eigenen, von Eltern und Kirche übernommenen Überzeugungen bis zur mitleidigen, deutlich distanzierten Toleranz gegenüber denjenigen, ‚die so was noch brauchen' – nämlich Kirche und Gottesdienst, Dogma und religiös geprägte Alltagsstrukturen."

Diese Ergebnisse überraschen jene nicht, die alltäglichen Umgang mit der heutigen Jugend haben: als Eltern, als Lehrer in der Schule, als Mitarbeiter in kirchlicher Jugendarbeit. Jene, die noch ihren vergoldeten Jugenderfahrungen anhängen, werden erschreckt aus ihren Träumen erwachen: Was tun angesichts der Erosion der christlichen Wahrheit und des Absterbens der Frage nach Gott?

Wichtig wäre, zuerst die junge Generation so anzunehmen, wie sie ist; denn sie ist auch durch Versagen und Schuld der Erwachsenengeneration so geworden, und: eine andere Jugendgeneration für heute gibt es nicht. Die Herausforderung besteht darin, auf die oft unartikulierten Anfragen junger Menschen zu antworten und die Bedeutung eines christlichen Glaubens im eigenen Leben unaufdringlich, aber einladend zu bezeugen. Die Differenz zwischen Anspruch der christlichen Wahrheit und ihrer nur teilweisen Übernahme von Jugendlichen kann dort zu einer produktiven Differenz werden, wo Dialog und Partizipation gelingen. Beide werden um so eher glücken, je mehr die Glaubenserfahrung dazu beiträgt, daß „durch Zuspruch und Anspruch Jesu das Leben gelingt" (Würzburger Synode), je mehr auch der „kleine Sinn" als eine alltägliche Hoffnung Leben und Welt verändert. Der Dienst der Kirche wird sich in den unaufhebbaren Polaritäten zwischen Kampf und Kontemplation (Taizé), zwischen Mystik und Politik (Rottenburger Synode) bewegen müssen. Weder eine extreme Politisierung noch die Flucht in die religiöse Idylle werden zu einer neuen Begegnung zwischen Jugend und christlichem Glauben beitragen.

Die Untersuchung plädiert für die besondere Beachtung jener Jugendlichen, die – in der Begrifflichkeit des Forschungsinstituts Sinus – „Häretiker" genannt werden, also Querdenker sind. In kleinen abweichenden Gruppen deuten sich oft jene Wege an, die aus der Ratlosigkeit führen. Implizit wird hierbei gegen die Ausgrenzung der Unbequemen und für den sensiblen Umgang mit jenen jungen Menschen plädiert, die kritisch anfragen und kreativ experimentieren. Gerade im Umgang mit diesen „Widerständlern" kann Kirche als Gemeinschaft von Liebe und Wahrheit glaubwürdig werden. Vermutlich kann sich so aus der Beliebigkeit einer „postmodernen Religion" das geheime Verlangen nach Bindungen entwikkeln.

Roman Bleistein SJ

St.Z 210, 1992

Hermann J. Pottmeyer

Kirche als Communio

Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven

Der Begriff „Communio" in seiner doppelten Bedeutung als „Gemeinschaft der Gläubigen" (Communio fidelium) und „Gemeinschaft der Kirchen" (Communio ecclesiarum) ist zu einem Programmwort der Kirchenreform geworden. Dazu haben Theologen wie Yves Congar, Joseph Ratzinger und Walter Kasper wesentlich beigetragen. Der Erfolg dieses Begriffs, der bisweilen den Schlüsselbegriff „Volk Gottes" des Konzils zu verdrängen droht[1], und die Erwartungen und Konsequenzen, die sich mit ihm verbinden, haben offensichtlich die römische Kongregation für die Glaubenslehre zu ihrer jüngsten Äußerung zu diesem Thema veranlaßt.

Zwei Äußerungen zur Kirche als Communio

Am 28. Mai dieses Jahres richtete die Glaubenskongregation an alle Bischöfe ein Schreiben „über einige Aspekte der Kirche als Communio"[2]. Damit greift sie in der Tat ein Thema auf, das viele Menschen in der Kirche bewegt. Die Kirche als Gemeinschaft, nicht zuletzt im Umgang miteinander – das ist es, was viele Katholiken ersehnen. Bezeichnend dafür ist das große Echo auf das Kommissionspapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?" vom Oktober 1991. Der schreckliche Begriff „Amtskirche", der seit einiger Zeit umgeht, zeigt an, wie weit die Menschen die gegenwärtige Realität der Kirche von diesem Ziel entfernt sehen. Die neue Evangelisierung, die Papst Johannes Paul II. zu Recht als die drängendste Aufgabe der Kirche ansieht, kann nur gelingen, wenn die Gläubigen Kirche als Gemeinschaft erleben, die zum gemeinsamen Aufbruch zu motivieren vermag. Das setzt sowohl eine persönliche wie eine institutionelle Umkehr voraus.

In der Nummer vom 30. Mai dieses Jahres erschien in der Jesuitenzeitschrift „America" ein Artikel des international angesehenen Kanonisten Ladislas Örsy SJ, der an der katholischen Georgetown-Universität in Washington D.C. lehrt[3]. Er befaßt sich mit der notwendigen institutionellen Umkehr in der katholischen Kirche. Das römische Dokument wie der Artikel des bekannten Kirchenrechtlers

verstehen sich als Mahnruf. Es ist reizvoll, die beiden Äußerungen aufeinander zu beziehen und die unterschiedlichen Akzente zu vergleichen.

Beide Texte beschäftigen sich mit der Kirche als Communio. Das römische Dokument knüpft an eine Linie an, die die außerordentliche Bischofssynode von 1985 verfolgte, als sie die Bilanz der nachkonziliaren Kirchenreform zog. „Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente", heißt es im Schlußbericht der Synode[4]. Entsprechend erklärt die Glaubenskongregation, daß der Begriff Communio geeignet sei, „eine Schlüsselrolle im Bemühen um eine erneuerte katholische Ekklesiologie zu spielen" (1). Die einschränkende Deutung, die der Communio-Begriff seit einiger Zeit und auch in dem Schreiben der Glaubenskongregation erfährt, liegt aber wohl kaum auf der Linie der Bischofssynode und des Konzils.

Der Artikel von Örsy bezieht sich auf den Bericht der ökumenischen Groupe des Dombes von 1990 zum Thema „Pour la conversion des églises: Identité et changement dans la dynamique de communion" und ergänzt diesen im Blick auf die römisch-katholische Kirche. Obwohl es sowohl im römischen Schreiben wie im amerikanischen Artikel um die Kirche als Communio geht, unterscheiden sich ihre Perspektiven doch in auffallender Weise. Darin zeichnet sich der Konflikt der zwei Grundrichtungen in der gegenwärtigen Kirche ab.

„Communio" und „Volk Gottes"

Das sei vorausgeschickt: Dem Mißverständnis, Kirche als Gemeinschaft zu leben, heiße, die Kirche nach dem Gutdünken von Gruppen oder Mehrheiten in großer Beliebigkeit gestalten zu können, wird in beiden Texten widersprochen. Die kirchliche Gemeinschaft lebt aus verbindlichen Vorgaben. Sie ist Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist und vollzieht sich als Gemeinschaft im Wort Gottes und in den Sakramenten. Ohne die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott kann keine Gemeinschaft untereinander wachsen.

Das römische Dokument unterscheidet deshalb die vertikale Dimension – die Gemeinschaft mit Gott – und die horizontale Dimension – die Gemeinschaft untereinander. Der unauflösliche Zusammenhang beider Dimensionen kennzeichnet grundlegend den theologischen Begriff der Communio (3). Die kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar (4). Die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen mit und in Gott tritt sichtbar zutage als Gemeinsamkeit „in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung" (4). Durch diese sichtbaren Gaben nehme Christus in der Geschichte sein prophetisches, priesterliches und königliches Amt wahr. Die innige Verbindung von unsichtbaren und sichtbaren Elementen mache die Kirche zum „Sakrament des Heils" – eine für das Konzil zentrale Bestimmung der Kirche[5].

Eine noch zentralere Stelle nimmt in der Kirchenkonstitution des letzten Konzils die Bestimmung der Kirche als Volk Gottes ein. So fordert das Schreiben der Glaubenskongregation zu Recht, daß der Begriff der Communio nicht den des Volkes Gottes verdrängen dürfe (1). Das Konzil verband mit diesem Begriff betont die Aussage, daß alle Glieder des Gottesvolks durch die Taufe am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi teilhaben und für dessen Ausübung entsprechende Charismen erhalten[6]. Wenn nun das römische Dokument Christus sein dreifaches Amt in der apostolischen Lehre, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung ausüben sieht, fehlt hier in bemerkenswerter Weise die gemeinsame aktive Verantwortung aller Glieder des Gottesvolks – ein Thema, welches das Konzil sowohl in theologischer wie institutioneller Hinsicht breit entfaltet hat. Findet in dieser Zurückhaltung eine Entwickung der jüngsten Zeit ihren Ausdruck, die dazu Anlaß gibt, eine Umkehr der Kirche zu wünschen?

Tatsächlich beziehen sich mehrere Fragen, die Örsy im Blick auf eine notwendige institutionelle Umkehr der Kirche aufwirft, auf diese Entwicklung. Die erste Frage betrifft den Ort und die Rolle der Laien in der Kirche (482f.). Jedem, der sich mit der frühen Kirche befasse, falle auf, welch entscheidende Bedeutung der Taufe zukam. Die ganze Gemeinde nahm daran Anteil, wenn ein neues Mitglied getauft wurde. Das weiße Gewand war Zeichen dafür, daß der Getaufte mit einer heiligen Vollmacht – Dynamis, Potestas –, mit einer geistgewirkten Kraft ausgestattet werde. Um das 12. Jahrhundert wandelte sich die Bedeutung von Potestas. Der Begriff bezeichnete jetzt die „Jurisdiktion" oder die Leitungsgewalt von Papst und Bischöfen – ein Begriff aus dem römischen Recht. Allerdings konnten Papst und Bischöfe einen Großteil ihrer Vollmacht an andere Kleriker oder an Laien delegieren. Erst das Zweite Vatikanum griff auf die ursprüngliche Tradition zurück und verschob den Akzent von der „Klerikerkirche" zum Volk Gottes.

In den Jahren nach dem Konzil – so Örsy – setzte eine neue Verschiebung ein, die nur von wenigen wahrgenommen worden sei. Sie fand ihren Niederschlag in offiziellen Dokumenten und beeinflußte die Verfasser des Kodex von 1983. Es ist jene Theorie oder – wie Örsy bemerkt – Ideologie, nach der nichtgeweihte Personen in keiner Weise an der „sacra potestas" der Geweihten zu lehren, zu heiligen und zu leiten partizipieren können. Laien können höchstens mit den Geweihten kooperieren. Diese Ansicht, die Örsy auf den Münchner Kanonisten Klaus Mörsdorf zurückführt, sei restriktiver als alle mittelalterlichen Entwicklungen, die noch lange eine Partizipation der Laien durch Delegation an der in der Weihe verliehenen Potestas gekannt hätten.

Diese Theorie steht nach Örsy im Widerspruch zu vielen Tatsachen der Kirchengeschichte. Welch größere Vollmacht gibt es, als das Sakrament des ewigen Lebens, die Taufe, zu spenden, und die Fähigkeit dazu ist den Laien von Anfang

an zuerkannt worden. Die ersten neun ökumenischen Konzilien wurden durch Laien einberufen. An späteren Konzilien nahmen regelmäßig Laien teil. Viele Päpste und Bischöfe der Alten Kirche übten schon vor ihrer Bischofsweihe Jurisdiktion aus. Bis ins 19. Jahrhundert nahmen Kardinäle auch ohne Priester- und Bischofsweihe Positionen mit Jurisdiktionsgewalt ein. Eine Theresia von Avila, immerhin zur Kirchenlehrerin erklärt, hätte nach dieser Theorie nicht im Namen der Kirche lehren dürfen.

So stellt Örsy fest, daß wir gegenwärtig mit einem Paradox leben müssen: Auf der einen Seite hat das Konzil dem Gedanken des Volkes Gottes Priorität zuerkannt, auf der andern Seite werden die Laien mehr denn je vom offiziellen Handeln der Kirche ausgeschlossen. Wir seien dabei, eine so klerikale Kirche aufzubauen, wie es sie nie zuvor in der Geschichte gegeben habe.

Die Frustration vieler Laien sei mehr als verständlich. Verständlich sei auch, daß sie ihre Zuflucht zu den weltlichen Medien nähmen. Denn es hänge vom guten Willen des Klerus ab, in welchem Maß er die Initiativen und die Anliegen der Laien berücksichtige. Örsy fordert deshalb eine radikale „Umkehr zum Volk", die Anerkennung des Geistwirkens auch in den Laien und des sakramentalen Charakters ihres Auftrags. Diese Umkehr müsse auch ihren institutionellen Ausdruck finden.

Eine zweite Frage Örsys zur Verwirklichung der Kirche als Communio betrifft die Rolle der Frauen in der Kirche (484). Eine Umkehr der Kirche ist hier sowohl nach der Heiligen Schrift wie nach den Einsichten der Anthropologie geboten. Nach der Heiligen Schrift schuf Gott den Menschen als sein Abbild, und sein Abbild ist der Mensch als Mann und Frau (Gen 1, 27). Die Anthropologie bestätigt, daß eine volle, gesunde und harmonische Verwirklichung menschlichen Lebens und Schaffens nur im Zusammenwirken von Männern und Frauen gelingt, was weit über die Ehe hinaus Bedeutung hat. Wenn die Kirche den Auftrag hat, die Gottebenbildlichkeit der Menschen zu fördern und selbst zum Bild des dreifaltigen Gottes zu werden, ist sie aufgerufen, männliche und weibliche Qualitäten gleicherweise aufzunehmen und in ihrem Leben und Handeln zu entfalten. Es ist offensichtlich, welche geistgewirkten und menschlichen Energien Gott der Kirche im Wirken der Frauen und in der Zusammenarbeit von Männern und Frauen schenkt. Die bisherigen rechtlichen und administrativen Strukturen der Kirche wurden von Männern geschaffen. Deshalb ist auch in dieser Hinsicht nach Örsy die Notwendigkeit einer institutionellen Umkehr gegeben. Diese Notwendigkeit beziehe sich zunächst nicht auf die Weihe, sondern reiche weiter und berühre zahlreiche Aspekte des kirchlichen Lebens. Eine solche Umkehr zu dem vollen Abbild Gottes wäre ein weithin sichtbares Zeichen für die ganze Welt.

Gesamtkirche und Ortskirchen

Die Hauptsorge des Schreibens der Glaubenskongregation ist es, daß das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen (besser Partikular- oder Ortskirchen bzw. Diözesen) unter Berufung auf den Communio-Begriff falsch dargestellt werde. Es sei zwar richtig, die Gesamtkirche als eine „Gemeinschaft von Kirchen" (Communio ecclesiarum) zu bezeichnen. Das werde aber bisweilen in der Weise verstanden – so die Warnung des Dokuments –, daß dabei die „Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt abgeschwächt wird, bis hin zu der Behauptung, jede Teilkirche sei ein in sich vollständiges Subjekt und die Gesamtkirche das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen" (8). Diese Ansicht, sollte sie überhaupt ernsthaft von Theologen behauptet werden, würde in der Tat der Lehre des Konzils und der kirchlichen Tradition widersprechen.

Das Konzil hat zwei Grenzlinien gezogen, innerhalb deren ein gewisser Spielraum rechtlicher Gestaltung möglich ist: Weder ist die Gesamtkirche ein bloßer Bund von Ortskirchen noch sind die Ortskirchen bloße Provinzen der Gesamtkirche, die von Rom aus zentralistisch verwaltet werden. Gegenüber der vorkonziliaren zentralistisch-universalistischen Kirchenauffassung, die nur die Gesamtkirche als „Kirche" bezeichnete, entdeckte das Konzil die Würde und Bedeutung der Ortskirchen wieder und bezeichnet dieselben, wie es die Bibel tut, gleichfalls als „Kirchen" mit einer eigenen Leitungsautorität, dem Bischof. Natürlich sind sie „Kirchen" innerhalb der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche", und diese Zugehörigkeit ist eine wesentliche Bedingung ihres Kircheseins.

Mit einem glücklichen Ausdruck des jetzigen Papstes bezeichnet das Dokument das Verhältnis von Gesamt- und Ortskirche als eine Beziehung „gegenseitiger Innerlichkeit" oder eines wechselseitigen Ineinanders (9). Wenn aber gleich darauf ein ontologischer und zeitlicher Vorrang der Gesamtkirche konstruiert wird, fällt das Dokument auf eine Beziehung von Über- und Unterordnung zurück. Es schießt damit über das Ziel seiner Kritik hinaus und gerät in die Gefahr, einer universalistisch-zentralistischen Ekklesiologie das Wort zu reden. Das wechselseitige Ineinander drückt das Konzil aus, wenn es von den Ortskirchen, „die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind", sagt: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23). Und weiter: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die durch die Verbundenheit der Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort... das von Gott gerufene neue Volk" (LG 26).

Die neuere ortskirchlich orientierte Ekklesiologie will die Ortskirchen nicht aus ihrer wesentlichen Einbindung in die Gesamtkirche lösen[7]. Wohl sieht sie in

der universalistisch-zentralistischen Ekklesiologie die Gewichte in unzulässiger Weise verschoben und das wechselseitige Ineinander von Gesamt- und Ortskirche nicht ernst genommen. Sie möchte den eben genannten Gedanken des Konzils, daß die Ortskirchen je an ihrem Ort das neue Volk Gottes sind, zum Tragen bringen. In den Ortskirchen werden unter dem Vorsitz des Bischofs nicht nur das Wort Gottes verkündet und die Sakramente gefeiert, hier vollzieht sich auch die aktive Beteiligung der Gläubigen als verantwortliche Mitträger von Kirche. Nur wenn man die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen – wie das Konzil es tut – als einen wesentlichen Inhalt des Volk-Gottes-Gedankens wertet, tritt die unersetzbare Bedeutung der Ortskirchen in voller Klarheit zutage. Solange man es den Ortskirchen und ihren Hirten verwehrt, ihre gottgewollte Rolle zu spielen, solange ist die Gesamtkirche nicht wirklich zu einer „Gemeinschaft von Kirchen" geworden. Indessen beklagen die Bischöfe auf den letzten Bischofssynoden und die Gläubigen in zunehmendem Maß, daß die Ortskirchen durch gesamtkirchliche Regelungen in ihren für die Pastoral notwendigen Gestaltungsmöglichkeiten unnötig eingeschränkt werden.

Zur Würde der Ortskirche gehört nicht zuletzt, daß ihr ein eigenes Hirtenamt gegeben ist, zu dem der Bischof von Christus selbst im Sakrament der Bischofsweihe bestellt wird. Es gibt nicht nur den einen „Vicarius Christi" für die Gesamtkirche, jeder Bischof ist für seine Kirche Vikar Christi. Eingebunden in das Bischofskollegium mit dem Papst, trägt jeder Bischof die Letztverantwortung für seine Ortskirche vor Gott und den Gläubigen. Es war ein Hauptanliegen des letzten Konzils, die verantwortliche Stellung der Ortsbischöfe wiederherzustellen. Auch das Schreiben der Glaubenskongregation führt die Aussage des Konzils an, daß der Bischof „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit" in der ihm anvertrauten Ortskirche ist (13). Dennoch bringen viele Bischöfe zum Ausdruck, daß sie sich immer wieder als bloße „Briefträger" für römische Anordnungen in Anspruch genommen fühlen, die sie, ohne vorher konsultiert worden zu sein, auch dann durchsetzen sollen, wenn sie diese in der Situation ihrer Ortskirche für weniger angemessen halten. Das römische Dokument setzt sich dem Vorwurf der Einäugigkeit aus, wenn es vor solchen Verstößen gegen den Communio-Gedanken nicht gleichfalls warnt.

Im Örsy-Artikel kommt die Frage des Bischofsamts ebenfalls zur Sprache (486f.). Der Bischof übt sein Amt – so Örsy – dann als Vikar Christi aus, wenn er seine Entscheidungen in erster Linie aus seiner Beziehung zu Christus heraus trifft, was die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom durchaus einschließt. Örsy macht darauf aufmerksam, daß die Amtsausübung der Bischöfe durch die Geschichte hindurch von wechselnden weltlichen Modellen geprägt wurde. Der fürstliche Feudalherr oder der effektive Provinzadministrator gehören dazu. Sie verdunkelten das Bild des guten Hirten. Heute geht die Versuchung von anderen weltlichen Modellen aus: der hochrangige Manager eines multinationalen Kon-

zerns oder der Beamte, der loyal die Anordnungen seines Vorgesetzten ausführt und eigene Entscheidungen möglichst vermeidet oder für doch getroffene Entscheidungen nicht eintritt, obwohl er sie für notwendig hält.

Ausdruck und Mittel der „Gemeinschaft der Kirchen" ist nicht zuletzt die kollegiale Verfassung des Episkopats, das Bischofskollegium. Das Schreiben der Glaubenskongregation nimmt darauf mehrmals Bezug. Eingeschärft wird vor allem die Einheit des Bischofskollegiums unter dem einen sichtbaren Haupt, dem Bischof von Rom (12); verstärkt wird die Betonung der Einheit mit dem Hinweis auf die Einheit der Eucharistie (14).

Auch Örsy beschäftigt sich mit der Rolle des Bischofskollegiums (486). Was diese Frage angeht, sieht er den klaren Fall einer wirklichen, wenn auch noch nicht vollendeten institutionellen Umkehr der katholischen Kirche gegeben. An dieser Lehre habe man auch in der Nachkonzilszeit festgehalten, nur in der weiteren Entwicklung der entsprechenden Strukturen sei man kaum weitergekommen.

Das Konzil stellte fest, daß dem Bischofskollegium zusammen mit seinem sichtbaren Haupt die volle, höchste und universale Vollmacht in der Kirche zusteht. Es beschrieb diese Vollmacht mit denselben Worten wie die Vollmacht des Petrusamts. Entsprechend war das Konzil der Überzeugung, daß dem Bischofskollegium für seinen Auftrag, die Gesamtkirche zu leiten, der gleiche Beistand des Heiligen Geistes zukommt wie dem Inhaber des Petrusamts. Örsy meint, daß es theologisch kaum denkbar sei, daß Gott diese Vollmacht dem Bischofskollegium nur für den seltenen Fall eines ökumenischen Konzils gegeben habe. Sollte dieses dauernde Geschenk göttlichen Beistands nicht vielmehr ständig zum Wohl der Kirche in Anspruch genommen werden? Die Antwort ist ein klares Ja. Das angemessene Mittel sei eine „synodale Leitung", wobei „Synode" im historischen Kontext nicht ein beratendes, sondern ein beschließendes Gremium meine.

Eucharistie und kirchliche Ämter

Eine Ursache für die kritisierte „partikularistische Sicht der Kirche" sieht die Glaubenskongregation in einer falsch verstandenen „eucharistischen Ekklesiologie" (11). Da die Eucharistie den zentralen sakramentalen Vollzug von Kirche darstellt, werde behauptet, die Eucharistie, die in jeder Ortskirche gefeiert werde, bringe allein schon das Kirchesein der Ortskirchen hervor. Demgegenüber werde jedes andere Prinzip der sichtbaren kirchlichen Einheit, der Episkopat nämlich und vor allem der Primat des Papstes, als unwesentlich betrachtet. Dementsprechend legt das Dokument der Glaubenskongregation ausführlich dar, daß die Anerkennung des einheitsstiftenden Petrusamts ein konstitutives Element jeder Ortskirche sei (12–14).

Damit wird aber nicht die eigentliche Frage beantwortet, die von einer ortskirchlich orientierten Communio-Ekklesiologie angesprochen wird. Nicht der gottgewollte Auftrag des Petrusamts steht zur Diskussion, sondern eine zentralistische Ausübung desselben, die meint, um der Einheit willen alles einheitlich regeln zu müssen. Diese Ausübung, von Bischöfen, Theologen und den übrigen Gläubigen gleichermaßen beklagt, ist es aber, die den neu entdeckten und gleichfalls gottgewollten Auftrag der Ortskirchen und ihrer Hirten in seiner Ausführung behindert.

Diese Frage greift auch Örsy auf, wenn er das Petrusamt erörtert (486). Zweifellos sei dem Nachfolger Petri der Dienst der Einheit aufgetragen. Die eigentliche Frage sei aber heute, wie er zugleich der effektive Förderer und respektvolle Bewahrer der Vielfalt in der Kirche werden könne. Ein Blick auf die Schöpfung und Geschichte zeigt – so Örsy –, daß Gott offensichtlich Freude an der Vielfalt hat. Zudem weist die Geschichte der Kirche von Anfang an eine große Vielfalt in den Ortskirchen auf. Auch heute sollte die Kirche die Inkarnation des Evangeliums in die verschiedenen Kulturen fördern. Eine solche Entwicklung ist der beste Schutz gegen einen exzessiven Zentralismus, den das Konzil zweifellos nicht gewollt hat.

Örsy weist ferner darauf hin, daß wir zwar hochentwickelte Theorien darüber haben, wie weit die Vollmacht des Nachfolgers Petri reicht. Wir haben aber kaum entsprechende Untersuchungen darüber, in welchem Ausmaß von dieser Vollmacht jeweils Gebrauch gemacht werden sollte. Etwas könne sehr wohl zur Zuständigkeit eines Amtsträgers gehören; damit sei aber noch nicht entschieden, ob die Ausübung seiner Vollmacht unter allen Umständen dem Wohl der Kirche diene. Als Beispiel führt Örsy die unterschiedlichen Formen der Bischofsbestellungen in der Geschichte und in den kirchlichen Regionen an.

Anknüpfend an die „eucharistische Ekklesiologie", deren Bedeutung auch das römische Dokument hervorhebt, schneidet Örsy die Frage an, was denn eigentlich die Quelle der Rechte und Pflichten in der Kirche sei. Dabei bezieht er sich auf die Untersuchungen des langjährigen Kanonisten der päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom, Peter Huizing. Dieser kam zu der Überzeugung, daß in den ersten Jahrhunderten die Stellung einer Person in der Kirche, ihre Rechte und Pflichten, aufgrund ihrer Beziehung zur Eucharistie bestimmt wurde. Erst später habe sich im kanonischen Recht eine Wende vollzogen, möglicherweise unter dem Einfluß weltlicher Organisationsmodelle, die die Rechte und Pflichten in der Gesellschaft aufgrund der Beziehung der Personen zu ihrem Herrscher definierten. Örsy schlägt vor, diese Untersuchungen weiterzuführen. Sollten sich die bisherigen Ergebnisse bestätigen, könnten sich die Fundamente der bisherigen kirchlichen Rechtsordnung im Geist der Umkehr wandeln. Eine Orientierung am Eucharistieprinzip statt am Hierarchieprinzip wäre für viele Menschen sicher überzeugender.

Einheit und Vielfalt

Während Örsy darauf drängt, eine an Vielfalt reiche Communio-Gestalt der Kirche zu entwickeln, und die Verwechslung von Einheit und Uniformität kritisiert, besteht die Glaubenskongregation mit Nachdruck auf der Einheit; in den Ansätzen zu einer größeren Selbstbestimmung der Ortskirchen sieht sie eine Bedrohung der Autorität des Petrusamts.

Die immer noch gängige, von einer ideologischen Soziologie diktierte Meinung, dahinter stehe die unersättliche Machtgier Roms, greift nach wie vor zu kurz. In Wirklichkeit – und viel tragischer – sind es wohl tiefgehende Ängste und ein Mißtrauen, die die gegenwärtige römische Kirchenleitung veranlassen, alles unter ihre Kontrolle bringen zu wollen. Dieses Mißtrauen, das sich selbst als Realismus versteht, sieht sich überall bestätigt, ohne zu bemerken, daß es selbst zu dem Autoritätsverfall beiträgt, den es beklagt.

Mißtrauen erstickt jeden eigenständigen Ansatz zur Entwicklung von Vielfalt, weil Vielfalt schwieriger zu kontrollieren ist. Deshalb sieht Örsy in der Vielfalt den besten Schutz gegen einen exzessiven Zentralismus. Tatsächlich kann Vielfalt nicht „von oben" angeordnet werden, sie muß vielmehr „von unten" wachsen. Daß dabei von den Ortskirchen Fehler gemacht werden, steht außer Frage. Aber unterlaufen Rom keine Fehler? Es bedarf der gegenseitigen Hilfe und Kritik der Ortskirchen und ihrer Bischöfe untereinander wie zwischen den Ortskirchen und dem Inhaber des Petrusamts, und solche Hilfe ist wahre Communio.

Angesichts der Diagnose ist es um so bemerkenswerter, daß das Schreiben der Glaubenskongregation eine legitime Vielfalt der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen, der liturgischen und kulturellen Traditionen durchaus bejaht (15). Sie zu fördern, sei sowohl dem Bischof von Rom für die Gesamtkirche wie den übrigen Bischöfen für ihre Ortskirchen aufgegeben. Die beigefügte Einschränkung „im Einklang mit dem allgemeinen Kirchenrecht" enthält aber genau das eben gekennzeichnete Problem. Heißen müßte es: „im Einklang mit dem Evangelium". Denn das von Menschen geformte und „von oben" gegebene Gesetz darf dem Wirken des Heiligen Geistes – ob „oben" oder „unten" – keine Grenze setzen, indem es sich als unwandelbar aufspielt.

Als Ausdruck der Vielfalt in der Kirche hebt das Dokument die vom Papst „für besondere pastorale Aufgaben errichteten Institutionen und Gemeinschaften" hervor (16). Von ihnen heißt es: „Diese gehören *als solche* zur Gesamtkirche, wiewohl ihre Mitglieder auch Mitglieder der Teilkirchen sind, innerhalb derer sie leben und wirken." Diese Zugehörigkeit zu den Ortskirchen finde auf flexible Weise in unterschiedlichen Rechtsformen ihren Ausdruck, was alles der im Bischof gründenden Einheit der Ortskirche keinen Abbruch tue. Was ist gemeint? Man darf vermuten, daß hier die Errichtung der Personalprälatur des Opus Dei verteidigt werden soll. Denn die hier gemeinten „Institutionen und

Gemeinschaften" werden von den im folgenden Absatz genannten Ordensgemeinschaften unterschieden, die „nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche" seien. Tatsächlich ist die Errichtung der Prälatur des Opus Dei als einer weltweit zuständigen hierarchischen Struktur, die die ortskirchliche Zuständigkeit der Bischöfe – eben erst vom Konzil bekräftigt – überlagert, auf schwerste Bedenken der Ekklesiologen und Kanonisten gestoßen. Die „Flexibilität" dieser neuen Rechtsgestalt des wechselseitigen Ineinanders von Gesamt- und Ortskirche wird von der Glaubenskongregation als ein Abbild der gegenseitigen Durchdringung der drei Personen der göttlichen Dreifaltigkeit gepriesen (Anm. 69).

Communio und Ökumene

Dem Ökumenismus widmet das römische Schreiben einen eigenen Abschnitt (17–18). Es fällt auf, mit welchem Nachdruck die „engsten Bande" mit den orthodoxen orientalischen Kirchen hervorgehoben werden. Im Blick auf die von ihnen bewahrte apostolische Sukzession und gültige Eucharistie verdienten sie den Titel „Teilkirchen". Durch ihre Trennung vom Stuhl Petri seien sie allerdings in ihrem Teilkirchesein verwundet. Auch hier kommt nicht zur Sprache, daß es nicht zuletzt die zentralistische Auffassung und Ausübung des Petrusamts ist, die diesen Kirchen die Anerkennung des Petrusamts erschwert. Von den übrigen getrennten Christen wird gesagt, daß bei ihnen die Wunde noch tiefer gehe; eine „gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft" bestehe aber auch mit ihnen. „All dies bedeutet andererseits auch für die katholische Kirche, die vom Herrn berufen ist, allen ‚eine Herde und ein Hirte' zu sein, eine Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen." Die Frage ist erlaubt, ob die Glaubenskongregation damit ein geeignetes Signal für den fortdauernden Willen der katholischen Kirche zum Ökumenismus setzt. Der naheliegende Gedanke, daß auch die eigene institutionelle Umkehr der katholischen Kirche wie die der anderen Kirchen ein notwendiges Element des ökumenischen Prozesses ist, taucht nicht auf.

Dieser Gedanke steht im Mittelpunkt der Ausführungen Örsys zur Frage der Ökumene (479–481). Kein Mensch, aber auch keine kirchliche Gemeinschaft könne den Anspruch erheben, die Nachfolge Jesu zu leben, wenn er oder sie sich nicht dem Prozeß einer ständigen Umkehr und Bekehrung unterziehe. Um zu erklären, was Umkehr und Bekehrung für die Kirchen bedeutet, geht Örsy zunächst auf die Frage der kirchlichen Identität ein. Die Identität einer Kirche erstrecke sich in drei Dimensionen. Sie habe eine *christliche* Identität, wenn sie in Treue zu Christus sich der Gabe der Taufe erfreut, Christus als ihren Herrn bekennt und dem Evangelium folgt. Davon zu unterscheiden ist die *kirchliche* Identität, die eine christliche Gemeinschaft daraus gewinnt, daß sie ihren Glau-

ben in der Kirche Jesu Christi bekennt, wie sie von den Aposteln über die Welt ausgebreitet und vom Blut der Märtyrer bekräftigt und durch die Lehrtätigkeit der Bekenner genährt wurde. Schließlich hat sie eine *konfessionelle* Identität, zu der alles gehört, was sich nach ihrer Trennung von den anderen Kirchen entwikkelte, oftmals unter dem Einfluß historischer Umstände, die längst ihre damalige Bedeutung verloren haben.

In jeder Kirche sind diese drei Identitäten ineinander verwoben, und doch bilden sie eine Hierarchie von Werten. Grundlegend ist die Treue zu Christus. Treue zur Kirche, wie Jesus Christus sie gewollt hat, ist unerläßlich. Was aber die konfessionelle Identität angeht, enthält sie Elemente, die weder grundlegend noch unerläßlich sind. Sie könnten um der Einheit willen geopfert werden. Die institutionelle Umkehr besteht nach Örsy eben in einem solchen Opfer. Der Umkehrprozeß einer Kirche geht deshalb viel tiefer als beim bloßen Auswechseln von Modellen. Er bedeutet, die christliche und kirchliche auf Kosten der konfessionellen Identität zu stärken. Die einzelnen Punkte, die Örsy im Fortgang seines Artikels erörtert hat, beschreiben die Schritte eines solchen Umkehrprozesses für die katholische Kirche. Sie alle liegen auf einer Linie, an der entlang sich eine Kirche als Communio, als Gemeinschaft der Gläubigen und als Gemeinschaft der Kirchen verwirklicht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Das Kirchenbild von „Communio et Progressio" im Kontext der nachkonziliaren Ekklesiologie, in: Communicatio socialis 24 (1991) 303–319.

[2] Der Text in: HK 46 (1992) 319–323 (zit. werden die Nummern).

[3] L. Örsy, The Conversion of the Churches: Condition of Unity. A Roman Catholic Perspective, in: America 166 (1992) 479–487.

[4] W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85 (Freiburg 1986) 33.

[5] J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen (Freiburg 1992).

[6] Kardinal Ratzinger hat das Schreiben der Glaubenskongregation nicht nur unterzeichnet, das Dokument trägt auch seine Handschrift. Es entspricht genau seiner heutigen Interpretation der Ekklesiologie des Konzils; vgl. J. Kard. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, in: IKZ 15 (1986) 41–52. Dort heißt es: „Es ist daher auch sinnwidrig, wenn man aus der Vorordnung des Kapitels über das Volk Gottes vor dem Hierarchie-Kapitel eine veränderte Konzeption der Hierarchie und des Laien ableiten will, so als ob eigentlich alle Getauften schon alle Weihegewalten in sich trügen und Hierarchie nur noch eine Sache der guten Ordnung wäre. Mit der Frage der Laien hat das zweite Kapitel insofern zu tun, als die wesentliche innere Einheit aller Getauften in der Ordnung der Gnade ausgesagt wird und damit der Dienstcharakter der Kirche unterstrichen ist. Aber eine Theologie des Laientums begründet das Kapitel ganz einfach deshalb nicht, weil zum Gottesvolk alle gehören: Hier wird über das Ganze der Kirche und ihr Wesen gehandelt. Ihre einzelnen Stände werden hernach dargestellt, und zwar in der Abfolge: Hierarchie (Kapitel 3), Laien (Kapitel 4), Ordensleute (Kapitel 6)" (51). Hier wird offensichtlich unterschlagen, daß die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, deren sakramentale Grundlegung und Entfaltung und die entsprechende Ausstattung mit Geistesgaben ein zentrales Thema des Volk-Gottes-Kapitels ist. Diese Ausführungen bilden die theologische Grundlage für die veränderte Sicht des Ortes und der Rolle der Laien in der Kirche, wie sie im Laienkapitel und im Laiendekret weiter entfaltet wird.

[7] Ein Beispiel dafür ist der 2. internationale Salamanca-Kongreß von 1991 zum Thema „Gesamtkirche und Ortskirchen", dessen Berichtsband in diesem Jahr erscheinen soll.

Hermann Hepp

Neufassung des § 218 StGB

Aus der Sicht des Arztes

„Jeder hat das Recht auf Leben." Dieser Artikel 2 Abs. 2 S. 1 GG ist seit der Reform des § 218 StGB und dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 25. Februar 1975 schleichend einem Wertewandel unterworfen. Diese geistige Bewußtseinsveränderung blieb nicht ohne Einfluß auf die aktuelle und politische Diskussion. Die „wahre" Reform der Reform, das heißt die Ablösung der Indikationsregelung und die Einführung der Fristenlösung, wird immer stärker gefordert[1].

Diese geistige Grundströmung in der Bundesrepublik erhielt im Zug der deutschen Vereinigung weitere Impulse. Gemäß Artikel 31 Abs. 4 des Einigungsvertrages ist es „Aufgabe des gesamtdeutschen Gesetzgebers, spätestens bis zum 31. Dezember 1992 eine Regelung zu treffen, die den Schutz des vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen, vor allem durch rechtlich gesicherte Ansprüche für Frauen, insbesondere auch Beratung und soziale Hilfen besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist".

Rechtspolitisch stehen sich im wiedervereinten Deutschland bis zur „Neuregelung" zwei Systeme gegenüber: Der in Artikel 1 Abs. 1 GG anerkannte Grundsatz der Unantastbarkeit der Menschenwürde und das in Artikel 2, Abs. 2 S. 1 GG verbürgte Recht auf Leben schließen als „Höchstwert" und „vitale Basis der Menschenwürde und die Voraussetzung aller anderen Grundrechte" (Urteil des Bundesverfassungsgerichts) jede Fristenlösung aus. In den neuen Bundesländern besteht dagegen mit der befristeten Tötungsfreigabe ungeborener Kinder ein „Recht auf Abtreibung" (DDR-GBLI, § 1 Abs. 1–4, 9. 3. 1972). Es geht darum, ob wir als Preis für die so lange ersehnte Einheit in einem (dem) entscheidenden Punkt die Wertordnung des Grundgesetzes relativieren werden.

Von den politischen Parteien sind zunächst sechs verschiedene Gesetzentwürfe vorgelegt worden. Sie reichen von völliger Entkriminalisierung mit Anspruch auf Abtreibung (PDS) über unterschiedliche Fristenlösungskonzepte mit Beratungspflicht (FDP) und eine fakultative Beratung (SPD) bis hin zu verschärften oder gelockerten Indikationsregelungen (CDU/CSU). Keiner dieser Entwürfe hatte eine Chance auf eine parlamentarische Mehrheit. Neu und als fraktionsübergreifender Kompromiß gefeiert wurde ein Gruppenantrag von Mitgliedern

SPD, FDP, CDU und Bündnis 90, der eine Fristenregelung mit Beratungspflicht vorschlägt. Danach soll ein Schwangerschaftsabbruch in den ersten zwölf Wochen straffrei bleiben, wenn die Frau sich vorher von einem Arzt beraten läßt. Außerdem ist ein Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz und die kostenlose Abgabe von Antikonzeptiva an Versicherte bis zum 20. Lebensjahr vorgesehen. In einer Variante bzw. Fortentwicklung dieses Gruppenantrags (ohne Bündnis 90 und die Grünen) plädieren die Abgeordneten für eine Fristenlösung mit Straffreiheit in den ersten 12 Wochen mit ausdrücklichem Hinweis auf eine „Not- und Konfliktlage" und die Voraussetzung einer Beratung.

Es sollen im folgenden – notwendigerweise subjektiv – auch der Konflikt des Arztes und die für Frauenärzte und Ärzteschaft zum Teil schon wahrnehmbaren wie auch die absehbaren Folgen der weiteren Liberalisierung des Tötens dargestellt werden.

Ausgangspunkt

1. Das Ziel des im Jahr 1976 reformierten § 218 StGB war und ist, in Anerkennung der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens und in umfassender Achtung des Rechts auf Leben den ungeborenen Menschen zu schützen. Dieser Schutz wird als Höchstwert bezeichnet und blieb hervorragendes Prinzip: „Der nasciturus ist ein selbständiges menschliches Leben, das unter dem Schutz der Verfassung steht." Diese Aussage impliziert die Anerkennung einer aktuellen oder potentiellen Personalität. Der Schwangerschaftsabbruch ist dann Tötung menschlichen Lebens. Es handelt sich um eine geplante, bewußte Tötung, die durch Einstufung zur kassenärztlichen Leistung (200 f. RVO) mit Entgelt verbunden und somit durch die Solidargemeinschaft gewährleistet ist.

2. Der die Indikation zum Abbruch stellende und die Schwangerschaft abbrechende Arzt stehen aufgrund ihrer konkreten Vorstellung über das vorgeburtliche Leben jeweils in einer direkten Konfrontation zu dem zu tötenden Kind.

3. Die Realität der Zahlen muß jeden Menschen betroffen machen: 90 Prozent der gemeldeten und geschätzten 200 000 bis 250 000 Abbrüche pro Jahr in der ehemaligen Bundesrepublik basieren auf einer schweren, psychosozialen Notlage. Unter Einbeziehung der Väter, Eltern, Geschwister, Freunde und Bekannte sowie der Berater und Ärzte sind jährlich mehr als eine Million Menschen von dem Geschehen des Schwangerschaftsabbruchs unmittelbar betroffen. Diese hohe Zahl der Abbrüche aufgrund einer Notlagenindikation wirft die Frage nach dem Ziel der Reform und der Legalität der handelnden Ärzte auf.

Von diesen drei Fakten – Rechtslage, konkrete Konfrontation, Realität der Zahlen – haben wir auszugehen. Unmittelbar betroffen sind die Frauen *und* der Arzt als Täter. Das Arzt-Patienten-Verhältnis ist in diesem Bereich unseres Fachs auf eine neue und uns gänzlich unvertraute Ebene hin verschoben. Die bisher gültige Verbindung zwischen nachvollziehbarer, das heißt medizinisch im weitesten Sinn begründbarer Indikationsstellung durch den Arzt und seiner ärztlichen Tätigkeit wird im Bereich der Notlagenindikation zumindest in Frage gestellt – und bei einer Fristenregelung weitgehend (bis auf die Beratung) aufgehoben. Eine Indikation zu einem operativen oder medikamentösen Eingriff und in herausgehobenem Maß eine Indikation zu einem tötenden Eingriff muß für den ausführenden Arzt vollinhaltlich nachvollziehbar sein, will er nicht unter Strapazierung seines Gewissens oder mit der Zeit unter „Ausschaltung" seines Gewissens Erfüllungsgehilfe einer immer heftiger proklamierten Entscheidungsfreiheit (Selbstbestimmung) der Patientin werden. Nur auf diesem Fundament war und ist die Durchführung eines jeden ärztlichen Eingriffs vertretbar.

Bei einer Fristenregelung ist der Arzt ausschließlich Gehilfe. In keinem Bereich der Medizin ist es möglich und erlaubt, daß ein Arzt einen Eingriff ohne eine für ihn nachvollziehbare Begründung vornimmt, für alle Folgen jedoch Verantwortung zu tragen hat. Diese „Zumutung" ist zurückzuweisen. Grotesk wird die Situation für den Arzt, sollte sich die Forderung nach Aufhebung der Dokumentationspflicht durchsetzen. Indikationsstellung, Aufklärung und Dokumentation werden besonders in der operativen Medizin immer strenger gefordert. Versäumnisse werden in Straf- und Zivilprozessen für die Ärzte zunehmend zum hohen Risiko. Die Dokumentationspflicht für den Arzt in diesem Bereich aufzuheben, würde m. E. die Zielsetzung der „Reform" entlarven. Die Ärzte sind aufgerufen, Widerstand zu leisten, das heißt sich zu verweigern.

Die in der Öffentlichkeit ausgetragene Auseinandersetzung basiert auf einem tiefgreifenden Mißverständnis bezüglich des Selbstbestimmungsrechts der Frau über das noch ungeborene Leben sowie über den Auftrag und die Aufgabe des Arztes in der Gesellschaft. Wir haben in den zurückliegenden 17 Jahren erlebt, daß unter dem Einfluß des reformierten § 218 StGB sich das Berufsbild des Arztes, und speziell des Gynäkologen, verändert hat und weiter verändern wird. Ich spreche von der Wechselwirkung der gesellschaftlichen Wertvorstellungen auf die Gesetzgebung und deren Rückwirkung auf das Bewußtsein der Menschen. Der in der bisherigen Handhabung der Notlagenindikation sichtbar gewordene Bewußtseinswandel hinsichtlich der Rollenverteilung Arzt-Patient ist in dem zurückliegenden Jahrzehnt bereits zu einem soziokulturellen Phänomen geworden, das für die Medizin allgemein, für den Arzt in Person und uns als Gesellschaft unabsehbare Folgen haben wird.

Wenn sich der Gesetzgeber die Bedürfnisse der Bürger zu eigen macht, zu deren Erfüllung jedoch einen Dritten benötigt, dessen Berufsentscheidung und Berufsbild (noch) auf Schutz vor Krankheit und Wiederherstellung von Gesundheit angelegt ist – in der Frauenheilkunde in ganz ausgeprägter Form bei Therapie der drohenden Fehlgeburt, der Frühgeburtlichkeit, der kinderlosen Ehe mit Hilfe der Reproduktionsmedizin –, dann wird jedem verständlich, daß aus der freizügig gehandhabten Notlagenindikation und jeder Form einer Fristenregelung für den Arzt eine unzumutbare Notlage resultiert.

Die Ärzte haben sich bereits daran gewöhnt oder damit abgefunden, daß die Gesellschaft das Töten Ungeborener als Teil ärztlichen Handelns ansieht. Das Gesetz und die neuerliche Reformdebatte gehen wie selbstverständlich davon aus, daß Ärzte dies tun. In der Debatte kommen die Ärzte nicht vor. Spricht man über sie nicht, wie man zu Zeiten der Diskussion um die Todesstrafe die Henker nicht einbezog – oder weil man die vollzogene Spaltung der Ärzteschaft als selbstverständlich gegeben zugrunde legt?

Die Prüfung der Indikationsstellung und der Gewissensentscheidung implizieren sich gegenseitig. Die im Gesetz verankerte Straffreiheit enthält keine moralische Wertung. Diese ist stets nur für den einzelnen in einer Gewissensentscheidung möglich. Es ist also keineswegs rechtlich geboten, was strafrechtlich nicht mehr geahndet wird. Der populäre Slogan „Hilfe statt Strafe" ist nicht die Alternative, um die es beim Schwangerschaftsabbruch geht. Ein vollständiger Rückzug des Strafrechts birgt die Gefahr in sich, daß eine Handlung als berechtigt, rechtlich geboten oder, wie im Fristenmodell der ehemaligen DDR ausdrücklich erklärt, als „zulässig" angesehen wird. Solange im wiedervereinigten Deutschland mit der Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs die Schutzwürdigkeit und das Lebensrecht des ungeborenen menschlichen Lebens anerkannt bleibt und somit Straffreiheit unter bestimmten Indikationen nicht ein Recht auf Abtreibung einschließt, sind die von höchster politischer Seite immer wieder ausgesprochenen Vorhaltungen, die deutschen Ärzte möchten sich doch ihrer Aufgabe und ihres Auftrags besinnen, als Kampagne des Gewissensdrucks und blanken Zynismus zurückweisen.

Die Gesetzgebungen aller Länder erwarten, daß die Tat durch den Arzt erfolgt. Die Gewissensformel bzw. die in § 218 StGB im Gegensatz zur Fristenregelung der ehemaligen DDR verankerte Freistellungsklausel, wonach ein Arzt und auch eine Institution zur Mitwirkung an einem nicht medizinisch indizierten Abbruch nicht gezwungen werden kann, ist in einem freiheitlichen Rechtsstaat unabdingbar und wird auch nach allen bisher vorliegenden Gesetzesvorlagen erhalten bleiben. Sie hat jedoch in praxi mehr rechtsphilosophische Bedeutung. Wir müssen konstatieren, daß, für viele zwar unmerklich, von außen in unser Fachgebiet ein neues Qualitätsmerkmal eingeführt wurde. Symptom dieser Entwicklung mit daraus abgeleiteter (illegaler) Interpretation des Gesetzes waren

und sind Ausschreibungen und Nachfolgeregelungen von Chefarztpositionen. Ich beschreibe die starken indirekten Zwänge, die aus der unmittelbaren Patientenbegegnung und auch in einem Arztkollegium einer Klinik oder einem Ambulatorium entstehen können. Hier liegt aus der Sicht des Arztes der Ansatzpunkt eines unausweichlichen Konflikts in der Interaktion Arzt-Patientin, der letztlich das Berufsbild des Arztes und der Gesellschaft und schließlich das Selbstverständnis der Ärzteschaft verändern wird.

Ich bin jedoch davon überzeugt, daß der Patient ein vitales Interesse an einem Arzt als Funktionsträger der tradierten Normenwerte haben muß, einem Arzt, der niemals in Ausübung seines Berufs zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterscheidet und das Recht auf Leben verteidigt. In diesem Verständnis des Arztberufs wurde über Generationen eine klinisch-diagnostisch begründete „Indikation" zum Schwangerschaftsabbruch als extremer Konflikt verstanden und erfahren, gleichsam im Sinn der Gewissensentlastung der niemals auszuklammernden Eigen- und Mitverantwortung; als ein Tun, das in ausweglos er Situation niemals frei von Schuld ist.

Meint man es bei der Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs ernst mit dem Grundsatz, daß übergeordnetes Ziel der Schutz des ungeborenen Kindes ist, dann kann die Notlagenindikation nur im Sinn einer schweren psychosozialen Konfliktlage mit schwerer Gesundheitsbeeinträchtigung verstanden werden. Bei Befürwortung einer sehr allgemein gehaltenen Notlage mit Verweis auf den Primat des Selbstbestimmungsrechts der Frau über das Recht auf Leben des Kindes verkommt diese Indikation, wie bislang schon entgegen dem Gesetz bzw. der Auffassung des Bundesverfassungsgerichts, jedoch zunehmend von der öffentlichen Meinung gefordert, zur Fristenregelung. Das psychosoziale Befinden (Lebensqualität) des Menschen wird über das Lebensrecht des Ungeborenen gestellt. Der Schwangerschaftsabbruch ist dann aber – und die vorliegenden Zahlen der zurückliegenden 17 Jahre beweisen dies – eine Methode der Geburtenkontrolle im Sinn einer versteckten Fristenlösung.

Fristenregelung versus Indikationsregelung

Eine so tief in das Verständnis von Leben eingreifende Reform, ob als Fristen- oder weit gefaßte Indikationsregelung, ist Ergebnis eines geistigen Wertewandels unseres Menschenbilds und wirkt bewußtseinsverändernd auf die Gesellschaft und das Berufsbild der Ärzte. Schon 1972 in der ersten Reformdiskussion habe ich befürchtet, daß mit Befürwortung einer weit gefaßten Notlagenindikation ein zu schützendes fundamentales Rechtsgut „ungeborenes Leben" sekundären, aus dem Lebensrecht des Menschen folgenden Rechtsgütern untergeordnet wird. Werden aber das soziale Wohlbefinden und das Recht auf Selbstbestimmung

über das Recht auf Leben eines Ungeborenen gestellt, ist auch eine Notlagenindikation bald so weit ausgeufert, daß sie in praxi auf eine Freigabe der Abtreibung im Sinn einer Fristenlösung hinausläuft. Die Zielsetzung des gesamten Reformwerks, so habe ich seinerzeit gewarnt, die illegalen Abtreibungen zu vermindern, wird mit Anerkennung einer weit gefaßten Notlagenindikation vollkommen in Frage gestellt. Statt der großen Zahl illegaler Abtreibungen würden in Zukunft ebensoviel „scheinbar legale" Abtreibungen erfolgen. Diese Prognose hat sich leider bewahrheitet.

Kurioser- oder ironischerweise wird diese Tatsache heute als Argument für die weitere Liberalisierung des Abtreibungsstrafrechts im Sinn einer Fristenlösung und Angleichung an die Gesetze der ehemaligen DDR gefordert. Einigkeit besteht in der Einschätzung, daß ein besserer Schutz des Ungeborenen von einer Rückkehr zum alten Rechtszustand nicht zu erwarten ist, da ja noch nicht einmal dem jetzigen Abtreibungsrecht Geltung verschafft werden konnte.

Eine so ungeheure Diskrepanz zwischen Verfassung und Rechtswirklichkeit kann nur dadurch erklärt werden, daß im Rechtsbewußtsein der Allgemeinheit die Einsicht für die Notwendigkeit des Schutzes des ungeborenen Lebens nur noch gering ausgeprägt ist (Tröndle 1985). Auch wenn dies so ist, bin ich dennoch der tiefen Überzeugung, daß dies kein Argument sein kann, den Verfassungsgrundsatz „Jeder hat das Recht auf Leben" durch eine Fristenregelung außer Kraft zu setzen und damit dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren Vorrang vor dem Schutz des ungeborenen Lebens zu geben. Es war und ist in diesem Zusammenhang auch von hoher Bedeutung, daß mit der Verhinderung einer Fristenregelung durch das Bundesverfassungsgericht eher das Bewußtsein für den Unrechtscharakter erhalten bleibt, der Schwangerschaftsabbruch also nur unter bestimmten Bedingungen (Indikationen) „nicht strafbar" ist.

Der Vorschlag der Bundespräsidentin Rita Süssmuth ist kein dritter und kein neuer Weg. Er läuft letztlich auf eine Fristenregelung hinaus: Ihr Vorschlag gibt der sogenannten Notlagenindikation einen neuen und anderen Inhalt. Die Entscheidung wird ganz dem Selbstbestimmungsrecht der Frau und ihrer persönlichen Gewissensentscheidung unterworfen. Die bisherige Forderung nach Überprüfung der Unzumutbarkeit unter Einschluß objektiver Umstände wird verlassen. Die letzte Instanz ist die subjektive Selbstbestimmung und darin die Selbstverwirklichung. Unklar bleibt hierbei, wo die Position des Arztes über die Feststellung der Indikation und in der Durchführung der Tat zu orten ist. Er ist in diesem Modell des dritten Weges zwischen einer Fristenregelung und einer Indikationenregelung in praxi letztlich mit einer Fristenregelung konfrontiert, die aus genannten Gründen das Grundgesetz in Artikel 2 Abs. 2 Satz 1 aufhebt, auch wenn, wie in fast allen Gesetzesvorlagen, auf die Ausformung der Beratung mit klarer Zielvorgabe besonderes Gewicht gelegt wird. Dies gilt auch für den Gruppenantrag von Abgeordneten der drei Fraktionen CDU, SPD und FDP. Nach

meinem Verständnis erfolgt in diesem Antrag ein weiterer „Etikettenschwindel". Es handelt sich um eine Legalisierung der bisherigen Abtreibungspraxis: Die Notlagenindikationsregelung (90 Prozent der Abbrüche!) in der Bundesrepublik war in praxi eine illegale Fristenlösung und soll es in Zukunft de jure sein.

Beratung und Konflikt

Nicht nur für die betroffene Frau, sondern auch für den Arzt, der sich des tötenden Eingriffs bewußt ist, entsteht ein unausweichbarer und ebenfalls unzumutbarer Konflikt. Dieser wird immer wieder – unsinnigerweise – definiert mit der Formel: Selbstbestimmung der Frau versus Recht auf Leben des Ungeborenen. Die Selbstbestimmung des Menschen findet jedoch ihre Grenze an der Existenz eines anderen Menschen (Spaemann, 1988) – und wird in der Regel erst nach dessen Existenz reklamiert. In der Wahrnehmung des Selbstbestimmungsrechts durch die Frau erfolgt stets eine Fremdbestimmung in mehrfacher Weise: Mit Hinweis auf die „Indikation" oder sogar eine gewährte Frist gerät die Frau nicht selten unter den Druck und die Abhängigkeit des Kindsvaters. Das ungeborene Kind ist vollkommen der Selbstbestimmung der Mutter ausgeliefert und somit fremdbestimmt. Der Arzt ist als Dritter und Täter direkt oder indirekt (je nach Gesetzesregelung) in den Konflikt eingebunden, ohne die Notlage mitverursacht zu haben. Die Frau, zur Zeit noch angewiesen auf die operative Kunst des Arztes, fühlt sich ausgeliefert und auch noch körperlich fremdbestimmt.

Nach § 218 b, Abs. 1, Nr. 1 StGB kann ein Schwangerschaftsabbruch nur straffrei durchgeführt werden, wenn die Schwangere „sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff wegen der Frage des Abbruchs der Schwangerschaft an einen Berater (Abs. 2) gewandt hat und dort über die zur Verfügung stehenden öffentlichen und privaten Hilfen für Schwangere, Mütter und Kinder beraten worden ist, insbesondere über solche Hilfen, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern". Diese Beratungspflicht galt bisher für alle Indikationen, außer der strengen, medizinischen Indikation.

Ziel der Beratung ist nach bisher geltendem Recht eindeutig der Schutz des ungeborenen Lebens. Es soll durch die Bewältigung der für die Mutter bestehenden Not- und Konfliktlage eine verantwortliche Entscheidung unter voller Achtung des Lebensrechts des Kindes ermöglicht werden. Unabhängig von der derzeitigen politischen Diskussion über die „Beratung" müssen wir konstatieren, daß in diesem Bereich die Reform nicht wirksam gegriffen hat. Die Institution der Beratungsstelle ist vielerorts zu einem Feigenblatt einer versteckten Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs degradiert.

Sinnvolle Beratung kann immer nur Entscheidungshilfe sein. Ziel muß bleiben, durch eine den Konflikt aufdeckende Gesprächsführung der Patientin zu ihrer

eigenen Konfliktlösung zu verhelfen. Die von der Patientin gestellte und von der Beratungsstelle quittierte („Keine Sorge, Sie kriegen das Scheinchen schon") Indikation zu einem Tötungseingriff ist, wie oben schon ausgeführt, nicht hinzunehmen. Sie würde niemals einen Konflikt lösen, den Arzt jedoch zum Erfüllungsgehilfen degradieren.

Es geht in jedem Einzelfall neben dem Angebot der sozialen Hilfen vor allem um die individuell aufzubauende Vertrauensbasis zwischen dem Berater und der Ratsuchenden, um die vielschichtigen sozialen und seelischen Motivationen zum Schwangerschaftsabbruch als Konflikt zu erhellen und dadurch evtl. für die Patientin eine affektfreie Entscheidungshilfe zu ermöglichen. Dies kann und darf unter keinen Umständen unter Zeitdruck wegen vorgegebener Fristen erfolgen.

Wir stellen fest, daß die Position des Arztes in der Beratung vor dem Schwangerschaftsabbruch heute sehr kontrovers diskutiert wird. Die bisherige Beratungspraxis hat – wie schon gesagt – nur wenig dazu beigetragen, das Ziel der Reform, dem Schutz des Lebens zu dienen, zu realisieren. Es darf bei der Neuregelung des § 218 StGB nicht darum gehen, die Beratungspflicht nur aufrechtzuerhalten, sondern das „Wie" muß in das Zentrum der Diskussion rücken. Hier sind alle politischen Initiativen zur inhaltlichen Intensivierung der Beratung bei Aufrechterhaltung der Beratungspflicht nachhaltig zu unterstützen.

Dem Beschluß des 94. Ärztetags in Hamburg, der einen Auszug der Ärzteschaft aus der Beratung befürwortete, da der Arzt in der Feststellung einer Notlage überfordert sei, kann ich nicht zustimmen. Ich plädiere dafür, daß die psychosoziale Indikation in ärztlicher Verantwortung bleibt. Der Arzt ist aufgerufen zu prüfen, ob die vorliegenden Umstände im umfassenden Sinn die akute Gefahr einer unabwendbaren psychosozialen Notlage in sich bergen, die so schwer wiegt, „daß von der Schwangeren die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann" und diese „nicht auf eine andere, für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden kann". In eine fachkompetente Beratung ist immer auch einzubringen, daß der Abbruch selbst zu einer langjährigen oder auch erst Jahre später aufbrechenden schweren psychischen Belastung für die Frau werden kann.

Auch bin ich der Meinung, daß wir Frauenärzte uns mit Verantwortungsbewußtsein und vor allem fachlicher Kompetenz dieser Aufgabe stellen müssen, was immer nur im Rahmen einer individuellen Beratung und Einzelfallanalyse erfolgen kann. Wenn wir argumentieren, daß die Beratung im Bereich der psychosozialen Indikation nicht auf die berufliche Zuständigkeit des Arztes gegründet werden könne, da Ärzte für das Todesurteil über gesundes Leben nicht zuständig seien (Hege 1991), dann ist dieser Argumentation nur zu folgen, wenn wir uns konsequenterweise auch als indirekte Täter verweigern. Ziel der Beratung darf und soll ja nicht sein, ein Todesurteil zu schreiben, was in der Tat nicht ärztliche Aufgabe und Auftrag ist, sondern die Entscheidung für die Annahme

des Kindes zu fördern und damit dem Schutz des Lebens zu dienen. Es gilt, die mißbräuchliche Handhabung dieses so wichtigen Bereichs zu verhindern, daß nämlich *vor* der Beratung eine Indikation zum Abbruch durch den Arzt gestellt wird und die Frau sich mit einer verbrieften Indikation in die Beratung begibt – nur um dem Gesetz zu genügen.

Zukunft – RU 486

RU 486 der Firma Roussel-Uclaf ist als Mifepristone oder Mifegyne in klinischer Erprobung. Es handelt sich um ein 19-Norsteroid mit antiprogesteron- und antiglukocorticoider Wirkung. Im Zentrum der Wirkung steht die Blockade der Progesteronrezeptoren und der Schleimhaut des Uterus. Dies führt zur Lösung des Trophoblasten und über eine Freisetzung von Prostaglandin zur Kontraktion der Gebärmuttermuskulatur mit Eröffnung des Muttermunds und Ausstoßung des eingenisteten frühen Embryos. Innerhalb 14 Tagen nach Ausbleiben der Regelblutung – bis spätestens 49. Tag post menstruationem eingenommen (3 Tabletten à 200 mg) – kommt es in 80 Prozent der Fälle zum vollkommenen Abbruch mit Abbruchblutung. In Kombination mit einem Prostaglandin-E2-Derivat, z. B. Sulproston (Fa. Schering) 0,5 mg i. m. oder als Vaginalsuppositorium angewandt, kommt es in 98,7 Prozent zum kompletten Abort (Silvestre 1990).

Die bisherige Handhabung in den klinischen Studien in Frankreich und England gestaltete sich folgendermaßen: Nach Diagnostik und Beratung über mögliche Abbruchmethoden und soziale Hilfen schloß sich eine 8tägige Bedenkzeit an. Bei Entschluß zur medikamentösen Abruptio erhielt die Patientin das Präparat. Die Einnahme erfolgte unter ärztlicher Kontrolle. Innerhalb von 36 bis 48 Stunden kommt es wie erwähnt in einer Vielzahl der Fälle zur Abruptio. Nach zwei Tagen erfolgt der dritte Arztbesuch und hierbei die Injektion von Prostaglandin (Sulproston i. m.) oder die Applikation eines intravaginalen Suppositoriums oder Tablette. Bei diesem Arztbesuch verbleibt die Patientin vier Stunden zur Beobachtung. Acht bis zwölf Tage nach dem Abbruch erfolgt beim vierten Arztbesuch die Nachuntersuchung klinisch und mittels Ultraschall.

Die Methode birgt wie jede medizinische Technik Vor- und Nachteile. Als Vorteile sind zu nennen: kein stationärer Aufenthalt, Verwirklichung der Selbstbestimmung und Selbst-„Therapie", Arztpraxis/private Atmosphäre, Schließung von Abtreibungskliniken (Einschränkung des kommerziellen Abbruchs), Arzt „nur" noch indirekter Täter (Schreibtisch), ästhetisch höhere Akzeptanz. Nachteilig ist: Übelkeit, Erbrechen, Diarrhoe und Schmerzen als Folgen der Prostaglandinmedikation, längere Nachblutung, inkompletter Abort mit notwendiger Nachkürettage (~2 Prozent), Fortbestehen der Gravidität (~1 Prozent) mit operativinstrumentaler Abruptio.

Beim Abwägen der Vor- und Nachteile einer medikamentösen und in letzter Verantwortung inklusive Durchführung vollzogenen Abbruchs-Selbstbestimmung und Selbsttherapie ist bisher unbeantwortet, ob diese Methode in ihrer psychischen Akzeptanz von den betroffenen Frauen wirklich als Vorteil wahrgenommen wird. Es gibt bis heute keine systematischen Studien zu diesem so wichtigen Kurz- und Langzeitproblem. Beim operativen Abbruch war und ist stets der Arzt der Täter. Die Gesellschaft hat ihm die Rolle „seiner Berufung gemäß" wie selbstverständlich zugeordnet. Hierbei fand und findet eine Übertragung statt, die wir immer auch von seiten der Frauen in der Interaktion Arzt-Patient erleben. Bei Bejahung der Indikation zum Töten und der Durchführung durch den Arzt wird sehr oft die Konfliktlösung und die Schulderfahrung auf den Täter übertragen. Mit der Möglichkeit des medikamentösen Tötens wird aus dem instrumentell aktiven ein indirekter Täter (Schreibtisch) durch Rezeptieren oder Aushändigen des Präparats. Die Frau wird zur Lösung des ihr unlösbar erscheinenden Konflikts zur direkten Täterin – der Arzt leistet Hilfe.

War bislang zur Realisierung des Selbstbestimmungsrechts der Frau ein Arzt als Dritter nötig, wobei sich die Frau auch hierbei oft (nicht nur von seiten des Mannes) fremdbestimmt fühlte, ist beim medikamentösen Abbruch eine Übertragung auf den Arzt nur noch bedingt möglich. Das Selbstbestimmungsrecht fordert konsequent Selbsttherapie. Hiermit wird der Frau unmittelbarer als bei einem durch den Arzt durchgeführten Eingriff bewußt, daß sie auch für die Tat Verantwortung trägt. Es ist denkbar – und dies bedarf sorgfältiger katamnetischer psychosomatischer Untersuchungen –, daß hieraus schwere psychische Langzeitfolgen resultieren. Hinzu kommt, daß das Abbruchverfahren sich nicht in einem einzigen operativen Akt in Narkose, sondern daß, wie dargestellt, der klinische Ablauf der Tat sich über zwei Wochen mit insgesamt vier Arztbesuchen erstreckt. In jedem Akt der Handlung ist die Entscheidung, einmal in Gang gesetzt, nicht mehr aufhaltbar und die Verantwortlichkeit stets neu bewußt.

In der öffentlichen Diskussion werden gegen die Zulassung von RU 486 zwei Argumente angeführt: 1. Die Hemmschwelle der Entscheidung für einen Abbruch wird gesenkt und damit der Lebensschutz des Ungeborenen noch mehr bedroht. 2. Der Mißbrauch ist nicht abzuwenden, da die Kontrolle des Zugangs zum Präparat nicht möglich sei. Es folgt letztlich eine Privatisierung des Schwangerschaftsabbruchs, und jede strafrechtliche Regelung des Abbruchs durch den Staat wird unterlaufen.

Das erste Argument basiert auf Spekulation. Meine psychosomatischen Hinweise können ebenso das Gegenteil erwarten lassen. Wir wissen es bislang nicht. Ganz unabhängig davon wissen wir, daß Hemmschwellen, strafrechtlicher oder gesellschaftlicher Art, in der Vergangenheit die Zahl der Abbrüche nicht vermindert haben. Sie haben höchstens die Bedrohung der Frau durch den medizinischen Eingriff erhöht. Dennoch bin ich, wie oben ausgeführt, aus grundsätzli-

chen Überlegungen und hierbei im Hinblick auf das Rechtsbewußtsein gegen jede befristete strafrechtliche Freigabe des Lebens und für eine strenge Indikationsregelung. Eine niedrigere Schwelle ist jedoch nicht gleich eine leichtere Entscheidung.

Andererseits ist es jedoch blauäugig, immer wieder zu behaupten, eine einfach zu handhabende Methode des Abbruchs in der Hand der Frau mit der erstmaligen Möglichkeit, das Selbstbestimmungsrecht unter Einschluß der Fremdbestimmung auf das zu tötende Kind hin zu realisieren, sei ohne Einfluß auf die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs – insbesondere in der Diskussion für eine Fristenregelung. Sollte der Staat für eine befristete Zeit – etwa 12 Wochen – unter Aufhebung des Urteils des Bundesverfassungsgerichts den Rechtsschutz für das ungeborene Leben aufheben und damit dem subjektiven Selbstbestimmungsrecht der Frau gegenüber dem Recht auf Leben des Kindes für eine festgelegte Frist Priorität einräumen, wird auch die Akzeptanz des neuen Mittels zur Realisierung dieses Ziels zunehmen. Oder umgekehrt: Mit einem Medikament, das leichter verfügbar und anwendbar ist – dazu muß es keinen schwarzen Markt geben –, bekommt die Forderung nach Straflosigkeit, nach der eigenen Entscheidung der Frau ein neues und anderes Gewicht (Graupner 1991). Noch sprechen wir bzw. Politiker und gesellschaftliche Gruppierungen von der Anwendung dieser neuen Methode beim indizierten Abort, gleichsam in Anerkennung der Indikationsregelung mit Beratung. Die Gefahr ist jedoch nicht abwegig, daß über das neue „Wie" die Frage nach dem „Ob überhaupt" und dem „Warum" der Tötung (Indikation) im Bewußtsein noch mehr zurückgedrängt wird. Dies würde tatsächlich langfristig jede strafrechtliche Regelung in einer festzulegenden Frist des Abbruchs unterlaufen, zu einer Privatisierung des Abbruchs führen und auch jede Debatte über dieses so ernste Problem aus der Gesellschaft verbannen oder verdrängen.

So sehe ich neben den nachgewiesenen medizinischen Vorteilen das eigentlich Gefährliche und Verfängliche dieser neuen Abtreibungsmethode, daß, sollte die gegenteilige Hypothese (s. o.) nicht greifen, das Bewußtsein für den Schutz des ungeborenen Lebens noch mehr in unserer Gesellschaft schwindet, und so dieses neue Machbare zu einer noch tieferen Erosion der Ehrfurcht dem Leben gegenüber führt, das heißt, die Akzeptanz der Abtreibung zunimmt und die Gesellschaft noch mehr als bisher ein Recht auf Abtreibung einfordern wird.

Eine neue Methode darf also unter keinen Umständen direkt oder indirekt bewirken, daß der Staat sich aus seiner Schutzpflicht für das Ungeborene zurückzieht. In seiner Entscheidung zum Abbruch hat das Bundesverfassungsgericht gefordert: „... den mütterlichen Schutzwillen dort, wo er verlorengegangen ist, wiederzuerwecken und erforderlichenfalls zu stärken sollte das vornehmste Ziel der staatlichen Bemühungen im Lebensschutz sein".

Schlußbemerkung

Auch wenn dies weltfemd klingt: Eine humane Gesellschaft kann das millionenfache Töten nicht akzeptieren und vor dem Hintergrund dieser Akzeptanz nur noch über das „Wie" diskutieren. Wir setzen immer schärfere Schutzvorschriften in der Ökologie (Tier- und Pflanzenschutz etc.), was volle Unterstützung verdient, und propagieren indirekt die Vernichtung menschlichen ungeborenen Lebens, indem wir uns mit der Zauberformel „Hilfe statt Strafe" letztlich doch aus der Verantwortung schleichen. Diese Perversion des Denkens ist nicht zu akzeptieren. Wir geben uns als humane Gesellschaft auf.

Wir dürfen uns nicht daran gewöhnen, daß durch ideologisch motivierte Aktionen nur der Liberalisierung der Abtreibung als Reform des § 218 das Wort geredet wird. Kern des Problems ist, wie bei Anerkennung der Schutzwürdigkeit menschlichens Lebens dessen Schutz effektiv erreicht werden kann. Bevor ein Staat aus vorwiegend kriminalpolitischer Überlegung in Kapitulation vor dem Problem der Schutzfähigkeit die Tötung der ungewünschten Kinder freigibt, muß er bei Aufrechterhaltung des Strafrechtsschutzes für die Verhütung der Abtreibung alle erdenklichen Anstrengungen unternehmen. Es ist die zentrale Aufgabe des Staates und der Gesellschaft, in allen Lebensbereichen auf die Beseitigung möglicher auswegloser Konfliktsituationen, die zum Schwangerschaftsabbruch drängen, hinzuwirken:

1. Förderung und Intensivierung aller Maßnahmen, die eine Änderung der öffentlichen Einstellung zum Kind im Sinn größerer Zuwendung bewirken. Eine kinderfeindliche Gesellschaft wird stets an der Existenz der Kinder vorbeiplanen und somit die Mutter in zunehmende Isolierung und unerträgliche Verlassenheit führen. Die Angst, durch die Geburt eines Kindes physisch und psychisch überfordert, gesellschaftlich isoliert und diskriminiert zu werden, ist heute wohl der häufigste Grund eines Schwangerschaftsabbruches aus „unabwendbarer psychosozialer Notlage".

2. Errichtung sozialmedizinischer Institute mit entsprechend hochqualifiziertem Beratungsangebot (s. o.) mit Anbindung an eine Sozialhilfestelle.

3. Wirksame Hilfe muß auch erfolgen durch Schaffung einer ausreichenden Zahl von Kindergärten, Tagesstätten, Müttererholungsheimen. Ferner ist eine sachgerechte Mütterberatung, die Gleichstellung des außerehelichen Kindes und eine Reform des Adoptivrechts zu sichern.

4. Vor allem ist das Beratungskonzept zur Prävention des Abbruchs hochqualitativ auszugestalten und hierbei intensive Aufklärungsarbeit über das ungeborene Leben und das, was bei einem Abbruch tatsächlich geschieht mit allen möglichen physischen *und* psychischen Folgen, für die Schwangere aufzuarbeiten. Das heißt auch, die ethische Entscheidungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu stärken. Diese Forderung darf nicht nur für die Frau gültig sein, sondern ist als drin-

gender Appell an die Verantwortlichkeit des Mannes bzw. des Vaters zu verstehen, sich zu seiner Mitverantwortung zu bekennen. Dies muß fundamentaler Inhalt einer Beratung unter Einschluß der Information über zuverlässige Methoden der Antikonzeption sein.

5. Die Möglichkeiten medizinischer Präventivmaßnahmen gegen Mißbildungen (Rötelnimpfung, genetische Beratung) sind mehr als bisher in die Aufklärungsarbeit aufzunehmen und umzusetzen.

6. Das Ziel des Beratungsverfahrens gemäß § 218 StGB war und sollte bleiben der Schutz und der Erhalt des Lebens und die Bewältigung von Not- und Konfliktlagen. Hierbei muß jeder einzelne, auch der beratende Arzt, Mitverantwortung übernehmen. Diese Verantwortung muß sich im Dienst und Beistand äußern.

Eine so tief in das Verständnis von Leben eingreifende Gesetzgebung ist also einerseits Ergebnis veränderter Wertvorstellungen und wirkt gleichzeitig bewußtseinsprägend und -verändernd auf die Gesellschaft und das Berufsbild der Ärzte. Es geht um die Bewußtheit von Leben und das Konzept vom Menschen. Ich weiß um die letzte Verantwortlichkeit, die den handelnden Arzt in ausweglos er Situation niemals frei von objektiver Schuld läßt. Nach meinem Berufsverständnis ist entscheidend, daß der Arzt in seinem Auftrag und Tun die Empfindsamkeit für diese Mitschuld im Mitleiden bewahrt.

ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag wurde verfaßt, bevor der Deutsche Bundestag am 26. Juni 1992 eine Fristenregelung mit Beratungspflicht beschloß. Die Argumentation gilt aber nach wie vor, nicht zuletzt im Blick auf die Beratung und Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts.

Literatur: H. Graupner, Noch mehr Verantwortung der Frau, in: SZ Nr. 258 (1991); *H. Hege,* Kollektivistische Reglementierung – eine latente Gefahr auch in unserer Gesellschaft?, in: Bayer. Ärztebl. Nr. 11 (1991); *H. Hepp,* Ärztliche Überlegungen zur Reform des § 218, in dieser Zschr. 189 (1972) 375–392; *L. Silvestre, C. Dubois, N. Renault, Y. Rezvani, E.-E. Baulieu, A. Ulmann,* Volontary interruption of pregnancy with Mifepristone (RU 486) and a prostaglandin analogue, in: N. Engl. J. Med. 322, 10 (1990); *R. Spaemann,* Verantwortung für die Ungeborenen. Schriftenreihe der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V., Nr. 5 (1988) 13; *H. Tröndle,* Soziale Indikation – Rechtfertigungsgrund?, ebd. Nr. 1 (1985) 45.

Peter Knauer SJ

Neufassung des § 218 StGB

Zur ethischen Beurteilung

In den frühen Morgenstunden des 26. Juni 1992 hat der Bundestag nach vierzehnstündiger Debatte in zweiter und dritter Lesung als Neufassung von §§ 218–219 StGB den von Inge Wettig-Danielmeier u. a. initiierten sogenannten „Gruppenantrag" angenommen. Am 10. Juli wurde ihm auch vom Bundesrat zugestimmt. Es handelt sich um eine *Fristenregelung mit Beratungspflicht.*

Im einzelnen sieht das neue Gesetz nach der grundsätzlichen Feststellung der Strafbarkeit von Schwangerschaftsabbruch im wesentlichen drei Situationen vor:

1. Innerhalb einer Frist von zwölf Wochen soll ein von der Schwangeren verlangter und von einem Arzt vorgenommener Schwangerschaftsabbruch dann „nicht rechtswidrig" sein, wenn die Schwangere sich mindestens drei Tage vor dem Abbruch in ihrer Not- und Konfliktlage hat beraten lassen. Die Frau selbst wird unter den genannten Bedingungen bis zu einer Frist von zweiundzwanzig Wochen nicht bestraft; auch sonst kann das Gericht von einer Strafe für die Schwangere absehen, wenn sie sich zur Zeit des Eingriffs in besonderer Bedrängnis befunden hat.

2. Ohne jede Frist soll ein Schwangerschaftsabbruch „nicht rechtswidrig" sein, wenn anderenfalls nach ärztlichem Urteil eine Gefahr für das Leben der Schwangeren oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres körperlichen oder seelischen Gesundheitszustands besteht, die nicht auf andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann. Das Vorliegen dieses Sachverhalts muß von einem Arzt schriftlich bescheinigt werden, der von demjenigen Arzt verschieden ist, der den Schwangerschaftsabbruch vornimmt.

3. Innerhalb einer Frist von zweiundzwanzig Wochen soll ein Schwangerschaftsabbruch „nicht rechtswidrig" sein im Fall einer nicht behebbaren gesundheitlichen Schädigung des Kindes, die so schwer ist, daß die Fortsetzung der Schwangerschaft nicht verlangt werden kann; in diesem Fall muß wie bei 1. nachgewiesen werden, daß die Schwangere sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff hat beraten lassen.

Handlungen, deren Wirkung vor der Einnistung des befruchteten Eis in die Gebärmutter eintritt, werden nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinn dieses Gesetzes betrachtet.

Die verpflichtende Beratung in Fall 1. und 3. „dient dem Lebensschutz durch

Rat und Hilfe für die Schwangere unter Anerkennung des hohen Wertes des vorgeburtlichen Lebens und der Eigenverantwortung der Frau. Die Beratung soll dazu beitragen, die im Zusammenhang mit der Schwangerschaft bestehende Not- und Konfliktlage zu bewältigen... Die Beratung umfaßt die Darlegung der Rechtsansprüche von Mutter und Kind und der möglichen praktischen Hilfen, insbesondere solcher, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern" [§ 219 (1)]. Der Inhalt der Beratung ist nicht dokumentationspflichtig. Die Beratung darf nicht durch denjenigen Arzt erfolgt sein, der den Schwangerschaftsabbruch vornimmt.

Die *ethische* und auch die *verfassungsrechtliche* Beurteilung dieser Regelung ist noch immer umstritten. Deshalb sollen im folgenden einige wichtige Gesichtspunkte für eine Beurteilung erläutert werden.

Zur Begründung des neuen Gesetzes

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß zwar jede Abtreibung ein Schwangerschaftsabbruch ist, aber daß nicht umgekehrt jeder Schwangerschaftsabbruch dasselbe wie eine Abtreibung ist. Wenn nämlich anderenfalls das Leben von Mutter und Kind zugleich gefährdet ist, ist ein Schwangerschaftsabbruch keine Abtreibung, sondern die Rettung wenigstens eines der beiden Leben. Erst „Abtreibung" ist das Wort für eine in jedem Fall moralisch verwerfliche Handlung. Auf diesen Unterschied kommen wir abschließend zurück.

Das Verfassungsgebot lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" [Grundgesetz Art. 1 (1)]. „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit." [GG Art. 2 (2)]. Daß auch das Lebensrecht Ungeborener zu schützen ist, ist in der Würde der menschlichen Person begründet, die ein aller Rechtsetzung bereits vorgegebenes Gut ist[1]. Das Lebensrecht ist die Voraussetzung aller anderen Rechte und hat deshalb vor allen anderen Rechten Vorrang. Das Lebensrecht Ungeborener hat an sich Vorrang auch vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren.

In der Sicht der Verfassung muß deshalb gelten: Der Staat darf nicht darauf verzichten, das Leben auch der Ungeborenen zu schützen, wenn es bedroht ist. Ja, er ist wegen ihrer Wehrlosigkeit noch mehr als sonst dazu aufgerufen, zum Schutz ihres Lebens tätig zu werden.

Die Frage ist jedoch, mit welchen Mitteln der Staat das Leben Ungeborener schützen soll. Man könnte geneigt sein zu antworten: Mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Als ein solches mögliches Mittel erscheint auch das Strafrecht. Dies betonen viele, denen der Schutz des Lebens Ungeborener in besonderer Weise Gewissenssache ist. Sie meinen, das Leben Ungeborener werde für vo-

gelfrei erklärt, wenn es nicht auch mit den Mitteln des Strafrechts geschützt wird. Sie fordern deshalb die grundsätzliche Bestrafung von Abtreibung. Nur im Fall möglichst eng begrenzter „Indikationen" soll von einer Strafverfolgung abgesehen werden.

Der gleiche Grund, daß einem der Schutz des Lebens Ungeborener in besonderer Weise *Gewissenssache* ist, könnte jedoch auch zu einer ganz anderen Beurteilung führen. Es steht fest, daß eine kompetente Beratung in vielen Fällen zur Verhinderung von Abtreibungen beigetragen hat. Die deutschen Bischöfe schrieben bereits am 27. August 1979 in ihrem Text „Dem Leben dienen" zur Situation nach der Änderung des § 218, daß die Bemühung der Beratungsstellen um so wichtiger sei, „als in den Konfliktsituationen und Beratungsgesprächen oft sehr praktische Fragen eine Rolle spielen. *Die Hilfen eröffnen häufig erst Alternativen, die auch verwirklicht werden können* (Hervorhebung vom Verf.), und damit echte Lebenschancen für Mutter und Kind."

Eine Beratung, die das Ziel hat, in Konfliktsituationen Lösungen und Hilfen anzubieten, ist das geeignetste Mittel, um Abtreibungen zu verhindern. Sie kann vor allem dazu beitragen, daß man das Leben des noch nicht geborenen Kindes nicht nur zuläßt, sondern positiv bejaht.

Der jetzt zum Gesetz gewordene Gruppenantrag ging von vornherein vom Selbstbestimmungsrecht der Frau aus. Dadurch konnte der Eindruck entstehen, das Selbstbestimmungsrecht der Frau werde *über* das Lebensrecht des Ungeborenen gestellt. Dagegen steht jedoch das Argument, daß auch das Lebensrecht des Ungeborenen letztlich wirksam nur *mit* der Schwangeren und nicht *gegen* sie geschützt werden kann. Sosehr das Lebensrecht des ungeborenen Kindes über dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren steht, läßt es sich doch *nur durch dessen Vermittlung* wirklich schützen. Es ist von höchster Wichtigkeit, die Mutter selber dafür zu gewinnen, ihr Kind zu bejahen. Die Anerkennung dieses Sachverhalts bedeutet entgegen dem Anschein gerade nicht, daß das Selbstbestimmungsrecht der Frau über das Lebensrecht des ungeborenen Kindes gestellt wird.

Ein entscheidender Aspekt des neuen Gesetzes besteht darin, daß Beratung *verpflichtend* sein soll: Ein Schwangerschaftsabbruch soll nur dann straffrei bleiben, wenn man sich zuvor einer Beratung gestellt hat. Die Beratung wird nicht protokolliert und ist sogar auf Wunsch der Schwangeren anonym durchzuführen. Die Schwangere wird nicht einmal zu einer detaillierten Darlegung ihrer Not- und Konfliktsituation verpflichtet. Der Sinn dieser Präzisierungen ist, auf keinen Fall von der Beratung selber abzuschrecken. Es soll unbedingt erreicht werden, daß man sich wenigstens überhaupt beraten läßt. Denn das der Beratung vom Gesetzgeber vorgegebene Ziel ist, Auswege und Hilfen anzubieten, die es ermöglichen, das ungeborene Leben zu erhalten.

Man hat gegen das zugrundeliegende Verständnis von Beratung zwei entge-

gengesetzte Einwände vorgebracht. Vertrauensvolle Beratung setze in der Regel die *Freiwilligkeit* ihrer Inanspruchnahme voraus; zumindest bei einer Fristenregelung werde eine nichtfreiwillige Beratung zur Farce, und die Beratungsstellen würden korrumpiert. Andererseits wird jedoch zugegeben, daß auch nach den Erfahrungen katholischer Beratungsstellen die fehlende Freiwilligkeit bei der bisherigen Indikationsregelung kein unüberwindbares Hindernis für eine vertrauensvolle Beratung gewesen sei[2].

In entgegengesetzte Richtung geht der Vorwurf, die Beratung bleibe kraft Gesetzes auf Information und Darlegung von Rechtsansprüchen beschränkt. Durch den ausdrücklichen *Ausschluß der Darlegungspflicht* werde verhindert, daß die wesentlichen und ursächlichen Probleme, Nöte und Konflikte überhaupt zur Sprache kämen. Es werde also überhaupt kein eigentliches Beratungsgespräch zustande kommen[3]. Aber dieser Einwand verwechselt den Ausschluß einer Darlegungspflicht mit dem Verbot einer Darlegung.

Der Gesetzesentwurf geht davon aus, daß die bisherigen Regelungen keinen effektiven Schutz vorgeburtlichen Lebens zu bewirken vermocht haben. Bezogen auf Bevölkerungs- und Geburtenzahl war die Zahl der Abtreibungen in den alten Bundesländern ungefähr gleich hoch wie in der ehemaligen DDR und lag deutlich höher als in vergleichbaren anderen europäischen Ländern wie den Niederlanden. Die Fristenregelung der ehemaligen DDR war schon deshalb nicht übernehmbar, weil sie den Schwangerschaftsbbruch auch als Instrument der Familienplanung vorsah.

Den Schwerpunkt des neuen Gesetzes bilden begleitende Maßnahmen, die unter Zugrundelegung des Prinzips Hilfe statt Strafe einen besseren Schutz vorgeburtlichen Lebens gewährleisten sollen. Zum Gesamtgesetz gehören u. a. die öffentliche Förderung der Beratungsstellen, Änderungen der Versicherungsordnung, des Kinder- und Jugendhilfegesetzes, des Arbeitsförderungsgesetzes, des Berufsbildungsgesetzes, des Bundessozialhilfegesetzes, des Wohnungsbaugesetzes und des Wohnungsbindungsgesetzes.

Die Begründung des neuen Gesetzes liegt darin, daß erwiesen ist, daß Abtreibungswillige in einer großen Zahl von Fällen durch eine kompetente Beratung, die auch Hilfen anbieten kann, dazu gebracht worden sind, ein Kind auszutragen und positiv anzunehmen[4]. Demgegenüber brächte eine allgemeine Strafandrohung für Abtreibung die Gefahr mit sich, daß Abtreibungswillige dann von vornherein in der *Heimlichkeit* verbleiben und *sich nicht einmal einer Beratung stellen.* Eine Beratung ist aber vielleicht die letzte Chance, sie von ihrem fragwürdigen Entschluß abzubringen.

Gegen dieses Argument trifft der Einwand nicht zu, daß bereits bei der bisherigen Reglung in § 218b (1) die Schwangere straffrei blieb, selbst wenn der Schwangerschaftsabbruch ohne eine vorausgehende Beratung erfolgte. Denn der alte § 218b bezog sich nur auf diejenigen Fälle, die nicht bereits aufgrund von

§ 218 strafbar waren, also auf die Indikationen. Im übrigen enthält auch das neue Gesetz die gleiche Regelung.

Bei allgemeiner Strafandrohung, außer bei bestimmten Indikationen, gehen viele von vornherein in die Klandestinität, um für den Fall, daß ihre Indikation nicht anerkannt wird und sie trotzdem abtreiben wollen, einer eventuellen Strafe für sich oder andere Beteiligte zu entgehen. Je leichter es im übrigen ist, eine Abtreibung heimlich durchzuführen, um so eher wird eine Strafandrohung, anstatt die Abtreibung selbst zu verhindern, nur den Rückzug in die Heimlichkeit bewirken. Aber selbst wenn eine Strafandrohung in einigen Fällen Abtreibungen verhindert, wird sie oft eine positive liebevolle Annahme des Kindes zunächst eher erschweren.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß es bei der bisherigen Regelung faktisch nur zu äußerst seltenen, mehr oder minder zufälligen Bestrafungen kam, meist nur entweder im Zusammenhang mit anderen Straftaten wie Steuerhinterziehung oder aufgrund von Anzeigen bei ehelichen Zerwürfnissen[5].

Die entscheidende Fragestellung und Antwort auf Einwände

Die eigentliche Frage ist unseres Erachtens, auf welche Weise der Staat konkret und tatsächlich mehr Abtreibungen verhindern kann: durch die Androhung von Strafe bei nicht vorliegender Indikation oder wenn er Hilfen anbietet und nur dann eine Strafe androht, wenn man sich nicht einer Beratung gestellt hat[6].

Man könnte dagegen einwenden, daß es aber doch „um das Prinzip" gehe: Wäre es nicht eine Art Opportunismus, um der geringstmöglichen Zahl von Abtreibungen willen auf die rechtliche Mißbilligung der Abtreibung durch Androhung von Strafe zu verzichten?

Aber dieser Einwand ist aus zwei Gründen nicht überzeugend. Erstens wird der Sachverhalt Abtreibung durchaus weiterhin im *Strafgesetzbuch* behandelt. Für eine Abtreibung ohne Beratung wird eine nicht unerhebliche Strafe angedroht. Dadurch wird bereits deutlich, daß Abtreibungen keineswegs als etwas anzusehen sind, was dem Belieben anheimgestellt werden kann.

Zweitens könnte man sich wohl eher den Vorwurf des Zynismus einhandeln, wollte man wirklich das Prinzip „Leben schützen" über die einzelnen zu schützenden Leben selbst stellen. Denn genau dadurch würde man auch das Prinzip hintertreiben. Der ganze Sinn des Prinzips ist doch, tatsächlich möglichst viele einzelne Leben zu schützen. Das Handeln des Staates muß zum Ziel haben, daß in der Wirklichkeit möglichst wenig Abtreibungen geschehen. Aber gerade dieses Ziel scheint durch die grundsätzliche Strafandrohung für jede Abtreibung außerhalb bestimmter Indikationen *nicht* erreicht zu werden. Denn man bewirkt faktisch, daß viele Abtreibungswillige auch eine Beratung umgehen werden.

Ein anderer Einwand gegen das neue Gesetz könnte lauten: Nur durch eine Strafandrohung bleibt in der Bevölkerung ein Unrechtsbewußtsein bei einer Abtreibung erhalten. In Wirklichkeit ist die Situation weitgehend die, daß bereits trotz einer Strafandrohung kein Unrechtsbewußtsein mehr besteht. Dem Einwand scheint aber die Tatsache recht zu geben, daß häufig auch sehr ungenau formuliert wird. Man sagt, nach erfolgter Beratung sei eine Abtreibung „zulässig" oder gar „rechtmäßig". Sogar in dem neuen Gesetz selbst steht, ein Schwangerschaftsabbruch sei unter den angegebenen Bedingungen „nicht rechtswidrig". Diese Formulierung am Beginn von § 218 a ist erst bei einer allerletzten Redaktion eingeführt worden. Sie wird vielleicht für die unter 1. und 3. genannten Situationen noch das Verfassungsgericht beschäftigen. Richtiger wäre für diejenigen Fälle, bei denen es sich um eine eigentliche Abtreibung handelt, die Formulierung von § 218 a (4), sie sei dann „nicht strafbar".

Es ist eine bleibende Aufgabe, immer wieder ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß *Straffreiheit* keineswegs dasselbe ist wie *sittliche* oder auch nur *rechtliche Unbedenklichkeit*[7]. Gerade diese Einsicht ist für eine wirkliche Gewissensbildung grundlegend. Zum Beispiel werden trotz ihrer schrecklichen Folgen Gedanken des Hasses nicht staatlich bestraft; aber niemand wird sie deshalb als „rechtmäßig" ansehen dürfen.

Falsch ist die Voraussetzung, daß *alle* unerlaubten Handlungen auch mit *Strafe* bedroht werden müßten. Vielmehr ist um der Gewissensbildung willen nachdrücklich davor zu warnen, alle Handlungen, die nicht mit Strafe bedroht werden, automatisch bereits für sittlich zulässig anzusehen.

Im übrigen darf auch der Staat Unrecht nicht um *jeden* Preis verfolgen, will er nicht genau dadurch seinerseits noch größeres Unrecht bewirken. Man darf nicht, um auf alle Fälle einer Räuberbande das Handwerk zu legen, einen ganzen Stadtteil abbrennen.

Ein noch weiterer Einwand gegen das neue Gesetz besteht in der Frage, wie denn zu garantieren ist, daß die Beratung tatsächlich dem Schutz des Lebens dienen will. Ist nicht zu befürchten, daß bestimmte Organisationen Abtreibungswilligen nur den gewünschten Schein ausstellen werden, ohne in irgendeiner Weise den Schutz des ungeborenen Lebens im Auge zu haben? Immerhin sieht das Gesetz jedoch ausdrücklich zum einen die Bestrafung von Ärzten vor, die wider besseres Wissen eine unrichtige Feststellung in bezug auf die Voraussetzungen der oben genannten Fälle 2. und 3. treffen; zum anderen sollen Ärzte von der Beratung ausgeschlossen werden, die sich bereits einmal im Zusammenhang mit einem Schwangerschaftsabbruch strafbar gemacht haben (§ 218 b). Auch Werbung für Schwangerschaftsabbruch und das Inverkehrbringen von Mitteln zum Schwangerschaftsabbruch werden mit Strafe bedroht.

Aber auch bei einer Indikationenregelung bleibt ja das gleiche Problem bestehen. Wie läßt sich garantieren, daß nicht immer wieder auch beliebige Gründe als

Notlagen indiziert werden? Gerade dieser Punkt unterschiedlicher Beurteilung derselben Situation durch die jeweiligen Gutachter führte zu einer großen und schwer erträglichen Rechtsunsicherheit.

An dieser Stelle setzt wiederum die Aufgabe all derer ein, denen an der sittlichen Unterweisung der Menschen gelegen ist. Es muß von vielen öffentlich für den *Schutz des Lebens* eingetreten und überzeugend argumentiert werden. Denn die besten Gesetze nutzen nichts, wenn sie nicht von der Mehrheit aus Einsicht befolgt werden.

Mit Recht ist auch darauf hingewiesen worden, daß diejenigen vielleicht bisher am meisten für den Schutz des ungeborenen Lebens getan haben, die ein Gesetz über die Unkündbarkeit von Schwangeren geschaffen haben. Auch andere Hilfsmaßnahmen, wie die Bereitstellung von Kindergartenplätzen u. a., sind noch auszubauen.

Die Verpflichtung zu einer kompetenten Beratung bedeutet bereits allein deshalb, weil sie eine *Überwindung der Klandestinität* ist, zumindest einen Anfang von Schutz der Frau gegenüber Dritten, die sie zur Abtreibung drängen. Insofern scheint das Argument nicht zuzutreffen, daß es sich um eine „frauenfeindliche" Regelung handle, welche die Frauen einfachhin willkürlichem Druck überläßt. Willkürlichem Druck werden sie nur dann völlig überlassen, wenn sie aus Angst vor Strafe sich nicht einmal einer Beratung stellen.

Im Bundestag war auch das entgegengesetzte Argument für den gleichen Vorwurf zu hören. Zu einer Beratung zu verpflichten, hieße, der Frau allein keine genügende Urteilsfähigkeit zuzutrauen, und sei deshalb „frauenfeindlich". Aber auch dieses Argument beruht auf einem Mißverständnis. Die Beratung soll ja vor allem dazu dienen, durch konkrete Hilfen von außen Lösungsmöglichkeiten zu eröffnen und anzubieten.

Weitere Klärungen

Von Befürwortern einer strengeren strafrechtlichen Regelung ist sogar die Frage gestellt worden, ob man sich denn in Zukunft überhaupt noch weiterhin an einer Beratung beteiligen dürfe, wenn doch die bloße Bescheinigung, daß eine Beratung stattgefunden hat, eine straffreie Abtreibung ermöglicht. Auch nach den traditionellen Regeln der Ethik handelt es sich jedoch in einem solchen Fall dann nicht um formale, sondern nur materiale Mitwirkung, wenn die Zielsetzung der Beratung selbst im Schutz des Lebens besteht. Eine solche Mitwirkung ist gerade aus dem Grund ethisch gerechtfertigt und sogar geboten, weil sie selber die Erhaltung des Lebens beabsichtigt. Glücklicherweise ist man inzwischen auch kirchlicherseits der Auffassung, daß man die kirchlichen Beratungsstellen nicht schließen, sondern fördern und noch besser ausstatten soll.

Von kirchlicher Seite ist in der bisherigen Abtreibungsdebatte ein Punkt vielleicht noch immer zu wenig bedacht worden: Früher waren vermutlich sehr viele Abtreibungen in der moralischen Ächtung begründet, der Frauen verfielen, die vor oder außerhalb der Ehe schwanger wurden. Es wird noch vieler Mühe bedürfen, um im Sinn der christlichen Botschaft darauf hinzuwirken, daß die Ablehnung einer Tat nie in die Ablehnung des Täters umschlägt und so selber zur bösen Tat wird.

Es erscheint auch als eine bedauerliche Unklarheit, wenn noch in dem Pastoralen Wort der deutschen Bischöfe „Zur Novellierung des § 218" vom 7. Mai 1976, S. 7, geschrieben werden konnte:

„Es gibt Konfliktsituationen, in denen nach menschlichem Ermessen zwischen dem Verlust des Lebens sowohl der Mutter als auch des ungeborenen Kindes einerseits und dem Verlust nur eines menschlichen Lebens auf der anderen Seite zu entscheiden ist. Wir wissen, daß mancher katholische Arzt, der aufgrund seiner christlichen Überzeugung grundsätzlich nicht bereit ist, eine Abtreibung zu indizieren, vorzunehmen oder zuzulassen, hier in Gewissensnot gerät. Hier ist die sorgfältige Gewissensentscheidung des Arztes in der konkreten Einzelsituation gefordert. Einer solchen Gewissensentscheidung wird sicherlich niemand die Achtung vorenthalten."

Es ist fragwürdig, ausgerechnet dann auf den Begriff der „Gewissensentscheidung" zu rekurrieren, wenn man sich in einem konkreten Problem zu einer begründeten und nachvollziehbaren Unterweisung der Gewissen nicht hat durchringen können. Unter einer „Gewissensentscheidung" ist nur eine solche Entscheidung zu verstehen, die man auch triftig begründen kann.

Grundsätzlich gilt, daß eine Handlung, die wenigstens eines der beiden gefährdeten Leben rettet, von vornherein nicht mit Recht als „Abtreibung" bezeichnet werden kann. Sie dennoch so zu bezeichnen, trägt zur Aushöhlung des Unrechtsbewußtseins bei wirklichen Abtreibungen bei. Die Rettung wenigstens eines der beiden Leben ist sogar objektiv streng verpflichtend, wenn es denn in der Sittlichkeit tatsächlich um den Schutz des Lebens gehen soll. Man bezeichnet ja auch eine um der Lebenserhaltung willen vorgenommene Amputation nicht als „Verstümmelung" des Patienten.

Wer dagegen anführt, daß der gute Zweck nicht das schlechte Mittel heiligen könne, verkennt, daß nicht jede Zulassung oder Verursachung eines Übels bereits ein *moralisch schlechtes* Mittel ist. Einen Menschen zu verstümmeln, ist in sich schlecht. Aber eine Amputation zur Rettung des Lebens ist weder eine Verstümmelung noch ein schlechtes Mittel, das durch einen guten Zweck geheiligt würde. Vielmehr ist eine zur Rettung des Lebens notwendige Amputation in Wirklichkeit selber genau diejenige Handlung, die das Leben rettet. Ethisch betrachtet handelt es sich um die Rettung des Lebens, wobei der Verlust eines Gliedes nicht angezielt, sondern in Kauf genommen wird.

Nur solche Handlungen sind „in sich" und damit moralisch „schlecht", die auf die Dauer und im ganzen genau den Wert untergraben, den sie in partikulärer Hinsicht zu verwirklichen suchen. Daß eine Handlung moralisch schlecht ist, ist

letztlich nur daran zu erkennen, daß sie aufs Ganze gesehen die Struktur von Raubbau hat. Dies ist das entscheidende Kriterium der gesamten Ethik[8].

Damit ein Mittel moralisch schlecht sei, muß es eine eigene vollkonstituierte Handlung mit eigenem abgeschlossenen Handlungsziel sein, das nicht zu verantworten ist. Sie wird nur noch zusätzlich als Mittel auf eine andere Handlung hingeordnet, aber dadurch gerade nicht saniert. Das ist der Sinn des Prinzips, daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt. Aber dieser Fall liegt hier nicht vor.

Wenn das Leben von Mutter und Kind gefährdet ist, würde es sich zwar um einen lebensrettenden „Schwangerschaftsabbruch" handeln, aber gerade nicht um eine „Abtreibung". Diese beiden Begriffe sind keineswegs inhaltlich identisch. Zwar ist, wie bereits gesagt, jede Abtreibung ein Schwangerschaftsabbruch, aber nicht jeder Schwangerschaftsabbruch ist eine Abtreibung.

Es handelt sich um den gleichen Unterschied wie zwischen Falschrede und Lüge, Tötung und Mord, Wegnahme fremden Eigentums und Diebstahl, Entfernung eines Körperglieds und Verstümmelung. Der jeweils erste Begriff beschreibt die Zulassung oder Verursachung eines Schadens. Es stimmt, daß nur eine Handlung, die einen *Schaden* zuläßt oder verursacht, sittlich schlecht sein kann. Aber nicht jede Handlung, die einen Schaden zuläßt oder verursacht, ist tatsächlich auch sittlich schlecht. Denn die Zulassung oder Verursachung eines Schadens kann durch einen „entsprechenden Grund" indirekt werden und so außerhalb der moralischen Intention bleiben.

Erst der jeweils *zweite* Begriff in der obigen Aufreihung ist die Bezeichnung für diejenigen Fälle, wo die Zulassung oder Verursachung des Schadens nicht durch einen „entsprechenden Grund" gerechtfertigt wird und deshalb *sittlich schlecht* („intrinsece malum") ist.

Unter einem „entsprechenden Grund" ist nicht etwa einfach nur ein „wichtiger" Grund zu verstehen, sondern es muß um die einzig so zu erreichende Vermeidung eines noch größeren Schadens gehen. Eine moralisch schlechte Handlung ist dadurch definiert, daß sie letztlich genau den Wert zerstört, den sie kurzfristig und in partikulärer Hinsicht erreicht; sie hat deshalb keinen „entsprechenden Grund", sondern steht, auf die Dauer und im ganzen betrachtet, in Widerspruch zu ihrem eigenen Grund.

In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums „Die Kirche in der Welt von heute" heißt es in Nr. 43, 3:

„Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließ-

lich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen, dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein."

Im Sinn eines solchen Dialogs lassen sich die obigen Überlegungen in folgendem Argument zusammenfassen: Nur dadurch, daß Abtreibung nach erfolgter Beratung straffrei bleibt, kann man in weitestem Umfang erreichen, daß Abtreibungswillige sich wenigstens der Beratung stellen; und Beratung ist nachgewiesenermaßen das in vielen Fällen wirksamste Mittel, um durch Bereitstellung von Hilfen eine Abtreibung doch noch zu verhindern. Eine Strafandrohung, die zur Folge hätte, daß dann Abtreibungswillige lieber von vornherein in der Heimlichkeit verbleiben und auch einer Beratung ausweichen, könnte somit kontraproduktiv sein. Sie wäre dann ihrerseits sittlich problematisch. Worauf es jedenfalls eigentlich und vielleicht einzig und allein ankommt, ist, daß nicht nur vermeintlich, sondern tatsächlich möglichst viele Abtreibungen verhindert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Dazu genügt, daß es sich von vornherein um „menschliches Leben" handelt. Es gibt Gründe für die Auffassung, daß man strenggenommen nicht von einem „Moment" der Empfängnis sprechen kann, sondern daß es sich um einen länger dauernden Vorgang handelt und daß eine individuelle menschliche Person erst etwas später entsteht. Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von Th. A. Shannon und A. B. Wolter OFM, Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo, in: Theological Studies 51 (1990) 603–626.

[2] Vgl. E. Buschmann (vormalige Leiterin des Referats Familienhilfe im Dt. Caritasverband), Fristenregelung und Pflichtberatung. Ein Diskussionsbeitrag zur anstehenden Neuregelung des § 218, in: HK 46 (1992) 93–96.

[3] Stellungnahme des Dt. Caritasverbands Freiburg und des Sozialdienstes kath. Frauen v. 22. 6. 1992.

[4] Vgl. dazu 13. Erhebung Werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen in kath. Beratungsstellen, Zeitraum 1989, hrsg. v. Dt. Caritasverband, Referat Familienhilfe. Diese Studie erweist, daß die Chancen der Beratung größer sind als allgemein angenommen (S. 9; vgl. S. 34).

[5] Vgl. dazu K. Liebl, Ermittlungsverfahren, Strafverfolgungs- und Sanktionspraxis beim Schwangerschaftsabbruch. Materialien zur Implementation des reformierten § 218 StGB (Freiburg1990).

[6] Bereits O. v. Nell-Breuning schrieb 1973 in einer Rezension zu Civitas (Jahrbuch der Sozialwissenschaften), Bd. 11 (1972), in dieser Zschr. 191 (1973) 137f.: Leider werden „das ethische Urteil über die Abtreibung und die Frage ihrer strafrechtlichen Verfolgung nicht auseinandergehalten. Wer die Abtreibung als sittlich bedenkenfrei ansieht, muß selbstverständlich fordern, daß der Staat sie straffrei stellt; umgekehrt aber genügt, um dem Staat die Pflicht aufzuerlegen oder ihm auch nur die Befugnis zuzuerkennen, sie mit Strafe zu bedrohen, die gleichviel ob religiös oder anderweitig begründete Überzeugung ihrer Verwerflichkeit *allein* noch nicht; hinzukommen muß das zum mindesten gut begründete praktisch-politische Urteil, die Strafandrohung werde zum Schutz des werdenden Lebens wirksam beitragen sowie die mutmaßliche Abschätzung, die günstigen Folgen der Strafandrohung überwögen aufs Ganze gesehen deren unvermeidliche nachteilige Folgen; dafür aber gibt es keine ‚religiöse Orientierung'."

[7] Die dt. Bischöfe sagten bereits in ihrem Pastoralen Wort „Zur Novellierung des § 218" vom 7. 5. 1976, 3, es sei ein „Mißverständnis, als ob, was gesetzlich nicht mehr verboten ist, nunmehr auch sittlich erlaubt sei. Wir alle sind nicht frei davon, im öffentlichen wie im privaten Leben all das für erlaubt zu halten, was nicht ausdrücklich verboten oder unter Strafe gestellt ist. Wie *grundfalsch eine solche Einstellung ist* (Hervorhebung v. Verf.) und zu welchen Konsequenzen sie führt, zeigt sich gerade hier, wo es um Leben und Tod eines Menschen geht, mit besonderer Deutlichkeit."

[8] Zu dem zugrundeliegenden Ethikkonzept vgl. ausführlicher P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Freiburg 1991) 91–113.

Paul M. Zulehner

Auswege aus dem Pfarrermangel

Nicht mehr nötig ist es zu belegen, daß es zur Zeit in Europa einen schwerwiegenden Mangel von „Pfarrern am Ort" gibt, ein Mangel, der sich aufgrund des Altersaufbaus der Priester in den nächsten zehn Jahren rasch verschärfen wird. Dabei ist die Lage im Osten und Westen ähnlich – von wenigen Ländern abgesehen, wie Irland, Polen oder der Slowakei. Daß es dazu kommen werde, wurde von Fachleuten bereits in den siebziger Jahren zutreffend prognostiziert. Diese Prognosen blieben aber mehr oder minder folgenlos. Inzwischen haben die Verantwortlichen in den einzelnen europäischen Kirchengebieten angefangen, sich dem Problem zu stellen und nach Abhilfe zu suchen.

Ich versuche im folgenden zunächst, über die vorfindbaren Abhilfen einen kompakten Überblick zu geben. Dabei stütze ich mich auf Arbeiten, die in einer europäischen Arbeitsgruppe gemacht worden sind, der ich angehöre, und deren Ergebnisse in absehbarer Zeit der Öffentlichkeit übergeben werden sollen.

Sorge um mehr Priester

Fehlen Priester, so ist es naheliegend, zunächst alles Erdenkliche zu tun, um wieder mehr davon zu bekommen, und das nach Möglichkeit im vorgegebenen Rahmen, was soviel heißt unter ehelosen, (womöglich) akademisch gebildeten Männern. Eine überkommene und eine „moderne" Methode werden dafür verwendet:

Da Priester als eine Gabe Gottes an seine Kirche betrachtet werden, ist es in der Kirche unbestritten, daß um Priester gebetet wird. Das Jesus-Wort „Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" (Mt 9,38) wird in Erinnerung gerufen und in Gebetsaufrufe umgesetzt.

Daneben werden auch moderne Mittel zum Einsatz gebracht. Die Information über den Priesterberuf wird intensiviert, für den Priesterberuf wird auch mit aller modernen Werbekunst geworben: mit Plakaten, Postwurfsendungen, Kartenspielen, offenen Tagen in Priesterseminaren, mit Gottesdiensten, die von Seminaristen in Pfarrgemeinden gestaltet werden.

Gebet und Werbung zusammen haben den Priestermangel nicht gemildert. Manche knüpfen daran die Frage, ob Gott mit dem Priestermangel etwas anderes im Sinn hat, als ihn aufgrund von Gebet rasch zu beheben. Oder trauen wir dem

Gebet zu wenig? Versetzt unser Glaube nicht Berge, näherhin den Mangel an Pfarrern? Umgekehrt: Sind jene Kirchengebiete, in denen es ausreichend Priester gibt, ja sogar einen solchen Überfluß, daß ein Teil an priesterarme Kirchengebiete abgetreten werden kann, frömmer, glaubensfester? Oder hat der Zuweg zum Priesterberuf dort andere günstige Voraussetzungen, die es anderswo so nicht (mehr) gibt?

Umverteilung der Priester

Wo der Mangel an Priestern nicht weggebetet werden kann und wo auch die Werbung nicht „greift", braucht es Maßnahmen, um mit dem andrängenden Mangel zurechtzukommen. In vielen Diözesen, aber auch zwischen einzelnen Ortskirchen, hat man mit der Umverteilung der knapper werdenden priesterlichen Ressourcen begonnen.

1. *Interdiözesane Umverteilung*

Am Gründonnerstag 1991 hatte Papst Johannes Paul II. darauf hingewiesen, daß der Prozeß der Wiederbelebung von Priesterberufen den Priestermangel nur teilweise wiedergutmachen kann. Deshalb verlangt er einen „Austausch der Gaben" zwischen den „priesterreichen" und den „priesterarmen" Regionen der Weltkirche: „Ich wünsche mir, daß man insbesondere in den an Klerikern reicheren Diözesen über diese Worte ernsthaft nachdenken und sie auf möglichst großzügige Weise in die Tat umsetzen möge."[1]

Solche Priestermobilität ist historisch nicht neu. Zwischenkontinental gibt es die „Fidei-donum-Priester", die auf begrenzte Zeit in andere Ortskirchen verliehen werden. Am Beginn der sechziger Jahre wurde von J. J. Delleport und dem Wiener Erzbischof-Koadjutor F. Jachym das Europaseminar gegründet. Damals waren die Niederlande das europäische „Mistbeet" nicht nur für Missionare, die in alle Welt gingen, sondern eben auch für Priester, die bereit waren, in anderen europäischen Kirchengebieten zu wirken.

Diese Idee des Europaseminars macht auch schon darauf aufmerksam, unter welchen Bedingungen ein solcher solidarischer Austausch zwischen Ortskirchen verantwortet werden kann. Leben doch auch innereuropäisch die einzelnen Kirchengebiete in unterschiedlichen Kulturen. Für das Wirken ausländischer Priester stellt sich damit die (mit fortschreitendem Alter und je nach psychischer Struktur) keineswegs immer einfache Aufgabe der Inkulturation ihres priesterlichen Wirkens. Geschieht solche Inkulturation des priesterlichen Dienstes nicht, dann kann aus der Hilfe leicht eine zusätzliche seelsorgliche Belastung werden. Von da aus ist zu verstehen, warum, bereits ins Positive gewendet, das Wiener Diözesanforum jüngst beschlossen hat, daß „Priester aus anderen Ländern, die in

der Erzdiözese erstmals eine Pfarrstelle übernehmen, dadurch Unterstützung erhalten, daß sie an einem einjährigen pastoralen Intervallkurs teilnehmen"[2].

2. *Innerdiözesane Umverteilung*

Umgeschichtet wird aber seit geraumer Zeit auch innerhalb der Diözesen. Orden werden um vermehrten Einsatz gebeten. In einzelnen Ländern haben sich Orden dazu auch bereit gefunden (so in England, in Wales, wo bis zu einem Viertel der Pfarreien in den Händen von Ordenspriestern ist). Doch in den meisten Regionen haben zumeist auch die Orden Not am Mann und sind eher dabei, Pfarreien abzugeben, als neue pfarrliche Aufgaben zu übernehmen. Viele Priesterorden besinnen sich auf ihre eigenen Aufgaben zurück und zugleich voraus, was nicht zu einem verstärkten Einsatz in der ordentlichen Pfarrseelsorge führt.

Die Neuverteilung der knapper werdenden priesterlichen Ressourcen zeigt sich auch darin, daß Priester von nicht unbedingt von Priestern wahrzunehmenden Aufgaben abgezogen werden, aus Schulen, Verbänden, der Katholischen Aktion. Das hat dazu geführt, daß einzelne Verbände bereits Laientheologinnen oder Laientheologen als „Verbandsgeistliche" beantragen, was zumindest dem Wortlaut nach manch altes Statut gar nicht verhindert.

Ausdruck der Neuverteilung ist auch das Verschwinden der Kapläne, die vor allem in der Jugendseelsorge aktiv waren. Das scheint eine jener Entwicklungen zu sein, die gleichsam kybernetisch auf den Priesternachwuchs zurückwirken. Denn die Entscheidung zum Priesterberuf fällt, wie Studien zeigen, aus einem Gemenge von innerer religiöser Begabung bzw. Suche und der Begegnung mit „signifikant anderen" Priesterpersönlichkeiten. Eben solche Face-to-face-Begegnung zwischen Jugendlichen und Priestern wird immer seltener. Manche Kirchengebiete (wie die tschechische Kirche) überlegen sich daher, ob es bei der Neuverteilung der zu wenigen Priester nicht einen Kriterienkatalog geben müsse, der es ermöglichen kann, bestimmte Wirkbereiche der Priester nach wie vor opulent zu besetzen, und das durchaus mit der Konsequenz, daß auf diese Weise noch mehr Pfarreien ohne Pfarrer am Ort sein werden.

Räumliche Neuverteilung

Pfarrermangel besagt ja zunächst auch, daß das Verhältnis zwischen Pfarreien und verfügbaren Pfarrern nicht mehr stimmt. Um dieses Mißverhältnis zu beseitigen, kann auf der Seite der verfügbaren Pfarrer interveniert werden. Es ist aber ebensogut möglich, die Anzahl der zu „besetzenden" Pfarreien zu verringern. Ich nenne diese Lösung die „raumpflegerische". Im Zug solcher kirchlicher Raumpflege werden europaweit zur Zeit zwei Variationen praktiziert. Wie die englische Sprache es nüchtern ausdrückt, geschieht closing and clustering:

1. *Closing: Pfarrverbund*

Entweder werden kleine Pfarreien aufgelassen. Das so entpfarrte Kirchenvolk wird einer anliegenden Pfarrei eingefügt. Das mag für junge Kleinstpfarreien durchaus sinnvoll sein. Manche „Fulltime-Pfarrer" waren in solchen Kleinstpfarreien oft auch unterfordert, was ihrer psychischen und moralischen Integrität nicht immer dienlich war. Sprachlich etwas anders, aber der Sache nach ohne Unterschied ist die Errichtung der Verbandspfarrei. Hier wird die einzelne Pfarrei zwar nicht aufgelöst, sie verliert dennoch ihre (kirchenrechtliche) Selbständigkeit und wird zum Teil einer größeren Pfarrei umgewandelt.

2. *Clustering: Pfarrverband*

Davon unterscheidet sich der in vielen Kirchengebieten am beliebtesten beschrittene Weg der Errichtung von Pfarrverbänden. Die rechtlichen und pastoralen Grundlagen dafür wurden in Zeiten geschaffen, in denen es genug Priester gab. So hatte die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland beschlossen:

„Der Pfarrverband ist eine Arbeitsgemeinschaft der beteiligten Pfarrgemeinden zu wechselseitiger Anregung, gemeinsamer Planung, subsidiärer Hilfe sowie zur gemeinsamen Durchführung der ... (anschließend) genannten Aufgaben. Die rechtliche Selbständigkeit der beteiligten Pfarrgemeinden bleibt durch die Errichtung des Pfarrverbandes unberührt."

Folgende Aufgaben der beteiligten Pfarrgemeinden sollen nach dem Beschluß der Synode im Pfarrverband gemeinsam geplant und durchgeführt werden:

„Austausch von Predigern, Predigtgespräche; Abstimmung der Gottesdienstzeiten und Angebote bestimmter spezieller Gottesdienste; Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten zu besonderen Anlässen und für bestimmte Gruppen; Schulung von Mitarbeitern für die Gemeindekatechese (Taufgespräche, Erstbeicht- und Erstkommunionvorbereitung, Firmung u. a.), zur Bildung von Gruppen (Familiengruppen, Gesprächskreise u. a.), für die karitative Arbeit; Zusammenarbeit und Programmabsprache mit den Trägern der Erwachsenenbildung; Vorbereitung und Durchführung von Ehevorbereitungskursen; Jugendarbeit; Religionsunterricht und Schulseelsorge; Abstimmen der Kindergartenarbeit; Krankenhausseelsorge; Betriebsseelsorge; Büchereiarbeit; Informationsarbeit durch Pfarrbriefe und Pressekontakte; ökumenische Zusammenarbeit."[3]

In diesem Beschluß ist von einem Pfarrermangel nichts zu bemerken. Die Errichtung der 1975 empfohlenen Pfarrverbände ging in den einzelnen Kirchengebieten nur sehr langsam voran. Ihre Verordnung hat sich nicht bewährt, die freiwillige Bereitschaft hielt sich in Grenzen. Die Kirchenleitungen machten auch nur wenig Druck.

Heute ist die Lage anders. Insbesondere in Ordinariaten, bei jenen also, die für den Grundbetrieb der Seelsorge Verantwortung tragen, haben nunmehr die Pfarrverbände oberste Priorität erhalten. Es ist ja in der Tat jene Lösung, die als „erste Hilfe" am raschesten durchgeführt werden kann. Es bedarf vor allem eines administrativen Aktes. Und da den betroffenen Pfarreien keine Alternative bekannt ist und sie auch nicht darin erfahren sind, als Betroffene sich in den Entscheidungsvorgang einzuwünschen bzw. auch nicht die Fähigkeit besitzen, gegen

Entscheidungen, die ohne ihr Zutun getroffen worden sind, Politik zu machen, sind die raumpflegerischen Maßnahmen zumeist auch „erfolgreich". Das führt auch dazu, daß es trotz um sich greifenden Pfarrermangels strenggenommen keine „priesterlosen Gemeinden" gibt. Denn rechtlich ist für jede Pfarrei ein Pfarrer zuständig gemacht. Das neue Kirchenrecht hat dafür vorgesorgt. War es vor 1983 unzulässig, daß ein Priester mehrere Pfarreien übernimmt, ist das nunmehr rechtens.

Reinigung der Priesterrolle

Solche Veränderungen im Verhältnis zwischen Pfarreien und Pfarrern bleiben nicht folgenlos sowohl für die Priester wie für jene Laien, sie sich haupt- oder ehrenamtlich in den Pfarreien engagieren.

1. *Bessere Verteilung des Zelebrationspotentials*

Die Anzahl der Katholiken wächst, für die nunmehr ein Pfarrer in einem vergrößerten Seelsorgsraum zuständig ist. Zudem liegen in einem Pfarrverband mehrere Pfarrkirchen, in denen die Pfarrangehörigen einen Sonntagsgottesdienst erwarten. Das führt zunächst dazu, daß Sonntagsgottesdienste eingespart werden müssen. Historische Studien werden herangezogen, um nachzuweisen, daß es so viele Gottesdienste wie bis vor kurzem in der gesamten Kirchengeschichte nicht gegeben hat. Regeln werden gebildet:

– In jeder Pfarrei soll es am Sonntag nur (noch) eine Messe geben. Reicht der Raum für die tatsächlichen Kirchgänger nicht aus, sind zwei Messen zulässig.

– Werktags ist einem Priester mit mehreren Gemeinden nur ein einziger Gottesdienst erlaubt. Diese Regelung hat nachhaltige Auswirkungen auf die liturgische Gestaltung von Trauungen und Beerdigungen, die nunmehr zumeist meßfrei (und damit notfalls nicht mehr in Anwesenheit eines Priesters) stattfinden.

– Der Pfarrer mehrerer Gemeinden hält nur eine Christmette und nur eine Osternachtsfeier. Diese letzte Regel verweist darauf, daß diese Einsparungspolitik seelsorglich delikat wird, wenn die Frage ansteht, in welcher Pfarrei die Karliturgie, die Christmette, die Fronleichnamsprozession gefeiert werden soll.

Im Zug der Sparmaßnahmen rund um den sonntäglichen Gottesdienst werden vereinzelt auch Maßnahmen für das Kirchenvolk erwogen und praktiziert:

– Eine erste solche Maßnahme ist der *„gleitende Sonntag":* Den Kirchenmitgliedern wird (rechtlich und praktisch) die Möglichkeit eröffnet, die Sonntagspflicht unter der Woche erfüllen zu können.

– Eine andere Maßnahme sind – parallel zu den Schulbussen für Kinder – *Kirchenbusse* für solche, die in einer anderen Pfarrei zum Sonntagsgottesdienst gehen müssen. Auch werden Fahrgemeinschaften gebildet.

2. *Ausgliederung von Aufgaben aus der überkommenen Priesterrolle*

Um die Pfarrer zu „entlasten", werden auch Aufgaben aus der überkommenen Priesterrolle ausgegliedert. Dabei ist die Grundannahme, daß im Lauf der Jahrhunderte dem Priester Aufgaben zugewachsen sind, die keineswegs der Priesterweihe bedürfen. Solche Aufgaben sind beispielsweise:

Die *Verwaltung* wird vielerorts einem kompetenten Laiengremium übertragen. Das ist insbesondere in jenen Ortskirchen von großer Tragweite, wo auf Grund der gesellschaftlichen Verfaßtheit die Kirchengemeinden Träger vielfältiger sozialer Einrichtungen sind (Sozialstation, Krankenhaus, Kindergarten, Altenheim etc.). Der *Beerdigungsdienst* wird in einigen Diözesen an Diakone oder an Laien übertragen. Ähnliches gilt von den *Trauungen*. Falls ein Diakon da ist, wird er damit beauftragt. In einzelnen Pfarreien trauen (jenseits gegebener, aber immerhin möglicher Erlaubnis durch die zuständige Bischofskonferenz) Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen. Vor allem dann, wenn am Sonntag kein Priester für eine Eucharistiefeier zur Verfügung steht, sollen *Wortgottesdienste* durch Laien gestaltet und geleitet werden. Damit wird die Sonntagspflicht der Kirchenmitglieder erfüllt. Laien sollen auch an Werktagen Wortgottesdienste leiten. Sehr viele reflektierte Erfahrungen mit solchen von Laien geleiteten Gottesdiensten haben die französischen Katholiken gesammelt. Dort heißen diese Gottesdienste „assemblés dominicales en absence de pretre" (ADAP)[4].

Laikale Maßnahmen

Der Ausgliederung von Aufgaben aus der Priesterrolle entspricht die Übertragung solcher Aufgaben an Diakone und Laien, seien es haupt- oder ehrenamtlich tätige Laien, seien es Männer oder Frauen. Die Beteiligung einer wachsenden Zahl von Laien an bislang von Priestern wahrgenommenen Aufgaben wird angestrebt. Dabei handelt es sich um seelsorgliche, aber auch um Leitungsaufgaben.

Hat ein Pfarrverband beispielsweise nur einen Priester, dann sollen in reichen europäischen Kirchengebieten akademisch gebildete Laien mit dem Pfarrer zusammen ein Seelsorgsteam bilden. Das magische Wort dafür heißt „kooperative Seelsorge". Für die Durchführung dieser Idee kommen mehrere Modelle in Frage: ein Laie/eine Laiin wird für die Seelsorge in einer ganzen Pfarrei zuständig gemacht (die engeren priesterlichen Dienste wie Eucharistiefeier sowie Bußsakrament natürlich ausgenommen); oder ein Laie/eine Laiin übernimmt die Verantwortung für einen Teilbereich der Seelsorge im gesamten Pfarrverband.

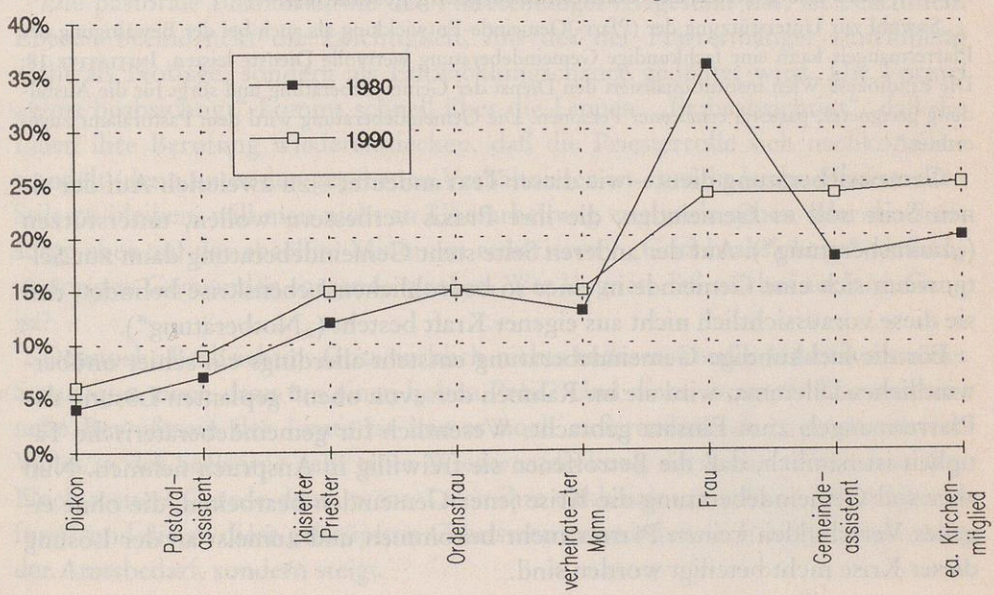
Auch die Beteiligung an der Leitungsaufgabe ist möglich. Da laut Kirchenrecht (can 517, § 2) immer ein Priester im Hintergrund der eigentliche Leiter („Moderator") bleibt, und zwar auch dann, wenn er formell nicht Pfarrer wird, wurde ein interessantes Wortpaar kreiert, nämlich ganzverantwortlich und letzt-

verantwortlich. Dem Letztverantwortlichen (Priester) wird die ganzverantwortliche Person zugeordnet. Faktisch wohnt dann ein Pastoralassistent im Pfarrhaus oder zumindest im Pfarrgebiet und ist für das pfarrliche Leben verantwortlich. Praktisch tritt so ein Laie, eine Laiin in einen wichtigen Teil der Pfarrerrolle ein. Um eine solche Sicht nicht entstehen zu lassen, wird diese Person nicht Pfarrer genannt (ein Titel, der bislang noch den Priestern vorbehalten bleibt, wie lange noch? Die Analogie zum Begriff Seelsorger ist auffallend!), sondern „Bezugsperson". Zur weiteren Abgrenzung wird sogar noch „nichtpriesterlich" hinzugefügt. In einigen Kirchengebieten wird gewünscht, daß diese Bezugspersonen zu Diakonen geweiht werden, was von einigen aber nicht als der theologische Sinn des vom Konzil erneuerten Diakonats angesehen wird. Konkret sieht beispielsweise diese seelsorgspolitische Maßnahme so aus:

„Durch das Bischöfliche Ordinariat werden Diakone und pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als Bezugspersonen bestellt, wenn sie einen allgemeinen Seelsorgeauftrag in der Kirchengemeinde haben, im Pfarrhaus oder mit Zustimmung des Bischöflichen Ordinariates ausnahmsweise in einer anderen Wohnung im Gemeindegebiet wohnen, in besonderer Weise für seelsorgliche Belange der Kirchengemeinde ansprechbar sind und der Pfarrer oder leitende Priester nicht in der Gemeinde wohnt und dort auch nicht die allgemeine Seelsorge wahrnimmt."[5]

Untersucht[6] wurde auch die Bereitschaft der Pfarrbevölkerungen, solche Bezugspersonen anstatt eines Pfarrers anzunehmen. Das Ergebnis ist günstig: Den Leuten ist jede Person recht, vor allem wenn sie dazu die Fähigkeit und Einsatzbereitschaft mitbringt: „Manche sagen heute auch, mir ist jede Person recht, wenn sie nur die entsprechende Fähigkeit und Einsatzbereitschaft hat." 1980 haben diesem Satz 52 Prozent, 1990 58 Prozent zugestimmt.

Als Pfarrerersatz werden entschieden abgelehnt:



Nur ganz wenige würden „zur Not" die Bestellung eines Diakons, eines laisierten Priesters, eines zum Priester geweihten verheirateten Manns, eine Ordensfrau *nicht* akzeptieren. Die meisten Vorbehalte hätten die Befragten gegen eine Frau als Pfarrerersatz. Doch sind diese Vorbehalte in den letzten zehn Jahren von 38 auf 24 Prozent merklich zurückgegangen.

Vermittlung der geplanten Maßnahmen

Die geplanten Maßnahmen zum Priestermangel bedeuten vielfach einen tiefen und schmerzlichen Eingriff in gewachsene Gewohnheiten der Pfarrangehörigen. Die Möglichkeit, an einer Sonntagsmesse teilzunehmen, wird schwieriger, der Priester ist schwerer erreichbar, es werden den Pfarrangehörigen viele Aufgaben zugemutet, solche, die ihnen als Laien gehören (aber längere Zeit von ihnen nicht wahrgenommen werden mußten), und andere, die eine historisch neuartige Form von Beteiligung an priesterlichen Aufgaben darstellen. Es fällt auf, daß die Pfarrangehörigen zwar an der Bewältigung des Pfarrermangels nicht beteiligt werden, daß es aber Überlegungen gibt, wie ihnen die in den diözesanen Planungsstellen getroffenen Entscheidungen vermittelt werden können.

1. *Gemeindeberatung*

Eine erste Unterstützungsmaßnahme stellt das Institut der Gemeindeberatung dar. Beratung gibt es ja nicht nur für einzelne Personen in Lebenskrisen, sondern auch für Organisationen. Analog zur Unternehmensberatung im profanen Bereich wurde das Institut der Gemeindeberatung geschaffen:

„Sowohl zur Unterstützung der (Pfarr-)Gemeinde-Entwicklung als auch bei der Bewältigung des Pfarrermangels kann eine fachkundige Gemeindeberatung wertvolle Dienste leisten. Initiative 18: Die Erzdiözese Wien institutionalisiert den Dienst der Gemeindeberatung und sorgt für die Ausbildung geeigneter, pastoral erfahrener Personen. Die Gemeindeberatung wird dem Pastoralamt zugeordnet."[7]

Gemeindeberatung dient – wie dieser Text andeutet – zu zweierlei: Auf der einen Seite soll es Gemeinden, die ihre Praxis verbessern wollen, unterstützen („Luxusberatung"). Auf der anderen Seite steht Gemeindeberatung dann zur Seite, wenn sich eine Gemeinde in einer so bedrohlichen Lebenskrise befindet, daß sie diese voraussichtlich nicht aus eigener Kraft besteht („Notberatung").

Für die fachkundige Gemeindeberatung entsteht allerdings ein schier unüberwindliches Dilemma, wird sie im Rahmen der „von oben" geplanten Lösung des Pfarrermangels zum Einsatz gebracht: Wesentlich für gemeindeberaterische Tätigkeit ist nämlich, daß die Betroffenen sie freiwillig in Anspruch nehmen. Nun aber soll Gemeindeberatung die Krise jener Gemeinden bearbeiten, die ohne eigenes Verschulden keinen Pfarrer mehr bekommen und zumeist an der Lösung dieser Krise nicht beteiligt worden sind.

2. *Bewußtseinswandel*

Im Rahmen der bisher beschriebenen Lösungsversuche des Pfarrermangels werden dem Kirchenvolk auch Ratschläge erteilt, von überkommenen Gewohnheiten und Vorstellungen Abschied zu nehmen. Dazu einige Beispiele:

Bisher hieß es: „Es muß für jeden Katholiken optimale Gelegenheiten für die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst geben." – Dagegen ist zu lernen, daß auch im ehedem christlichen Europa der Sonntagsgottesdienst keineswegs mehr überall selbstverständlich erreicht werden kann. Vor allem die Landgebiete werden davon betroffen sein.

Bisher: „Jeder Christ ist verpflichtet, sonntags eine Messe mitzufeiern." – Dagegen müssen nunmehr die Leute lernen, daß auch ein Wortgottesdienst für den Katholiken (wie schon lange für evangelische Christen) der Erfüllung der Sonntagspflicht genügt. Vereinzelt wird Christen auch gesagt, sie könnten ihrer Sonntagspflicht notfalls während der Woche nachkommen („gleitender Sonntag").

Bisher: „Das Leben eines Christen ereignet sich normalerweise in seiner Pfarrgemeinde: Taufe, Firmung, Eucharistie, Bußsakrament, Beerdigung etc." – Dagegen muß der Katholik im Rahmen des Pfarrermangels lernen, daß es zur Not auch möglich sein muß, einiges davon in einer Gastpfarrei zu erleben, beispielsweise den Sonntagsgottesdienst.

Nachdenkliches

1. *Gottes Wille?*

Die pastorale Phantasie, die der Pfarrermangel freigesetzt hat, ist beachtlich. Ebenso beeindruckt die Leichtigkeit, mit der der Pfarrermangel zunehmend nicht als Notlage, sondern als Entwicklungschance gedeutet wird. Die Formel „Gott beabsichtigt" kommt schnell über die Lippen. „Er beabsichtigt", daß die Laien ihre Berufung wiederentdecken, daß die Priesterrolle sich nachkonziliar wandelt (denn unter den gegebenen Verhältnissen ist es nicht leicht, Pfarrer alten Stils zu bleiben, will man nicht an Überarbeitung zugrunde gehen oder die Seelsorge eben auf das absolute Minimum reduzieren). „Gott beabsichtigt", daß aus versorgten Gemeinden sorgende werden. Wer leugnet, daß solches auch im Gang ist?

Dennoch: Beabsichtigt Gott wirklich nichts anderes, als die Modifikation des Status quo, noch dazu um einen hohen Preis? Und dieser ist groß. Das traditionelle Bewußtsein der Leute ist immer noch außerordentlich priesterzentriert. Vieles in der Seelsorge geht trotz Wiederentdeckung der Laien nicht ohne ihn. Noch weiter: Gerade dann, wenn Laien ihre ekklesiale „geistliche Kirchenberufung" und die an diese geknüpften Charismen ernst nehmen, reduziert sich nicht der Amtsbedarf, sondern steigt.

2. *Verlust der Seelsorge*

Die Priesterrolle wird zudem nicht nur „gereinigt", sondern auch in einem vielleicht langfristig schädlichen Maß vereinseitigt. Gewiß, das Leiten ist traditionellerweise ein Teil der Pfarrerrolle. Manche fragen heute schon, ob sie unbedingt priesterlich ist, oder ob nicht eine Frau oder ein Mann ebensogut das Charisma des Leitens besitzen kann, ohne Apostel, Prophet oder Evangelist zu sein: In Korinth war es jedenfalls so (vgl. 1 Kor 12,28). Wenn wegen der wachsenden Zahl von Pfarreien, damit von Pfarrgemeinderäten und Kirchenverwaltungsräten die Leitungsaufgaben (auch in ganz ordinär-profaner Weise als Arbeitgeberin) zunehmen: Dann ist vorhersehbar, daß der Pfarrer immer mehr managender Leiter und immer weniger Seelsorger ist, der Zeit hat, Lebens- und Leidensgeschichten zu begleiten. Der Pfarrer wird zunehmend unpriesterlich, vorausgesetzt, daß mit der Priesterrolle die des seelsorglichen Weidens der Herde zu tun hat. „Geistlicher Notstand" [8] wird befürchtet, und das in einer Zeit, in der Seelsorge nahezu das einzige noch ist, was breite Schichten vom Priester erwarten[9].

3. *Überwindung des Gemeindemangels, nicht nur des Pfarrermangels*

Es fällt auch auf, daß die Mehrzahl der Maßnahmen raum- und pfarrerorientiert ist. Allerdings mehren sich Überlegungen, die Auswege aus dem Pfarrermangel in ein umgreifendes seelsorgliches Erneuerungskonzept einordnen. Dann wird nicht primär von einem Pfarrermangel ausgegangen, sondern von einem Gemeindemangel. Dann gilt aber die rein raumpflegerische Maßnahme ebensowenig als zufriedenstellend wie der rasche Ersatz fehlender Priester durch Hauptamtliche oder später durch Viri probati: An der überkommenen Grundstruktur der Kirche, am „pastoralen Grundschisma" würde sich kaum etwas ändern. Ich stimme Bischof Josef Homeyer von Hildesheim voll zu:

„Was bedeutet das konkret? Ich möchte zuerst zwei negative Grundentscheidungen nennen:

Die erste: Wir dürfen, um auf neue Art Kirche zu sein, nicht zuerst mit strukturellen Maßnahmen beginnen. Wir dürfen also nicht – so sage ich es im Bistum immer wieder – damit anfangen, daß wir Gemeinden auflösen, um die Personallage in Griff zu bekommen. Wir hätten dann zwar nur noch so viele Gmeinden, wie wir Priester haben, aber sonst hätte sich – außer einer zweifelhaften Entlastung der Priester – nichts geändert.

Die zweite Grundentscheidung: Wir dürfen auch nicht damit beginnen, schlichtweg alle Aufgaben, die von den Priestern nicht mehr übernommen werden können, auf hauptberufliche Laien zu übertragen. Es könnte dann scheinen, als bräuchten wir zur Erneuerung der Kirche nur genügend hauptberufliche Mitarbeiter, die das meiste von dem übernehmen, was bisher die Priester taten – in den Gemeinden aber würde sich nichts ändern. Denn die Charismen, die doch da sind und die wir nur entdecken müssen, wären erneut blockiert." [10]

Nicht übersehen werden kann bei der Durchsicht der Abhilfen, daß viele in verdeckter Weise nichts anderes anpeilen als die Bewahrung des Zölibats der Weltpriester. Man braucht nur die schlichte Gegenprobe zu machen, die so etwas wie ein Wahrheitstest ist: Was wäre, gäbe es eines Tages wieder genug Priester? Was bliebe von den jetzigen Maßnahmen dann übrig?

Unbeschadet solcher skeptischer Fragen kann aber nicht übersehen werden, daß gerade im deutschsprachigen Raum Europas mit hoher Managementbegabung und theologischer Akribie an der Bearbeitung des Pfarrermangels gearbeitet wird. Dennoch verstummen die Befürchtungen nicht, daß wir das Problem lediglich vor uns herschieben und die sich verschlimmernde Lage uns nach und nach Zugeständnisse abringen wird, die wir heute noch für ausgeschlossen halten. Und ganz sicher scheint man sich auch in Rom nicht zu sein. Dem verläßlichen Vernehmen nach hat der Papst bei einem Mittagessen für die deutschsprachigen Bischöfe, die an der außerordentlichen Europasynode 1991 teilgenommen haben, reihum die Frage gestellt, was sie von der Weihe der Viri probati hielten. Und die Antworten sollen gehäuft signalisiert haben, daß auf die Dauer die katholische Kirche sich nicht nur im überkommenen Rahmen bewegen könne, sondern mutiger innovatorisch werde handeln müssen. Einzelne Bischöfe reden daher laut über die Weihe von Viri probati.

Freilich, ob tatsächlich die Zukunft so am besten gemeistert wird, muß bezweifelt werden. Der Verdacht, daß der rasche Ersatz von Pfarrern durch Hauptamtliche die Vergeudung einer historischen Chance sein kann, wird auch dann nicht beseitigt, wenn Bischöfe für die Weihe von Viri probati sind. Im Gegenzug zu solchen verständlichen Wünschen müßte ein Weg ausgekundschaftet werden, bei dem die Chancen des Pfarrermangels nicht zu schnell verspielt werden.

4. *Mehr als ein Szenario*

Vielleicht könnte der Weg in die Zukunft so aussehen. Eine Pfarrei kann über längere Zeit hinweg keinen eigenen Pfarrer bekommen, der „in Ruf- und Reichweite" ist und auch noch Zeit für personnahe Seelsorge hat. Diese „längere Zeit" wird weidlich genützt, um vorrangig den Gemeindemangel zu mildern, der mindestens so schwer wiegt wie der Pfarrermangel. Sobald ein Prozeß der Förderung der „geistlichen Kirchenberufung" vieler Frauen und Männer, junger und alter vorangekommen ist[11], also Ansätze zu einer lebendigen Gemeinde sichtbar werden, die lebensfähig ist auch ohne den Pfarrer, dann könnte es Ausdruck eben dieser Lebensfähigkeit sein, daß sie auch anfangen, Verantwortung für ihren Pfarrer in kreativer Weise zu übernehmen.

Eine Delegation kommt zum Bischof und sagt: Du, Herr Bischof, hast schon längere Zeit keinen Pfarrer für uns. Das wird sich in absehbarer Zeit auch nicht ändern. Wir haben uns deshalb nach einem Kandidaten umgesehen, und schlagen Dir vor, den Herrn NN. zum Priester zu weihen und uns als Pfarrer zu geben. (Dabei kann es durchaus sein, daß Herr NN. nicht in die herkömmlichen Zulassungskriterien paßt, wegen seiner Lebensform oder seiner Ausbildung; hinsichtlich des Geschlechts wird man in naher Zukunft wenig Änderung erwarten können.)

Dabei verlangen wir nicht, daß die ganze Kirche das Zölibatsgesetz aufgibt. Denn es bleibt ein Segen für die Kirche, wenn eine größere Zahl ihrer Pfarrer ehelos lebt und damit ohne Worte in Erinnerung hält, daß wir in unserer Pfarrei eine pilgernde Gemeinschaft sind, wie Fremdlinge unterwegs [12]. Aber Du kannst für uns eine Ausnahme machen. Wir haben bereits bewiesen, daß wir unser gemeindliches Leben tragen und verantworten können. Aber es schmerzt uns, daß für die Feier der Eucharistie und für die Seelsorge kein Priester unter uns lebt. Übrigens wäre eine Ausnahme vom Zölibatsgesetz keine Sonderlichkeit. Sind doch zunehmend viele Personen, die früher in einer anderen christlichen Kirche Pastoren waren und nach ihrem Eintritt in die katholische Kirche Pfarrer wurden, nach wie vor gut verheiratete Leute. Du würdest diesen Ausnahmen lediglich eine weitere hinzufügen.

Diese Lösung hätte für sich, daß sie auf Gemeindeentwicklung aufbaute und zudem von den Betroffenen vorangetrieben würde. Der häufig vorgebrachte Verdacht, daß Zölibatsunwillige die pastorale Notlage als Instrument ihrer Antizölibatspolitik verwenden, wäre vom Tisch. Und die katholische Kirche könnte die folgenschwere Frage noch eine Weile vor sich herschieben, ob der Pflichtzölibat bleiben kann oder aus dem übergreifenden Prinzip, daß das Heil der Seelen oberstes Kirchengesetz ist, dieser zusammen mit der Ehe und ihrem Gelingen auf dieses oberste Gesetz hin zu relativieren ist.

ANMERKUNGEN

[1] Johannes Paul II., Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1991.

[2] Wiener Diözesanforum, Beschluß „Miteinander Kirche sein – zu gemeinsamer Verantwortung gerufen", Initiative 13 (Wien 1991) 12.

[3] Musterstatut zur Errichtung von Pfarrverbänden, in: Gem. Synode, Bd. 1 (Freiburg 1976) 713–716.

[4] M. Brulin, Assemblées dominicales en l'absence de Prêtre, in La Maison-Dieu 175 (1988) 111–167.

[5] Bistum Limburg, Gemeindeleitung in Kooperation (Limburg 1991) 5. Zum Limburger Modell: Gemeindeleitung in Kooperation, in: Amtsblatt des Bistums Limburg 8 (1991) Nr. 228, 117f.

[6] P. M. Zulehner u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970–1990" – „Europäische Wertestudie – Österreich-Teil 1990" (Wien 1992).

[7] Wiener Diözesanforum, Miteinander Kirche sein – zu gemeinsamer Verantwortung gerufen (Wien 1991) 16.

[8] B. Schellenberger, Wider den geistlichen Notstand. Erfahrungen mit der Seelsorge (Freiburg 1991).

[9] Den Rat bei einem Priester wünschen 58 % bei religiösen Problemen, 54 % bei persönlicher Verzweiflung, 44 % in Gewissensnot, 16 % bei Eheproblemen, 12 % bei Kindererziehung, 5 % bei finanziellen Problemen, 4 % bei Sorgen im Beruf, 3 % in politischen Fragen: P. M. Zulehner, a. a. O.; ähnlich W. Marhold, Der Pfarrer als Erwartungsrepräsentant der Kirche. Ergebnisse und Folgerungen von EKD-Untersuchungen, in: Diakonia 23 (1992) 179–184.

[10] J. Homeyer, Der Priestermangel und die Hoffnung, auf eine neue Art Kirche zu sein, in: Diakonia 23 (1992) 177.

[11] Dazu ausführlich: Wiener Diözesanforum, a. a. O., T. 1; zur zugrundeliegenden pastoraltheologischen Konzeption: P. M. Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner (Düsseldorf 1984); ders. u. a., Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens (Düsseldorf 1985); ders., Grundkurs gemeindlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch (Düsseldorf 1992).

[12] Dazu K. Baumgartner, Der Pfarrer als Paroikos, in: Diakonia 23 (1992) 152-162.

Fernand Hoffmann

Ja zum Leben und zum Lebendigen

Zum 100. Geburtstag Werner Bergengruens

Werner Bergengruen ist Baltendeutscher, am 16. September 1892 in Riga als Sohn eines Arztes geboren. Er wuchs also in einer baltischen Provinz des Zarenreichs vor dem Ersten Weltkrieg auf und gehörte einer minoritären deutschsprechenden und in der deutschen Kultur verwurzelten Oberschicht über dem lettischem Volkstum an. Das brachte eine kulturelle Spannung mit sich, da der eigene Standort zu doppelter Assimilation, aber auch zweifachem Widerstand verpflichtete. Daraus ergab sich auch der Konflikt, der das geistige und menschliche Groß- und Starkwerden Bergengruens kennzeichnet, der Konflikt zwischen östlicher politischer und westlicher geistiger Autorität. Aus diesem Konflikt lebt seine innere Biographie. Ihr epischer Kristallisationspunkt ist Riga. Hier wurzeln die Erinnerungen Bergengruens, aus der fast alle seine Romane, Erzählungen und Gedichte und auch seine Figuren herauswachsen.

Das äußere Leben Bergengruens ist nicht sehr ereignisreich. Bis 1914 machte er Rechtsstudien in Marburg, München und Berlin. Dann nahm er am Ersten Weltkrieg teil und kämpfte gegen die Rote Armee im Baltikum. Von 1920 bis 1922 war er Redakteur der „Ost-Informationen" und ab 1925 der „Baltischen Blätter". In den frühen zwanziger Jahren wurde aus dem Journalisten Bergengruen der Erzähler. Das heißt, er brauchte das nicht zu werden, denn Bergengruen ist ein geborener Erzähler. Auch in seinen meisten Gedichten steckt noch ein epischer Kern. Aber Bergengruens Hang, in Geschichten zu denken, ändert nichts an der Tatsache, daß er von seiner geistigen und seelischen Struktur her zu metaphysischen Fragestellungen neigt. Es sind auch diese metaphysische Veranlagung und die aus ihr erwachsenden Zweifel, die ihn 1936 zum Katholizismus konvertieren ließen, der seine Zweifel zwar nicht völlig beruhigte, aber doch Antworten gab, die ihm einen gewissen inneren Frieden brachten. Daß Werner Bergengruen während des Dritten Reichs nicht unbehelligt blieb, versteht sich von selbst, hatte er doch 1936 den Roman „Der Großtyrann und das Gericht" publiziert, den man wie Stefan Andres' Novelle „El Greco malt den Großinquisitor" als ein verstecktes Pamphlet gegen die Diktatur ansehen konnte.

Der Begriff der „inneren Emigration" hat heute durch den unglücklichen Brief Walther von Molos an Thomas Mann und die Kübel von Unrat, die nach dessen Antwort über letzteren ausgeleert wurden, einen etwas peniblen Beigeschmack.

Deshalb schrecken wir davor zurück zu schreiben, Bergengruen habe zur inneren Emigration gehört. Er gehörte zu jenen Schriftstellern, die sich von der nationalsozialistischen Barbarei absetzten und in eine Art von seelischer Emigration begaben und versuchten, sie selbst zu bleiben, ohne die Gefahren einer offenen Opposition auf sich zu nehmen. Diese Autoren scheinen die These von der „Stunde Null", von der deutschen Nachkriegsliteratur als einem völligen Neubeginn, zu widerlegen. Sie schrieben im Vorkriegsdeutschland. Sie schrieben nach 1933, solange sie kein Schreibverbot ereilte und solange die Veröffentlichung ihrer Werke nicht unterbunden wurde, und sie schrieben nach dem 8. Mai 1945 weiter. Dabei ist es völlig abwegig, das, was sie auch 1945 schreiben, als einen radikalen Neubeginn anzusehen. Sie treten weiterhin für die Werte ein, die sie vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten offen, während des Naziregimes versteckt verteidigt hatten. Es war dies der abendländische Humanismus mit einer starken oder weniger starken Betonung der christlichen Komponente, wie bei Erich Kästner und Ernst Wiechert. Aber auch ausgesprochen christliche oder gar katholische Autoren wie Elisabeth Langgässer, Gertrud von le Fort, Stefan Andres und Reinhold Schneider vertraten keineswegs ein stromlinienförmig-amtskirchliches Konventionschristentum, sondern ein sperriges, kantiges und unhandliches, problembezogenes und problematisches, extrem persönliches Christentum.

Doch es wäre falsch, angesichts dieser Autoren, zu denen auch noch Hermann Kasack mit „Die Stadt hinter dem Strom" (1946) und – allerdings mit den nötigen Differenzierungen – Hans Carossa, Ernst Jünger und Gottfried Benn zu rechnen sind, zu behaupten, es habe keine „Stunde Null" gegeben. Dazu schreibt Elisabeth Endres (Die Literatur der Adenauer-Zeit, 1983, 45): „Dennoch gab es so etwas wie eine Stunde Null. Sie ist nicht faßbar, wenn man sich auf das Bild einläßt, sie ist nicht zeitlich definierbar. Sie schiebt sich wie ein feiner Streifen ein, nimmt sich aus wie ein Sprung im Porzellan. Sie trennt Bücher, die im gleichen Jahr entstanden, veröffentlicht wurden. Sie trennt den jungen Heinrich Böll von Stefan Andres, Ilse Aichinger, die auch ihren Kafka gelesen hat, von Kasack, Günter Eich, der bereits vor 1945 publizierte, von Bergengruen. Die Literatur der einen ging weiter, sie schrieben Werke, bildeten das Establishment der ersten Jahre, repräsentierten würdig die Dichtung."

Es ist auch wahrscheinlich dieser Riß gewesen, nicht wirklich sichtbar, eher eine Sache des Gefühls als des Verstands, der bewirkte, daß der Titel von Bergengruens Lyrikband von 1951 „Die heile Welt" mißverstanden und als pejoratives Schlagwort ausgebeutet und mißbraucht wurde. Er wurde als restaurative Schönfärberei interpretiert, als Fassadenkosmetik an einer Gesellschaftsmoral, die nicht bloße Risse abbekommen hatte, sondern völlig in sich zusammengebrochen war. Dabei hatte Werner Bergengruen den Titel seines Lyrikbands nicht gesellschafts- und ideologiekritisch, sondern metaphysisch verstanden.

Dieses Mißverständnis ist aber, wie angedeutet, mehr als wahrscheinlich auf den feinen Riß zurückzuführen, der durch die deutsche Literatur vor und nach dem Zweiten Weltkrieg geht. Es scheint, daß das aus der Antike übernommene und später mit christlichem Denken und Wertvorstellungen durchsetzte Ideal des Humanismus weder als ethischer Maßstab noch als Bildungsgrundlage weiterhin tragfähig ist und weiterwirkt. Die Welt wird nicht mehr in dem Sinn als „heil" verstanden, daß in ihr der „Ordo Dei" durchscheint, wie Stefan Andres sagen würde. Menschen wie Werner Bergengruen, der sein geheimes Selbstporträt in der Figur des „Letzten Rittmeisters" in seinem gleichnamigen und wahrscheinlich schönsten Buch gezeichnet hat, verstehen unsere Welt vielleicht noch auf ihre Weise, aber die Welt versteht sie nicht mehr:

„Der Rittmeister war schon auf der Kriegsschule durch seine Geschicklichkeit im Croquis-Zeichnen aufgefallen. Etwas Croquishaftes haftete allen seinen Bildern an. Bestimmte Dinge wurden mit Präzision in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gebracht. Das für wichtig Gehaltene war scharf hervorgehoben, das Überflüssige weggelassen oder durch rahmendes Laubwerk verdeckt. So kam eine mit Klarheit und Reinlichkeit gepaarte Anmut zustande, die diesen bescheidenen Bildern eine Beliebtheit sicherte. Bei Kunstgesprächen verhielt er sich schweigsam, ohne je die geringste Ungeduld zu zeigen. Höflich vorgeneigt, mit etwas angestrengtem Ausdruck hörte er zu, als wolle er gern sich belehren lassen und etwas Rechtes begreifen und müsse sich doch damit abfinden, daß dieses Bemühen ohne Frucht blieb. Es versteht sich leicht, daß er insbesonders mit avantgardistischen Gedankengängen nicht viel zu beginnen wußte."

Das Weltbild des Rittmeisters, das auch dasjenige Bergengruens ist, gleicht einem solchen Croquis. Das sorgsam ausgezeichnete Wichtige und Wesentliche ist das, was auf eine ewige Ordnung hinweist, in dem zeichenhaft in der Endlichkeit der ewige göttliche Plan sichtbar wird. Der Mensch, der sich zu diesem Weltbild bekennt, wartet, wie Bergengruens Rittmeister, sein ganzes Leben lang auf den begnadeten Augenblick des Kairos, wo das Irdische ins Jenseitige einmündet und Zeit und Ewigkeit sich begegnen. Was den Rittmeister auszeichnet, ist Verstandes- und Herzensbildung, die sich durch Treue gegenüber dem, was die Zukunft an Bewahrenswertem bringt, zu erkennen gibt. Dabei vereint er in sich den nördlichen Hang zu mystisch-intuitiver Gesamtschau und den mediterranen Drang nach rationaler Klarheit.

Ob er Geschichten, Erzählungen, Novellen, Romane oder Gedichte schreibt, Werner Bergengruen ist ein Autor, der nie langweilt. Und schon damit macht er es Lesern schwer, die vor allem literarische Etikettierer und Klassifizierer sind. Gehört er zur E-Literatur oder zur U-Literatur? Die Leser haben das Gefühl, mit etwas konfrontiert zu sein, das mehr ist als Unterhaltung, und doch sind sie nicht gelangweilt, sondern hellwach und gespannt auf das, was kommt. Schwerer noch als dem Leser seiner Prosa macht er es dem Leser seiner Gedichte. Da ist beispielsweise – wie soll man nun richtig sagen: Gedichtband, Lyrikband oder einfach Buch? – „Die heile Welt". Das hat den Umfang eines nicht zu ausgedehnten, aber auch nicht zu kurzen Romans. Und es liest sich auch wie ein Ro-

man oder ein Band Geschichten. Geht das an, daß man Gedichte wie Geschichten liest? Bergengruen lädt jedoch regelrecht dazu ein, „Die heile Welt" wie ein Geschichtenbuch zu lesen.

Als ob sich die Literaturhistoriker und die Kritiker an Bergengruen hätten rächen wollen, weil er niemals langweilt, machten sie aus ihm einen Propheten, einen Weisen und einen Künder ewiger Wahrheiten. Doch Bergengruen ist kein Prophet. Bergengruen war kritisch, skeptisch und hellsichtig genug, um zu wissen, daß die Zeit keine Propheten, sondern Zeugen brauchte. Nur das will Werner Bergengruen sein: Zeuge dafür, wie es einem Menschen möglich war, in einer Zeit wie der seinigen geistig zu überleben.

Liebe zum Leben

Geistig überlebt nur, wer dem Tod keine Herrschaft über sein Denken einräumt, wie es in Thomas Manns „Zauberberg" heißt, wer um die Mächte in der Tiefe weiß, aber sich ihnen nicht hingibt, wer der Todessehnsucht die Liebe zum Leben entgegensetzt. Wenn Bergengruen das Leben meint, dann meint er das ganze, intensiv gelebte Leben. Sein Ja zum Leben ist rückhaltlos. Es ist weder das reservierte Ja des Epikuräers noch das selbstbewußte, die Todesangst übertönende und die mahnenden Requiemtöne ignorierende Ja des Don Giovanni. Es ist das herzhafte, mutige, wenn auch risikobewußte Ja desjenigen, der weiß, daß es eine Zeit gibt zu leben und eine Zeit zu sterben und daß nur der gut stirbt, der auch gut zu leben und alles, was das Leben schenkt, als Gottesgabe zu genießen gewußt hat.

Von lutherisch-kalvinistischer Verachtung der Welt ist bei Werner Bergengruen nichts zu spüren. Man lese nacheinander die Schilderung der Fondue-Orgie im „Letzten Rittmeister" und die Henkersmahlzeit in Friedrich Dürrenmatts „Der Richter und sein Henker". Bei Bergengruen leben wir auf in der von innen wärmenden Liebesbotschaft der Agape, des Freundschaftsmahls. Bei Dürrenmatt weht uns die Kälte der Gefräßigkeit des Todes an. Da teilen keine Freunde ein Mal, um das Leben zu feiern. Es weht kein milder Frühlingswind und man spürt nicht jene Ausgelassenheit, die es billig und recht macht, im Frühling auch ein Pferd zu grüßen, wie im „Letzten Rittmeister" die Anfangsverse der Präfation übersetzt werden. Da fressen der an Magenkrebs leidende Kriminalkommissar Bärlach, der die Rolle des Henkers übernommen hat, und sein Opfer Gastmann, das personifizierte Böse, den Tod in sich hinein: Essen als Symbol des dem Tod und dem Bösen Hingegebenseins. In Bergengruens Bejahung des Lebens liegt jedenfalls einer der Gründe, weshalb er zum Katholizismus konvertierte.

Nur wer ja zum Leben sagt, ist auch fähig, mit heiterer Gelassenheit ja zum Tod zu sagen. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg (1911–1914), als die Sensiblen un-

ter den Zeitgenossen – und zu ihnen gehörte Bergengruen – schon in dunklem Todesahnen vor dem nahenden Krieg erzitterten, schrieb Bergengruen das Gedicht „Kein großer Trauertrara":

Durchschneidet die Schere mal klipp und klar
meines Lebensfadens Verkettung
(Pistolenschuß, Sturz vom Gaul herab
oder Bierherzverfettung).

Dann geht zur Kneipe und denkt allda
mein mit einigen Ganzen,
macht sonst kein großes Trauertrara,
sondern ordnet meine Finanzen.

Es sei der Herr von der Geistlichkeit
ein Kerl mit Quarten und Terzen,
mit einer handfesten Frömmigkeit
und einem bierehrlichen Herzen.

Er soll nicht sagen: „Der junge Mann
gab Anlaß zu schönstem Hoffen..."
Er sage getrost, was ich getan:
gerauft, geliebt und gesoffen.

Dann gebt mir ruhig und klaren Blicks
mit in die Grube drei Dinge:
eine blühende Rose, ein Kruzifix
und meine getreue Klinge.

Diese Verse könnten von Fontane stammen. Der Erzähler Bergengruen hat ja auch vieles mit dem sublimen Causeur gemeinsam. Dubslav von Stechlin und der letzte Rittmeister sind Zwillingsbrüder. Manche Gespräche, die im „Stechlin" geführt werden, könnten auch im „Letzten Rittmeister" stehen. Und umgekehrt. Aber um die drei Dinge, die man Bergengruen in die Grube mitgeben soll: eine blühende Rose, ein Kruzifix und seine getreue Klinge hätte Hugenottennachkomme Fontane nicht gebeten. Der preußische Adel, der seine Romane bevölkert, die von Stechlin und von Zitzewitz, der Zieten aus dem Busch und der alte Dessauer, sie sind keine Nachfahren jenes Rittertums, in deren Burgen Minnelieder erklangen. Sie sind richtige Krautjunker, Adelige, an deren Stiefelsohlen die Scholle klebt und sie am Boden hält. Und es sind echte Protestanten. Kruzifix und Klinge können sie noch unter Umständen zusammendenken, aber dann würden sie eher Kreuz und Klinge sagen. Aber beim Kreuz an eine blühende Rose zu denken, das Symbol der glühenden Liebesleidenschaft, der hingebungsvollen Diesseitigkeit mit dem ins Jenseits verweisenden Schmerzensholz zu verbinden, wäre Fontane nie eingefallen. Bei Bergengruen sehnt sich Talarschwarz nach Kardinalspurpur. In diesem Gedicht ist die Trennung zwischen Leben und Tod aufgehoben, sind Leben und Tod versöhnt. Der Tod gehört zum Leben. Aber das Leben gehört nicht dem Tod.

Unwillkürlich erinnern wir uns an die tolle Fastnachtsdienstagsnacht in Carl Zuckmayers „Seelenbräu", dessen ganzes Werk übrigens, wie das von Werner Bergengruen, ein eindeutiger „Aufruf zum Leben" ist. Ohne Bruch geht das ausgelassene Fastnachtstreiben in das „Memento mori" des Aschermittwochs über:

„Dieselben Leute, die sich jetzt noch wie losgelassene Erdgeister und tobende Rüpel gebärdeten, würden in ein paar Stunden ruhig und gelassen ihr Knie vor dem Altar beugen und vom Daumen des Priesters das Aschenkreuz, das Memento der kommenden Passion und Vergänglichkeit auf die Stirn empfangen. Dann würden sie, ebenso ruhig und gelassen, wenn auch nicht ohne Brummschädel und Haarwurzelziepen, an ihre Arbeit gehen. Jetzt aber überschlug sich noch einmal die entfesselte Lustbarkeit der späten Stunde."

Diese „entfesselte Lustbarkeit" besteht in einem urkomisch-grotesken und zugleich makabren Leichenbegängnis, bei dem eine Bierleiche eingesegnet wird. Den „Herrn von der Geistlichkeit" nach dem Herzen Bergengruens finden wir auch im „Seelenbräu", den Dechanten von Henndorf und geistlichen Gegen- und zugleich Mitspieler des Matthias Hochleithner, des Inhabers der Henndorfer Brauerei, des Herrn „Bräu", auch „Leibesbräu" genannt. Der Henndorfer Dechant ist wohl ein Gottesmann, ein Geweihter des Herrn, aber er ist auch und trotzdem ein gewöhnlicher Mensch „mit Frühstücksappetit und einem leichten Bronchialkatarrh". Und daß er Mensch ist, mit allen menschlichen Schwächen, das ist in den Augen des Seelenbräu das Erstaunliche an ihm.

„Ein Priester, der immer im Bannkreis des Übernatürlichen verblieben wäre, Tag und Nacht im Dienst und Besitz der göttlichen Kräfte, wäre nicht so erstaunlich gewesen wie die Erscheinung eines Mannes, dem die Gewalt zu segnen, also wohl auch zu verdammen, gegeben war, und der wie ein anderer seine geknofelte Speckwurst aß und einen Zahnstocher benutzte."

Ein Geistlicher, wie ihn Werner Bergengruen einmal an seinem Grab stehen haben möchte, muß ein Mensch sein, der das Leben und die Erde, in die es hineingepflanzt ist und aus der es wächst, rückhaltlos liebt, weil er felsenfest daran glaubt, daß sie von Gott geschaffen ist und Gott nur die Liebe sein kann. Es muß aber auch ein Mann sein, der um die Wirklichkeit des Bösen weiß und für den das Böse mehr ist als die bloße Abwesenheit des Guten. Dieses Böse kann man nicht hinnehmen. Man muß ihm mutig und, wenn es sein muß, mit dem Schwert entgegentreten. Aber das Böse hat insofern seinen Platz im großen Schöpfungsplan, als es die Rose, als es Gott, der die Liebe ist, und das Kruzifix, den Kreuzestod gibt, durch den der Mensch gewordene Gott all denen, die Böses getan haben und es bereuen, Vergebung und Erlösung verspricht. Durch die Verbindung von Rose, Kreuz und Schwert, von all- und weltumfassender Liebe, Wissen um die Wirklichkeit des Bösen sowohl als auch um die Gnade und durch die Bereitschaft, dem Bösen entgegenzutreten, wo man auf es trifft, ist dem Tod sein Stachel genommen. Tod und Leben gehören zum Kreislauf der Natur, zum ewigen Zyklus, der will, daß der Same sterbe, damit neues Leben daraus hervorwachse. Rose, Kruzifix und Schwert als Grabeinlagen, das bedeutet ein vorbehaltloses Ja zum Leben mit allem, was es enthält.

Heile Welt?

Wer auch nur den „Großtyrann und das Gericht" gelesen hat, weiß, daß Werner Bergengruen keineswegs ein blauäugiger Optimist war, sondern recht wohl um den heillosen Zustand unserer Welt wußte. Aber ebenso fest, wie er davon überzeugt war, daß die Welt, in der wir leben, keine heile Welt ist, ebenso unerschütterlich glaubte er daran, daß diese Welt wieder heil werden kann. Wenn er einem Buch den Titel „Heile Welt" gibt, so ist das als Provokation gedacht, aber zugleich auch als Aufruf zum Widerstand gegen das Böse in jeder Form, auch gegen modische Weltuntergangsszenarios. Heil ist die Welt wieder dann, wenn wir sie als Ganzes begreifen, in der Tod und Leben versöhnt sind im Wissen, daß letzten Endes alles, was ist, gut ist, weil es besser ist, daß etwas ist, als daß es nicht ist.

So ist eine der schönsten Stellen aus Carl Zuckmayers „Seelenbräu" zu verstehen. Der „Seelenbräu" wandert nach einem Versöhnungsmahl mit dem „Leibesbräu" in der Osternacht nach Hause. Er hat genügend abgehangene und richtig zubereitete Schnepfen und resch gebackene Froschschenkel verspeist, dazu einen vollmundigen, angenehm trockenen Weißwein von herrlicher Körperfülle getrunken und ist voll österlicher Lebenslust und Lebensfreude. Als er am Friedhof vorbeikommt, steht dort der Dodey, der Totengräber, übrigens auch die Bierleiche, die beim Fastnachtsdienstag-Schabernak eingesegnet wurde, im Begriff, dem alten Huemer, der zwar noch atmet, aber nichts mehr von sich und der Welt weiß, das Grab zu schaufeln, um das nicht, im Fall des Falles, mit feiertäglichem Brummschädel tun zu müssen. Der Dechant findet, daß er recht habe, und hilft ihm, das Grab zu schaufeln für einen, der noch nicht tot ist.

„Er nahm die Grabschaufel und begann wegzuschippen, was der Dodey aufharkte. Das tat ihm besser, als schlafen gehen. Tief zog er den Atem ein. Es roch nicht nach Tod und Verwesung. Es roch nach Graswurzeln und nach der feuchten, kräftigen Frühlingserde. Der Dechant schippte heiter, bis er zu schwitzen begann, und es schien ihm ganz natürlich, daß sie da auf dem hell beschienenen Kirchhof standen und eines Mannes Grab gruben, der noch gar nicht gestorben war. Nach einer halben Stunde fühlte er sich müd genug und wanderte langsam dem Pfarrhaus zu. Hinter ihm her wanderte der Mond. Er flimmerte in den Brunnen und funkelte in den Fenstern, er legte blasse Quadrate auf die Böden der stillen Bettkammern, er ließ die klebrigen Knospen wie kleine Laternen schimmern, er glomm durch die Ritzen der Viehställe, in denen ein Stroh raschelte, eine Kette klirrte. Er fleckte zwischen Bräu und Villa die dunkle Kastanienallee, durch die sich jetzt eine schwere, schwankende Gestalt, grunzend in schläfriger Vergnügtheit, Hand für Hand am glatten Holzgeländer nach Hause zog."

Gottfried Keller bekennt, daß für ihn, seit er unter dem Einfluß der Kritik Ludwig Feuerbachs am Jenseitsglauben diesen abgelegt hatte, das Diesseits farbiger, reicher und tiefer geworden war. Die fast religiöse Intensität dieses Bekenntnisses, das in der poetischen Unmittelbarkeit und Einfachheit von „Augen meine lieben Fensterlein" genauso überzeugend klingt, nimmt man Keller gerne ab. Für Werner Bergengruen – wie auch für Carl Zuckmayer – ist es aber erst der Tod als

Fluchtpunkt, auf den alle Lebenslinien hinstreben, der dem Leben seine Tiefendimensionen gibt und dazu einlädt, so intensiv wie nur möglich das Heute, das Leben mit allem, was dazugehört, zu genießen. Das Ja zum Leben und die darin enthaltene Aufforderung, intensiv zu leben, kommt bei Bergengruen aus der Erfahrung der Beständigkeit der Erde:

> Was dich schreckte und scheuchte, vergiß.
> Denn die Erde ist treu und gewiß.
> Und du weißt dich vom Dunkel geliebt,
> weil alles erneut sich begibt.

Mit dieser Strophe eröffnet Bergengruen den Lyrikband „Die verborgene Frucht" (1938).

„Doch nimmer will die Treu der Erde enden", heißt es in der letzten Lyriksammlung Bergengruens „Mit tausend Ranken" (1956). In dem Symbol der „tausend Ranken" kondensiert Bergengruen den Cantus firmus seines Werks. Er klingt altbekannt und hat eine ehrwürdige Tradition. Als literarisches Trostmotiv durchzieht er die Weltliteratur. Ihn in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anzustimmen, erfordert indessen Mut. Bergengruen selbst ist auch nicht sicher, ob er weiter erklingen wird. Er ist Realist genug, um zu erkennen, daß Auschwitz und was dieses Jahrhundert noch alles an Schauplätzen der Greuel und des Grauens bot, zu einem unheilbaren Bruch zwischen Anschauung und Bewußtsein geführt hat. Hat Bergengruen sich selbst als den „letzten Rittmeister", den letzten Dichter, verstanden? In einem zwei Jahre vor seinem Tod entstandenen Gedicht schreibt er: „Vielhundert Jahre gehn mit mir zu Grabe./Als eines Letzten wird mein Leben enden."

Ob im Bewußtsein, keine Erben zu hinterlassen oder nicht, tut dem Testament Bergengruens keinen Abbruch. Sein Werk ist für ihn – und für uns heutige – weniger Botschaft als Zeugnis. Es ist geleistetes Dasein, das gründet auf dem Wissen um die Beständigkeit der Erde, dem Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen, der Überzeugung, daß der Mensch, was immer auch geschehen mag, nicht aus der Welt fallen wird. Dieses Weltverhältnis symbolisieren bei Bergengruen die „tausend Ranken".

In der griechischen Philosophie steht die Natur für zweierlei. Einmal wird sie verstanden als humanistische Herausforderung in dem Sinn, daß der in die Natur eingebundene Mensch einsieht, daß er erst voll und ganz zum Menschen wird, wenn er als denkendes Wesen über die Natur hinauskommt und die Schwerkraft der Naturwüchsigkeit durch die Freiheit des Geistes ausgleicht und ein Reich der Freiheit schafft, in dem das Naturgesetz der Schwerkraft nicht gilt. Hier stoßen wir bei den Griechen aber auch auf die andere Tendenz, nämlich das Bewußtsein, daß die Natur dem Denken und Handeln des Menschen ein Modell vorgibt, an dem es sich orientieren, und Maßstäbe, an denen es sich korrigieren kann. Es stehen sich hier zwei Naturauffassungen gegenüber, eine dynamische und eine

statische. Die dynamische setzt das Werden über das Sein. Für sie bleibt die Idee des unentstellten Lebens erst zu verwirklichen. Der Vater dieses Denkens ist der Vorsokratiker Heraklit. Die statische Naturauffassung, die der Vorsokratiker Parmenides vertritt, stellt das Sein über das Werden. Die Sinnfrage wird nicht mit dem Hinweis auf eine heile Welt beantwortet, die erst zu erstellen ist, sondern mit der Erinnerung an einen heilen Ursprung, zu dem es zurückzukehren gilt.

Bergengruen macht sich beide Positionen zu eigen und verweist sie gleichzeitig in den Bereich des Übernatürlichen, des „Übermorgen", wie es in dem Gedicht „Leben eines Mannes" aus dem Jahr 1930 heißt. Aber solange das Herz noch schlägt und das Blut heiß und drängend durch die Adern treibt, ist „Hiersein alles" (Rilke). Dieses rückhaltlose Ja zum Leben, die absolute Bereitschaft, zu lieben und zu leiden, wurzelt in dem Glauben, daß die Natur in ihrem Letzten unverwundbar ist. Die Gewähr für diesen Glauben ist die transzendente Rückbindung der Schöpfung, das „Kruzifix", das „Übermorgen", die Verwandlung des Kreises der ewigen Wiederkehr in heilsgeschichtliche Linearität. Aus dem Glauben wird das Gefühl geboren, daß die Natur in ihrem Kern trotz allem unverwundbar ist. Auf diesen Glauben, allerdings ohne dessen transzendente Dimension, läuft auch die Grunderfahrung der sieben KZ-Flüchtigen, von denen nur einer durchkommt, in Anna Seghers „Das siebte Kreuz" hinaus. Sie ist resümiert in dem Kernsatz des Romans: „Wir fühlten alle, wie tief und furchtbar die äußeren Mächte in den Menschen hineingreifen können, bis in sein Innerstes, aber wir fühlten auch, daß es im Innersten etwas gab, was unangreifbar war und unverletzbar."

Das schon erwähnte Gedicht Werner Bergengruens „Leben eines Mannes" entstand 1930, also in einem Augenblick, wo sich für Weit- und Klarsichtige die nationalsozialistische Katastrophe schon abzeichnete. Die Produktions- und Rezeptionssituation ist derjenigen von „Kein großes Trauertrara" ähnlich.

Gestern fuhr ich Fische fangen,
heut bin ich zum Wein gegangen,
– Morgen bin ich tot –
Grüne, goldgeschuppte Fische,
rote Pfützen auf dem Tische,
rings um weißes Brot.

Gestern ist es Mai gewesen,
heut wolln wir Verse lesen,
morgen wolln wir Schweine stechen,
Würste machen, Äpfel brechen,
pfundweis alle Bettler stopfen
und auf pralle Bäuche klopfen,
– Morgen bin ich tot –
Rosen setzen, Ulmen pflanzen,
schlittenfahren, fastnachtstanzen,

Netze flicken, Lauten rühren,
Häuser bauen, Kriege führen,
Frauen nehmen, Kinder zeugen,
übermorgen Kniee beugen,
übermorgen Knechte löhnen,
übermorgen Gott versöhnen –
Morgen bin ich tot.

Nichts hindert daran, diese Verse als eine Huldigung an das Hier und Jetzt zu verstehen, an die schenkende Fülle der Natur und als Aufforderung, diese heute zu genießen, weil man morgen schon tot sein kann. Und alle Pflichten Gott und den Menschen gegenüber soll man aus dem Bewußtsein verdrängen und dem Übermorgen überlassen. So verstanden wäre das Gedicht eine Diesseitshuldigung im Sinn von Gottfried Keller und dem „nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus" des Horaz. So gelesen, fällt das Gedicht allerdings aus dem Gesamttenor des lyrischen wie auch des epischen Schaffens Werner Bergengruens heraus.

Man kann das Gedicht aber auch anders lesen. Mitten im Lebenstrubel dieser Welt an die andere Welt, an das Jenseits denken, heißt das nicht, dem Tod die Herrschaft über das Lebendige geben? Gewiß, Knechten ihren Lohn vorenthalten, heißt verantwortungslos handeln, wie es auch nicht angeht, Gott nicht zu geben, was Gottes ist. Aber lesen wir die Überschrift. Da steht nicht: „So lebe der Mensch" und auch nicht „Leben eines Menschen", sondern „Leben eines Mannes". Was lyrisch evoziert wird, ist die Existenz, das konkrete Leben eines konkreten Individuums und zwar eines Mannes mit allen positiven und negativen Eigenschaften und Verhaltensweisen, die das einbegreift. Nichts hindert daran, das Gedicht vor einem autobiographischen Hintergrund zu verstehen. Es wird das Leben eines lebenshungrigen, tatfreudigen und energischen Mannes skizziert, der, nicht ganz ohne schlechtes Gewissen, Besseres auf übermorgen verschiebt, weil er heute Gutes zu tun hat, das ihm das Morgen verderben kann. Da schreibt einer, der im Geist willig und im Fleisch schwach ist und der sein Leben, eben weil es nur sein Leben ist, voll und ganz lebt. Dabei irrt er womöglich! Aber er trägt in sich die unerschütterliche Gewißheit, daß das Leben, das Heute, in seinem Kern nicht irrt, weil es an einem Übermorgen festgemacht ist wie die Gondel am Luftschiff. Weil das Leben kein bloßer Auswurf des Nichts ins Leere ist und der Tod mehr als eine Rückkehr ins Nichts bedeutet, sind Versäumnisse in Hinsicht auf die Transzendenz, die in Hingabe an die Existenz und die Immanenz geschehen, verzeihlich und nachholbar.

Wasser, Luft, Feuer, Erde,
Elemente selbvier!
Verbindet, verbündet euch mir
in meiner Angst und Beschwerde,
in meinem Gefängnis,
meines Herzens Bedrängnis.

Fisch, komm aus dem Meer,
Vogel flieg her,
Schnecke, kriech an,
Feuerwurm, spring aus dem Herde!
Wasser, Luft, Feuer, Erde,
Elemente selbvier,
ihr seid samt allem Getier
von Vater Noahs Herde,
verbindet, verbündet euch mir
und vierfach gedenket mein.
Laßt aber ihr mich allein,
so war Sankt Peter in Ketten geschnürt,
so hat ihn ein Engel davongeführt,
diese zwei ruf ich an,
weil niemand sonst helfen kann.

In diesem „Um Bundesgenossenschaft" überschriebenen Gedicht wird um eine zweifache Bundesgenossenschaft gebeten, um die der Natur und die der Übernatur. Der Dichter fühlt sich den elementaren Urkräften, der unbelebten Natur und der Tier- und Pflanzenwelt verbunden. In der letzten Strophe wird dann der Zweifel wach, ob nicht auch die Natur, die Halt und Geborgenheit gibt, verwundbar ist und besiegt werden kann, ob nicht auch die Heilkraft der Natur erschöpfbar ist. Dann bleibt, wie dem in Ketten gelegten Apostel Petrus, nur der Glaube an die Übernatur, an den Engel, der den Gefesselten davonführt. Nicht aus der Natur fließt für Bergengruen, wenn Gesundung nicht mehr möglich scheint, die heilende Kraft, sondern aus der Übernatur.

Kommunikation mit der Natur und den Menschen

Dieses Gedicht ist Werner Bergengruens Antwort auf Rainer Maria Rilkes erste Duineser Elegie („Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen"). Der Ruf des Menschen, oder besser der verzweifelte Schrei der Kreatur nach einer Antwort vom Absoluten her, aus „dem andern Bezug", wie Rilke sagen würde, verhallt bei Bergengruen nicht ungehört. Der Mensch „vergeht" auch nicht vor dem „stärkeren" Sein des Engels wie in der ersten Duineser Elegie. In andern Worten, das Absolute ist nicht, wie in der Theologie Karl Barths, das „ganz Andere". Vielmehr sind die Kreatur und das Absolute einander zugeordnet wie Ruf und Antwort. Zwar geht der Riß der „Erbsünde" durch die Schöpfung. Mit dem Wissen um Gut und Böse hat das Böse Macht über den Menschen gewonnen. Aber die Schöpfung ist nicht auseinandergebrochen. Zwischen der Natur und der Übernatur klafft wohl ein Riß, aber es ist kein unüberbrückbarer Abgrund. Die Kommunikation ist noch möglich.

Bergengruen versteht den Weltprozeß, den Naturablauf und die außer- und

zwischenmenschlichen Beziehungen nicht als die prästabilierte Harmonie fensterloser Monaden. Menschsein heißt für ihn nicht Geworfen-Sein in eine letztlich sinnlose Welt, nacktes Da-Sein ohne Herkunft, ohne Zukunft, ohne zu wissen, wer und wie man ist. Der Mitmensch ist nicht die Hölle, weil er das Ich an der einzig möglichen Sinnerfüllung, nämlich in absoluter Freiheit sich selbst zu wählen, hindert. In der Kommunikation mit der Natur, der Welt und den Menschen wird der Mensch er selbst. In der Hinwendung zum Objekt wird das Subjekt erst voll und ganz Objekt und umgekehrt. Erst in der gegenseitigen Öffnung finden Ich und Du ihre personale Erfüllung.

Der Kommunikation kommt im Welt- und Menschenbild Werner Bergengruens eine zentrale Bedeutung zu. Kommunikation ist für ihn zunächst einmal vertikale Kommunikation: Religion in der etymologischen Bedeutung des Wortes, das heißt Verständigung zwischen Oben und Unten, Himmel und Erde, Immanenz und Transzendenz. Bergengruens Gott ist nicht der ganz andere, verborgene Gott. Sein Gott lädt die Menschen ein, sich an ihn zu wenden. Gott bedarf der Menschen, um seinen göttlichen Plan auszuführen, wie er in dem Gedicht „Stimme Gottes" zeigt:

Scheu dich nicht, mich anzugehen.
Meine Wohnung ist nicht klein.
Willst du aber draußen stehen:
Auch dies Draußen, es ist mein.

Wohl empfang ich, die gereinigt
niebegangne Schuld gebüßt.
Doch es sind, die mich gesteinigt,
gleichermaßen mir gegrüßt.

Wenn die letzten Tuben tönten
von beglühten Wolkenspitzen,
werden auch die Unversöhnten
mit an meinem Tische sitzen.

Neben der vertikalen Kommunikation gibt es aber auch die horizontale Kommunikation als Einverständnis und Solidarität der Menschen untereinander und als Eingewobensein des Menschen in die Natur. Werner Bergengruen versteht die Kommunikation als allumfassende Kraft. Es gibt keine Gottesferne. Auch die, die sich in einem bewußten Willensakt von der Gemeinschaft der Kinder Gottes ausschließen, die „draußen stehen wollen", stehen in Wahrheit drinnen, weil dieses Draußen wohl das Ihrige, nicht aber das Draußen Gottes ist. Das „letzte Gericht" wird nicht an einem Richtertisch, sondern um eine zu einem Freundschaftsmahl gedeckte Tafel stattfinden, einem Versöhnungsmahl Gottes, das die Unversöhnten nicht ausschließt. Im „Dies Irae" Bergengruens ist keine Rede von Zorn und Tränen.

Am 4. September 1964 ist Werner Bergengruen in Baden-Baden gestorben.

UMSCHAU

Repräsentation und Wahrheit

Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik"

In Europa wird die politische Philosophie Eric Voegelins derzeit neu belebt. Die Louisiana State University Press hat vor einiger Zeit die Herausgabe der Gesammelten Werke, in Angriff genommen, und das vor gut einem Jahr in München an der Ludwig-Maximilians-Universität gegründete Eric-Voegelin-Archiv hat gleichfalls mit der Publikation wichtiger, zum Teil bisher unveröffentlichter oder nicht ins Deutsche übersetzter Schriften des Philosophen begonnen. So wird in der vom Archiv herausgegebenen Reihe „Periagogé – Ausgewählte Schriften Eric Voegelins" demnächst die Korrespondenz zwischen Voegelin, Leo Strauss, Alfred Schütz und Aron Gurwitsch erscheinen und unter dem Titel „Evangelium und Kultur" eine bisher in Deutschland unveröffentlichte Studie zur Religionsphilosophie zugänglich gemacht. Weitere Veröffentlichungen sind geplant. Eric Voegelin ist, obwohl er Ende der 50er Jahre aus den USA nach Deutschland zurückkehrte und lange Jahre in München lehrte, in Amerika bekannter als in seinem Heimatland. Damit teilt er das Schicksal anderer Emigranten, denen die Rückkehr in das Land, dessen Machthaber sie einst vertrieben hatten, schwerfiel.

Eric Voegelin wurde 1901 in Köln geboren, zog aber bereits mit 10 Jahren nach Wien, wo er zur Schule ging, studierte und als Mitarbeiter von Hans Kelsen und Othmar Spann seine akademische Laufbahn begann. 1936 erschien seine erste größere Studie „Der Autoritäre Staat", im gleichen Jahr wurde er zum Professor berufen. Nach der Okkupation Österreichs durch die Nazis verlor er seine Professur und mußte in die USA emigrieren. Dort lehrte er u. a. an der Harvard University und der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958 wurde Voegelin nach München berufen und begründete dort das Institut für Politische Wissenschaften. Nach seiner Emeritierung kehrte er 1969 in die USA zurück und arbeitete bis zu seinem Tod 1985 an der Stanford University. Zwischen 1956 und 1987 erschien seine fünfbändige Studie „Order and History", die als der letzte große geschichtsphilosophische Entwurf dieses Jahrhunderts gilt und von ihrem Anspruch und in ihrer Konzeption mit Toynbees Geschichtsphilosophie verglichen wird.

Im Herbst 1991 wurde Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik"[1] wieder aufgelegt. Dies nicht nur, weil dieses Werk als einer der wichtigsten Beiträge der Nachkriegszeit zur politischen Philosophie bezeichnet wurde und schon aus diesem Grund Interesse verdient, sondern weil es in einer Zeit der Neubewertung der praktischen Philosophie eine Aktualität entfaltet, die das Buch auch für einen Leserkreis interessant macht, der über die Fachgemeinde der politischen Theoretiker hinausgeht. Eric Voegelins Theorien sind gerade heute zeitgemäß: Er hat in seiner Kritik der Auswirkungen der technisch-wissenschaftlichen Revolution viele Themen bearbeitet und Argumente vorweggenommen, die heute unter der wenig aussagekräftigen Bezeichnung „postmodern" in aller Munde sind. Voegelin erlangt so eine Bedeutung, wie sie Leo Strauss längst für sich in Anspruch nimmt: als ein Denker, der hellsichtig Fehlentwicklungen vorhersah und der in Rückbesinnung auf die Tradition der klassischen Philosophie vermochte, einen Ausweg zu weisen.

Michael Oakeshott sah in Voegelins 1952 unter dem Titel „The New Science of Politics" erstmals veröffentlichten Schrift einen „Essay on the character of European politics"[2]. Damit ist eine der wesentlichen Komponenten des Buchs bezeichnet, bei weitem jedoch nicht die wichtigste. Das Buch mag durchaus als eine Interpretation der abendländischen Geistesgeschichte erscheinen: eine Interpretation, die diese Geschichte als einen „Bogen" beschreibt, mit dem

Höhepunkt der klassischen Philosophie der Griechen und deren Weiterentwicklung in der christlichen Theologie des späten Römischen Reichs; danach setzt ein Zerstörungs- und Verfallsprozeß ein, der in den Szientismus und Positivismus des 19. und 20. Jahrhunderts einmündet und dessen faktische Konsequenz unter anderem die totalitären Bewegungen unseres Jahrhunderts sind. Diese Entwicklung, so das pessimistische Fazit, ist längst noch nicht abgeschlossen. Die in der antiken und christlichen Philosophie erreichte geistige Ordnung ist jedenfalls zerfallen. Damit ist die Aufgabe des politischen Theoretikers jedoch keineswegs erfüllt. Die eigentliche Leistung bleibt noch zu vollbringen.

Für den politischen Denker ergeben sich aus dieser Bestandsaufnahme zwei Aufgaben: Er muß die Ursache des Zerfallsprozesses identifizieren und er muß eine rationale politische Theorie begründen oder wiederbegründen, die diesem Zerfallsprozeß entgegenwirken und die geistige Ordnung wiederherstellen kann. Mit dieser selbstgestellten Aufgabe verläßt Voegelin den Bereich der Geistes- und Ideengeschichte und unternimmt die Konstruktion einer politischen Theorie, deren Ziel es ist, den Sinn und die Ordnung der Existenz durch eine theoretische Leistung auf ihre Prämissen zu untersuchen. Insoweit diese Aufgabe der Versuch ist, die Philosophie Platons und Aristoteles' und die christliche Philosophie weiterzuentwickeln, kann man auch von einer Rekonstruktion sprechen. „Theorie", so Voegelin, „ist nicht ein beliebiges Meinen über die menschliche Existenz in Gesellschaft; sie ist vielmehr ein Versuch, den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen" (99). Eine Darstellung der wesentlichen theoretischen Inhalte von Voegelins Werk muß daher gleichsam rückwärts beginnen und, ausgehend von Voegelins Analyse des Wesens der Modernität, die Elemente der in der „Neuen Wissenschaft" vorgestellten Theorie rekonstruieren.

Geistesgeschichte ist die Geschichte einer Differenzierung. Voegelin skizziert die Geistesgeschichte der westlichen Welt als eine Entwicklung, die zu einer immer tieferen und differenzierteren Betrachtung der menschlichen und sozialen Wirklichkeit führte. Der klassischen Philosophie der Antike gelang es, die Wahrheit des Menschseins an sich zu entdecken und für die politische Theorie fruchtbar zu machen. Das Christentum schließlich ergänzte diese anthropologische Komponente durch eine soteriologische. Der Mensch wurde in Beziehung zu Gott gesetzt. Damit war es möglich geworden, menschliche Erfahrungen zu verstehen und zu interpretieren. Der Mensch hatte sich selbst in seiner Beziehung zu Gott erkannt. Der gesamte Bereich der Realität war erfahrbar geworden.

Der Höhepunkt dieser geistigen Entwicklung des Abendlands trug aber bereits die Keime des Zerfalls in sich: Der Sieg des Christentums im späten Römischen Reich führte zu einer von Voegelin als „De-Divinisation" bezeichneten Entwicklung des geistigen Lebens. Die Sicherheiten des alten Glaubens und der römischen und hellenistischen Kulte waren verlorengegangen. Anstelle dieser Sicherheit spätantiker religiöser Überzeugungen trat die Ungewißheit des Christentums. Der christliche Glaube ist – Voegelin folgt hier dem Hebräerbrief – Zuversicht in das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht (Hebr 11,1). Eine solche Auffassung von Religion ist anspruchsvoll und schwierig, und je mehr der so verstandene christliche Glaube das Leben durchdrang und gestaltete, desto mehr gab es Menschen, die in einer solchen Ungewißheit nicht leben konnten. Der Glaube verlangt viel, ohne die Sicherheit einer leicht verstehbaren Erklärung zu geben. Das Mittelalter und die Entwicklung der christlichen Theologie ist daher von Beginn an von zwei gegenläufigen Prozessen gekennzeichnet: der Durchdringung der Kultur durch christliche Werte und Vorstellungen und dem beginnenden Abfall von diesen Werten. Dieser Abfall war nun kein Rückfall in heidnische Vorstellungen, sondern die intellektuelle Verarbeitung von Erfahrungen, die dem Glauben zunächst durchaus noch nahestanden.

Eine solche Art von Erfahrung bot die Gnosis. Die Gnosis war der Versuch, menschliche Erfahrungen, die sich auf die Transzendenz bezogen, anzustellen oder als dem Menschen inhärent zu verstehen. In zahlreichen Spielarten erlaubte die Gnosis eine Re-Divinisation des menschlichen Lebens, indem sie den Glauben im

christlichen Sinn durch menschliche Teilhabe am Göttlichen ersetzte. Dies konnte durch eschatologische Erlösungsvorstellungen wie durch szientistische Ideologien geschehen. Voegelin definiert den Begriff Gnosis neu; ausgehend von der antiken Gnosis erweitert er ihn und bezieht auch neuzeitliche Theorien in seine Überlegungen ein. Die Gnosis wird so zum Gegenstand der klassischen Philosophie und des Christentums. Im Lauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung wurde dadurch der seit der griechischen Klassik immer weiter eröffnete Erfahrungshorizont mehr und mehr eingeschränkt; Erfahrungen der Transzendenz wurden ausgeschlossen.

Voegelin kommt hier im Ergebnis zu einem ähnlichen Urteil wie Max Weber, allerdings mit einer anderen Bewertung: Während Weber die „Entzauberung" als einen Prozeß der fortschreitenden Rationalisierung beschreibt, betrachtet Voegelin die De-Divinisation als zunehmenden Rationalitätsverlust. Zur Rationalität gehören auch die Bereiche des Seins, die über die Welt des Tatsächlichen hinausgehen – Erfahrungen der Transzendenz, der Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen. Allein aus der Tatsache, daß Menschen Erfahrungen dieser Art machen, läßt sich folgern, daß diese ein Teil der Realität sind. Die Einbeziehung dieser Erfahrungen ist daher auch der Versuch, Rationalität wiederherzustellen. Die Rationalität soll in einem umfassenden Sinn wiederhergestellt werden; alle menschlichen Erfahrungen – auch solche, die sich auf die Transzendenz beziehen – müssen ausgelegt werden und können dann für eine politische Theorie fruchtbar gemacht werden.

Voegelins Analyse der Moderne erscheint heute zutreffender als zu Beginn der fünfziger Jahre, als das Buch erstmals veröffentlicht wurde. Unser Verhältnis zur Moderne, die in diesem Kontext in erster Linie als Wissenschaft zu verstehen ist, ist widersprüchlich. Für jeden größeren Gewinn an Erkenntnis und Macht haben wir einen hohen Preis zu entrichten, nämlich die psychischen Kosten einer schnell fortschreitenden Verdrängung vom Zentrum der Existenz und damit einer Marginalisierung in einer Welt, die vom Menschen nichts wissen will. Allerdings beurteilt Voegelin das Christentum zu einseitig als die Begründung einer von Thomas von Aquin als Amicitia bezeichneten Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Gerade bei Augustinus, auf den sich Voegelin immer wieder beruft, beruht diese Amicitia auf einem Akt göttlicher Willkür, der für die menschliche Ratio nicht einsehbar ist. Damit nahm das frühe Christentum dem Menschen auch einen Teil der Würde und Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die ihm die klassische Philosophie gegeben hatte. Voegelin sieht diesen Aspekt nicht, genausowenig wie die Komponente der neuzeitlichen Philosophie, die den Menschen befreien wollte.

Voegelins Analyse der Moderne erfordert nun eine Rekonstruktion der alten, durch die Gnosis zerstörten rationalen Wissenschaft. Die „Neue Wissenschaft der Politik" führt hierzu drei Kategorien ein: Erfahrung, Repräsentation und Wahrheit. Die Kategorien bedingen einander, wobei der Repräsentation die Aufgabe der Vermittlung zukommt. In der Verknüpfung dieser Kategorien glaubt Voegelin eine sichere Basis zu gewinnen, von der aus der Theoretiker die Erscheinungen der Welt wie auch der verschiedenen miteinander konkurrierenden Wahrheiten erkennen kann. Die Wahrheit der solchermaßen verstandenen politischen Theorie erweist sich dann anderen Ordnungsvorstellungen als überlegen und vermag die richtige Ordnung wiederherzustellen. Damit wäre die politische Theorie als eine rationale Wissenschaft im platonisch-aristotelischen Sinn wiederhergestellt, der Bereich des bloßen „Meinens" verlassen. Die Hauptforderung an die Theorie wäre somit erfüllt.

Eine solche Wissenschaft muß, um zu normativen Ausagen zu kommen, den gesamten Bereich der Realität umfassen. Damit erfüllt sie auch das Erfordernis der vollständigen Rationalität, da kein Bereich der menschlichen Erfahrung ausgeschlossen wird. Voegelin geht hier – die klassische Philosophie interpretierend – von einem Begriff der Rationalität aus, der die „innere Dimension der Seele in ihrer Höhe und Tiefe" (102) erfaßt. Die Selbstinterpretation des Menschen umfaßt durch einen mythischen Aufstieg – wie in Platons Symposion – den Bereich der Transzendenz und – exemplifiziert in Timaios – durch anamnetischen Abstieg auch die unbe-

wußten Bereiche der Psyche. „Das neue Maß, das für die Gesellschaftskritik gefunden wurde, ist nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, sofern er durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten der göttlichen Wahrheit geworden ist" (104f.). Voegelin bezeichnet diese Wahrheit als „anthropologische" (117), da sie die Bereiche spezifisch menschlicher Erfahrung umschließt.

Diese Wahrheit erfährt nun ihre Erfüllung und Weiterentwicklung in der christlichen Theologie – von Voegelin als die „soteriologische" (117) bezeichnet. Die klassische Philosophie war von der Unmöglichkeit einer tieferen Verbindung zwischen Gott und den Menschen ausgegangen. Aristoteles hatte im achten Buch der Nikomachischen Ethik behauptet, daß eine „Freundschaft" zwischen Gott und den Menschen wegen der „radikalen Ungleichheit" dieser beiden Existenzformen nicht denkbar sei. Freundschaft könne es nur geben, wo es Gemeinsamkeiten gibt. Geklärt werden konnte nur die menschliche Seite der Orientierung der Seele zur Gottheit. Die Erfahrung der Wechselseitigkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist nun der spezifische Unterschied zwischen der soteriologischen Betrachtung und der klassischen Philosophie. Klassische Philosophie und Christentum zusammen haben dem Menschen damit die Rolle des rationalen Betrachters verliehen, der alle Bereiche der Realität verstehend analysieren kann. Damit war die „letzte Klarheit über die conditio humana" (120) und ein Höchstmaß an Differenzierung menschlicher Erfahrungen erreicht. Die gesamte menschliche Erfahrung war verstehbar geworden.

Philosophie muß alle Bereiche menschlicher Erfahrung analysieren. Auch Transzendenzerfahrungen müssen also in die Analyse einbezogen oder zumindest denkend nachvollzogen werden. Voegelin versucht, dieses theoretische Programm an einer eindrucksvollen Darstellung der abendländischen Geistesgeschichte zu verdeutlichen. Dabei oszilliert seine Darstellung zwischen der Analyse geistesgeschichtlicher Phänomene und einer normativ begründeten Bewertung derselben. Dies geschieht durch den Begriff der Repräsentation. Die gesellschaftliche Ordnung wird durch die nun die ganze Rationalität umfassende Realität geordnet. Voegelin spricht in diesem Zusammenhang von einer partizipatorischen oder transzendentalen Repräsentation.

Allerdings setzt die Theorie die Erfahrung der Transzendenz voraus, ohne den sehr umfassend gedachten Begriff zu erklären. Da der Theoretiker immer nur seine eigenen Erfahrungen zum Gegenstand der Betrachtung machen kann – über die Erfahrungen anderer kann er nur feststellen, daß andere behaupten, solche Erfahrungen gemacht zu haben –, bewegt er sich gefährlich nahe am Abgrund der Tiefenpsychologie. Die Frage, ob sich Transzendenz im Bereich der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott ereignet oder ob sie eine bloße Vorstellung des Menschen ist, die nur in ihm selbst begründet ist, wird nicht gestellt. Damit wird die Schwierigkeit, eine von jedem nachvollziehbare Philosophie zu schaffen, nicht bewältigt. Um eine Erfahrung analysieren zu können, muß man eine solche gemacht haben – eine bloße intellektuelle Nachempfindung reicht in manchem Bereich aus, im Bereich von Transzendenzerfahrungen ist es sicherlich zu wenig. *Dietmar Herz*

[1] Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. 4., unveränd. Aufl., hrsg. v. P. J. Opitz (Freiburg 1991).

[2] Times Literary Supplement, 7.8.1953, 504. Zur Wirkungsgeschichte und einer Einordnung in das Gesamtwerk Voegelins vgl. P. J. Opitz in: Zschr. f. Pol. 36 (1989) 370–381, sowie in: Der Staat 30 (1991) 349–365.

GUS – Gemeinschaft Unabhängiger Staaten

Auf der Suche nach Weg und Sinn

Die Sowjetunion, das „Vaterland der Werktätigen", die „lichte Zukunft der Menschheit", der „Freund der unterdrückten Völker", der „unverbrüchliche Bund freier Republiken", ist von der Landkarte verschwunden. Damit ist auch die Grenze des einstigen Zarenreichs – erweitert durch die sowjetischen Eroberungen – ausgetilgt. Die Ersatzkonstruktion der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" (GUS) ist eine lockere Konföderation, in der sich die neuen Staaten um Grenzen, Waffen, Liegenschaften, Gelder streiten.

Als mächtigster Faktor ist die Russische Republik – die einstige RSFSR – erhalten geblieben. Sie umfaßte einst drei Viertel des Territoriums der gesamten Sowjetunion. 1989 zählte sie 147 Millionen Menschen, bei einer Gesamtbevölkerung der Sowjetunion von 286 Millionen. Aber auch dieser Koloß steht auf unsicheren Füßen. 21 Gebiete Rußlands haben sich zu Republiken erklärt, fordern eigene Rechte, lehnen Kommandos aus Moskau ab.

Die ideologische Klammer, der staatlich verordnete und allgegenwärtig durchgesetzte Marxismus-Leninismus, wurde vom Rost der Wirklichkeit zerfressen. Die Millionen Menschen, die im Bürgerkrieg und im „Großen Vaterländischen Krieg" für die Sowjetmacht ihr Leben gelassen haben, werden heute aufgerechnet gegen die Millionen Schlachtopfer der Sowjetmacht. Zurückgeblieben ist ein Rußland, dessen Menschen nicht nur um das tägliche Brot bangen. Die Älteren fragen sich: „Wofür haben wir gelebt und gelitten?" Die Jüngeren fragen: „Wofür lohnt es sich zu leben?"

Natürlich gibt es noch Millionen Menschen in Rußland, die ihre Hoffnung auf einen „reformierten Sozialismus" richten. Mit dieser Parole hat auch Gorbatschow seine Perestroika begonnen. Und natürlich gibt es noch Millionen von überzeugten Kommunisten, die inzwischen eine ganze Reihe kommunistischer Ersatz- und Nachfolgeparteien gegründet haben. Der mißglückte Staatsstreich vom August 1991 hat die einstige KPdSU entmachtet.

Aber sie ist noch nicht tot. Am 13. Juni 1992 fand in Moskau eine Zusammenkunft von Mitgliedern des einstigen ZK der KPdSU unter Leitung von K. Nikolajew statt. Das Plenum dieser Zusammenkunft löste das (sowieso nicht mehr bestehende) Politbüro und Sekretariat des ZK auf und beschloß, bis Ende 1992 eine XX. Parteikonferenz durchzuführen. Das Plenum stieß ferner Gorbatschow aus der KPdSU aus „wegen der Zersetzung von Partei und Staat und Verrat an den Interessen des werktätigen Volkes".

Nachdem 1990 die in der Verfassung verankerte Führungsrolle der KPdSU getilgt worden ist, sind zahlreiche politische Gruppierungen und Parteien in Rußland entstanden. Sie sind auch im Volksdeputiertenkongreß Rußlands vertreten, doch haben dort die Rückwärtsblikkenden nach wie vor eine starke Position. Jelzins verzweifelte Versuche, mehr Vollmachten zu bekommen, strudeln zwischen diesen Parteirichtungen hin und her.

Noch ist keine politische Partei zu erblicken, die die Weiterentwicklung zu einer Demokratie (im westlichen Sinn) durchsetzen könnte. Ein Haupthindernis hierfür ist die Tatsache, daß es in Rußland nie eine funktionierende Demokratie gegeben hat. Man kann nicht auf Erfahrungen aus der Vergangenheit zurückgreifen. Demokratie ist nicht eingeübt worden, die Einsicht, daß jede Demokratie (z. B. für eine Koalitionsbildung) auf Kompromisse angewiesen ist, fehlt.

Eine Demokratie kann man nicht importieren wie Coca-Cola oder Hamburger. Eine Voraussetzung – unter anderen – ist Denkweise und Verhalten der Bevölkerung. Die russische Bevölkerung hat nur nebulöse Vorstellungen von einer westlichen Demokratie. Sie weiß, daß in den westlichen Demokratien die Menschen wohlhabend sind, und meint, man könne eine Marktwirtschaft einführen oder übernehmen, so wie man früher einen Fünfjahresplan ein- und durchgeführt hat.

Unter den zahlreichen Faustregeln für politische Veränderungen gibt es zwei, die gleichsam entgegengesetzt auf einer Theorieskala angesie-

delt sind. Die eine Faustregel sagt, daß man Institutionen schaffen oder ändern muß, Gesetze schaffen, die zum Beispiel die Gewaltenteilung garantieren; kurz und gut: Struktur und Gebäude müssen völlig verändert werden. Die Vertreter der entgegengesetzten Theorie sagen darauf: Ihr könnt Gesetze, Verfassung, Gewaltenteilung, Verfassungsgericht oder sonst etwas einführen, proklamieren. Das nützt alles nichts, wenn die Menschen sich nicht ändern. Eine Demokratie kann noch so gut konstruiert sein, aber sie kann nicht funktionieren, wenn die Bürger eine Sklavenmentalität haben.

Wie lange hat es denn gebraucht – seit der Paulskirche (1848) –, bis es in Deutschland eine funktionierende und stabile Demokratie gab? Es braucht nicht erklärt zu werden, daß die beiden Faustregeln in der politischen Wirklichkeit untrennbar miteinander verknüpft sind, also nicht als ein „Entweder-Oder" umgesetzt werden können. Wenn es bei der ersten Theorie um Institutionen und Strukturen eines Staates geht, so gibt es hierfür reichlich Vorschläge russischer Parteigruppierungen. Doch selbst dann, wenn treffliche Vorschläge zu Gesetzen und Institutionen werden, können sie nur verwirklicht werden, wenn sie ernst genommen werden. Nach Jahrzehnten der Willkür und Unfreiheit, die rundherum eingerahmt waren von sogenannten Gesetzen, fehlt nicht nur bei der Bevölkerung, sondern auch im Staatsapparat weitgehend die Fähigkeit, in rechtsstaatlichen Kategorien zu denken.

Gehen wir noch eine Stufe tiefer. Das sogenannte sozialistische System hat nicht etwa eine Solidarität der Werktätigen, ein Bündnis zwischen den Herrschenden und den Beherrschten hervorgebracht. Willkür und Brutalität, Betrug und Diebstahl, eine allgemeine Demoralisierung breitete sich aus, die alle Bereiche des Lebens erfaßte, teils völlig durchtränkte. Den offiziellen Lügen standen die „privaten" Lügen gegenüber, die man zum Überleben brauchte.

In Rußland ist vom „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus" nichts geblieben. Diejenigen, die sich in Rußland heute noch darauf berufen, haben vorher alle Verbrechen der Vergangenheit, alle Herabwürdigung der Menschen zu Sklaven unter einen ideologischen Teppich gekehrt. In jüngster Zeit hat man damit begonnen, Dokumente Lenins aus den Archiven hervorzuholen, die man nicht in die „Vollständigen Werke W. I. Lenins" aufgenommen hatte. Es sind Zeugnisse der Menschenverachtung, der Brutalität.

Hinter jeder politischen Richtung, jedem politischen Programm steht ein Bild vom Menschen, selbst wenn es im Text nicht ausformuliert ist. Die größte Lüge des real existierenden Sozialismus war die Diskrepanz zwischen dem propagierten Menschenbild und der Realität. In der Propaganda war der Mensch nicht nur der Herr über Not und Ausbeutung, sondern auch der Bezwinger der Natur, der Flüsse umlenkte, ins Weltall aufbrach. In der Wirklichkeit war er ein rechtloser Sklave, Bauschutt im Fundament eines babylonischen Turms des Sozialismus, der sich in eine Ruine verwandelt hat.

Für alle Sowjetbürger, für alle Russen war klar, als das Reich der verlogenen Schatten zerbrach, daß man für das Weiterleben neue Werte, ja einen neuen Menschen braucht. Die verblendeten Altkommunisten kramen in den Trümmern nach den einstigen Werten des „wahren" Sozialismus, um sie zum Leben zu erwecken. Sie meinen, diese bei Marx, Engels und Lenin zu finden. Die Mehrheit jedoch wollte nicht mehr in diesem Vergangenheitsmüll nach verborgenen Schätzen suchen.

Zwei Fundstätten bieten sich an: Nationalität und Religion. Das einstige Regime hatte versucht, aus dem Nationalbewußtsein ein Folkloremuseum zu machen, dessen Leitung in russischer Hand lag. Die Religion sollte vollständig verschwinden, nachdem der Marxismus-Leninismus zur Ersatzreligion gemacht worden war. Beides gelang nicht. Sicherlich ungewollt und unbewußt begann eine Art Konkurrenz zwischen Nationalbewußtsein und Religion im Streben nach neuen – oder auch alten – Werten.

Dort, wo sich Nationalität und Religion ganz oder weitgehend deckten, schien das Ergebnis klar zu sein. Diejenigen, für die es zutraf, schienen wieder Boden unter den Füßen gefunden zu haben. Gleichsam mit göttlicher Hilfe hatte man die eigene Identität rekonstruiert. Doch der Anschein verhüllt eine brisante Tatsache: In vielen Fällen hat der Nationalismus die Religion in sei-

nen Dienst genommen. (Im islamischen Bereich liegen die Dinge anders.) Und der Nationalismus trat nicht in geläuterter, moderner Form auf, sondern eher im Gewand eines Nationalismus des 19. Jahrhunderts. In der Werteskala stand die Zugehörigkeit zur eigenen Nation, zur eigenen Sprache und Kultur an oberster Stelle. Der Schritt zum Chauvinismus ist nur klein.

Angesichts des immer rascher werdenden Zusammenbruchs hatten auch überzeugte Atheisten und Kommunisten Hilfe bei den Religionsgemeinschaften gesucht, um aus dem moralischen Sumpf herauszukommen. Dies war auch einer der Gründe für die Beendigung der Religions- und Kirchenverfolgung in der einstigen Sowjetunion. Dies war auch ein Hauptgrund für Gorbatschow, der Atheist war und geblieben ist. Der Premierminister der damaligen RSFSR, Iwan Silajew, hat das 1991 in einem Interview „Wir kommen ohne Gott aus" sehr offen und klar ausgedrückt. An Gott glaube er nicht, so sagte er, daher brauche man auch dessen Hilfe nicht. Man brauche jedoch die Hilfe der orthodoxen Kirche und der anderen Religionsgemeinschaften, denn dort gebe es noch Geist und Sauberkeit. Gemeint waren: Wahrhaftigkeit, Werte, Moralvorstellungen.

Tatsächlich wurde in allen einstigen Unionsrepubliken die Verfolgung der Religionsgemeinschaften eingestellt. Lettland, die UdSSR, Rußland, die Ukraine, Usbekistan erließen Religionsgesetze. Gotteshäuser wurden zurückgegeben, die Religionsgemeinschaften durften Periodika und Schriften herausbringen. Sonntagsschulen begannen mit der Unterrichtung von Kindern. Bibel und Koran wurden gedruckt oder eingeführt. Und immer wieder wurde betont, die moralischen Forderungen, zum Beispiel die Zehn Gebote, seien unerläßlich beim Aufbau einer neuen Gesellschaft, eines demokratischen Rechtsstaats.

Was über Jahrzehnte hinweg verwüstet und zerstört worden ist, läßt sich nicht in wenigen Jahren zurückholen. Es mag sein, daß es heute auf dem Gebiet der einstigen Sowjetunion (heute etwa 290 Millionen Einwohner) etwa 20 oder sogar 25 Prozent Angehörige von Religionsgemeinschaften gibt. Das bedeutet aber, daß 75 oder 80 Prozent mehr oder weniger überzeugte Atheisten sind. Natürlich gibt es unter ihnen viele, die sich der Anstrengung einer Auseinandersetzung entziehen, die eingestehen: Irgendwo und irgendwie wird es vielleicht eine Schicksalsinstanz geben. Dies reicht aber zweifellos nicht aus, um ein Leben daran zu orientieren.

Eine weitere Schwierigkeit wird zumeist bei uns übergangen. In einer Verfolgungssituation besteht für jede Gemeinschaft, auch für die Religionsgemeinschaften, die Gefahr, ihr Selbstverständnis gleichsam einzufrieren. Jede Änderung scheint gefährlich zu sein, selbst unwichtige Dinge werden festgehalten. Der Kampf ums Überleben läßt kaum Raum, um erkannte Mängel zu überwinden, die eigene Position wissenschaftlich, theologisch zu überprüfen. Während auf der einen Seite Gläubige mit bewundernswertem Mut größte Opfer auf sich nehmen, entsteht ein Abstand zu den Gläubigen in Ländern, wo Religion frei praktiziert werden kann. Die Verfolgten, die „kleine Herde", verstehen kaum, worüber zum Beispiel im kirchlichen Bereich im Westen diskutiert wird: Frauen als Priester, Jungfrauengeburt, Demokratisierung der Kirche, Empfängnisverhütung usw. Der Katechismus ist „dort drüben" vielfach noch der Katechismus, der vor Beginn der Verfolgungszeit gedruckt worden ist.

Kritisch kann dies werden, wenn zu diesen Fragen weitere hinzukommen, die nicht rein religiös einzuordnen sind. Die Hierarchie der unierten katholischen Kirche in der Ukraine (genauer: in Lwow/Lviv/Lemberg) nimmt verständlicherweise eine kritisch-distanzierte Haltung gegenüber dem Moskauer Patriarchat ein. Das Moskauer Patriarchat hat ja aktiv mitgewirkt bei der Liquidierung der unierten Kirche. Der Heilige Stuhl hingegen möchte – im Rahmen der Ökumene – eine Milderung der Spannungen. Was kann ein Abgesandter aus dem Vatikan auf den Vorwurf antworten: „Was wißt ihr schon von unserer Situation? Wer von euch ist denn im Gefängnis gewesen? Redet doch mit unseren verfolgten Priestern, Gläubigen, Bischöfen! Setzt euch gefälligst dafür ein, daß man uns wiedergibt, was uns geraubt worden ist!"

Damit sind wir bei Zwistigkeiten zwischen den Religionsgemeinschaften angelangt. Oft sind sie mit nationalen Fragen verquickt. So ist das

Moskauer Patriarchat außerordentlich verärgert über die Aktivitäten der katholischen Kirche in Moskau und in Sibirien. Diese „russischen Gebiete" sollten – so meint man im Patriarchat – eigentlich den Orthodoxen vorbehalten bleiben. „Prosyletismus" lautet der Vorwurf gegenüber den Katholiken.

Über die blutigen Auseinandersetzungen zwischen christlichen Armeniern und muslimischen Aserbaidschanern wird fast täglich berichtet. Aus dem – der Tradition nach – muslimischen Mittelasien der einstigen Sowjetunion wird berichtet, daß man dort mehr oder weniger sanften Druck auf jene Zugesiedelten ausübt, die nicht Muslime sind. Sie sollen verschwinden als Erblast Moskaus.

Inzwischen gibt es kaum noch eine Religionsgemeinschaft, die in Rußland nicht Fuß gefaßt hat. In Moskau sieht man Zeugen Jehovas genauso wie Anhänger Krischnas. Adventisten, Duchoborzen usw. sind registriert, das heißt rechtlich anerkannt worden. Die Situation in den anderen Republiken ist nicht gleich, aber im Rahmen der Religionsfreiheit sind rechtlich die Voraussetzungen da. Verärgert ist man in Rußland, aber auch in den baltischen Staaten über den Zustrom von Sekten, die vor allem von ihren amerikanischen Glaubensgefährten geschickt worden sind. Sie verfügen über viel Geld, können Großveranstaltungen abhalten, Rundfunksendungen ausstrahlen. Mehr oder weniger hilflos steht ihnen der einfache Russe gegenüber, der sich für Glaube und Religion interessiert: Welcher Gott ist denn nun der richtige?

Aber auch innerhalb von Religionsgemeinschaften gibt es Spannungen. In der Verfolgungszeit waren sie teilweise verdrängt oder verdeckt. Das Moskauer Patriarchat ist zur Zeit in einer besonders schwierigen Situation. Es ist in der Vergangenheit allgemein bekannt gewesen, daß das Patriarchat erhebliche Zugeständnisse an das Regime gemacht hat. Jetzt beweisen Akten, daß selbst Hierarchen im unmittelbaren Dienst des KGB gestanden haben. Allzulange zögert man im Patriarchat, daraus Konsequenzen zu ziehen. Eine Reihe von orthodoxen Gemeinden hat sich inzwischen der orthodoxen Auslandskirche unterstellt und sich vom Patriarchat getrennt. Über die Spannungen zwischen der unierten Kirche in der Ukraine und dem Heiligen Stuhl ist bereits berichtet worden.

Aber auch im muslimischen Bereich gibt es zahlreiche Konflikte. Kaum jemand bei uns weiß, daß es auch unter muslimischen Völkerschaften zu Blutvergießen gekommen ist. Einige Würdenträger des Islam, die zu eng mit dem Regime zusammengearbeitet haben, mußten gehen. Nun geht es um die Annäherung zwischen den – vereinfacht ausgedrückt – „orthodoxen" Muslimen und den Anhängern des „Schattenislam". Darunter versteht man jene muslimischen Gruppierungen, die in der Zeit der Verfolgung von Wandermullahs illegal betreut wurden. Hier hat sich mancher Aberglaube und Sonderglaube eingenistet.

Die Sehnsucht nach neuen – oder alten – Werten ist ungeheuer groß. Ein russisches Sprichwort sagt: Die Toten klammern sich an die Beine der Lebenden. Man kann das positiv auslegen. Man kann es aber auch negativ werten, daß die Lebenden sich nicht vorwärts bewegen können. So gibt es in Rußland eine Strömung, die sich zwar klar vom Kommunismus abgrenzt, gleichzeitig jedoch alles Westliche ablehnt. Demokratie westlicher Art und Marktwirtschaft seien nicht für Rußland geeignet. Die junge Generation der einstigen Sowjetunion ist nicht nur auf die materielle, sondern vor allem auf die geistige Hilfe aus dem Westen, insbesondere der Kirchen, angewiesen. *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Kirche

KEHL, Medard: *Die Kirche.* Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter 1992. 462 S. Lw. 58,-.

In der Gesinnung des ignatianischen „sentire cum ecclesia" (19ff.), mit der Option für das Bild der Kirche als „Volk Gottes" (34ff.) und dem „Geist" (50) des Zweiten Vatikanums verpflichtet, vor allem seinem Rückgriff auf die altkirchliche Communio-Ekklesiologie, will diese Ekklesiologie eine „theologische Phänomenologie der Kirche" sein. Sie reflektiert ihr eigenes hermeneutisches Vorverständnis theologisch und sozialphilosophisch (Teil I), betrachtet die gegenwärtige Lage der Kirche im Kontext von westeuropäischer Moderne-Postmoderne und „weltkirchlich" (Teil II), vergewissert sich des Ganzen an seiner „strukturellen Kontinuität" (278) vom normativen Ursprung, der Geschichte Jesu, bis zum Zweiten Vatikanum (Teil III), und will schließlich daraus Frucht ziehen für aktuelle Probleme der Ekklesiologie: der theologische Sinn des Institutionellen in der Communio, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, Katholizität und Ökumene, ungelöste Fragen bei der Zulassung und Ausgestaltung des amtlichen Priestertums (Teil IV).

Die Stärke dieser Theologie ist ihre systematische Konsistenz. Die Struktur der ekklesiologischen Kurzformel („Die katholische Kirche versteht sich als das Sakrament der Communio Gottes. Als solches bildet sie die vom hl. Geist geeinte, den Sohn Jesus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und hierarchisch zugleich verfaßt ist" 51) wird konsequent in allen vier Teilen durchgeführt. Die trinitätstheologische Grundlegung der Ekklesiologie in Teil I steht kritisch und im Hegelschen Sinn „aufhebend" gegen die Einseitigkeiten eines „Christomononismus", der allzuleicht zu einer hierarchiefixierten Legitimationschristologie ausartet und die Pneumatologie in einen „ekklesiologischen Monophysitismus" (81) abdrängt (nach dem Motto: Der Geist ist die Seele des Amtes). Aber auch „pneumatomonistische" (78) Einseitigkeiten werden vermieden, indem in allen Teilen immer wieder das Amt (zur Problematik der Begriffe „Hierarchie" und „Laie": 115–120) theologisch als sakramentale Repraesentatio der Vor-Gabe in und gegenüber (nicht: über) der Kirche als Communio der Gläubigen reflektiert wird. Die schöpfungstheologisch und eschatologisch begründete Universalität der Kirche (Lumen Gentium 48 etc.) fügt die katholische Kirche als „relationale Größe" in ein Beziehungsnetz „Kirche" (94) ein, die zugleich umgekehrt in ihr „subsistiert" (LG 8, vgl. dazu 419–422). Die Analogie aus der Sozialphilosophie (v. a. Habermas/Apel, Royce/Peirce) bestätigt den Befund, daß Kirche als ermöglichendes Medium (143–147) der „kommunikativen Einheit der Gläubigen" (147) ein „theologisches Apriori" (Krings) ist.

Das Material und die angesprochenen Themen dieser Ekklesiologie sind enorm. In der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Großwetterlage, die dem Autor ständig bewußt ist, dient dies alles einer Klärung des theologischen und aktuellen Selbstverständnisses der Kirche. Kehl läßt sich von Frère Rogers Satz leiten, man dürfe nicht Zwiespalt säen, um zur Einheit zu gelangen, und nicht danach streben, bei den einen Sympathien zu gewinnen, indem man sich den anderen widersetzt (42). Gerade weil Kehl sich nicht in einer „überzeitlichen" Theologie verliert, sondern immer wieder den aktuellen Bezug sucht, wird man vielleicht hier und da andere Akzente setzen, mehr Ausführlichkeit erwarten, sich ein vorsichtigeres oder noch entschiedeneres Urteil wünschen, oder schlicht anderer Meinung sein können. Aber einen solchen Gesamtentwurf vorzulegen, der theologisch (Teil I), gegenwartsanalytisch (Teil II), exegetisch und historisch (Teil III) sowie kirchenpoli-

tisch (Teil IV) nichts ausläßt und alles zu einem großen Paket bindet – das mache man dem Autor erst einmal nach. Kehls Ekklesiologie ragt aus dem theologischen Blätterwald heraus. Sie ist ein Dienst an der Communio der Kirche heute. *K. Mertes SJ*

GRUBER, Elmar: *Mein Gottesbuch.* Eine Vergewisserung des Glaubens. Freiburg: Herder 1992. 240 S. Kart. 24,80.

Es gibt viele Weisen, sich die Wahrheit des Glaubens zu eigen zu machen. Eine erste wäre das Argument, das eine Überzeugung zusammenfaßt, weitergibt und zur Übernahme einlädt. Eine andere wäre das Schauen auf die Bilder und Symbole des Glaubens. In ihrer Verinnerlichung wächst auch Wahrheit. Eine dritte ist das meditative Verweilen bei der Wahrheit. Zugänge zu ihr eröffnen sich im alltäglichen menschlichen Erleben; denn dieses ist mehr als Alltag; es ist immer das Bild eines Größeren, Hinweg zum Eigentlichen, Brücke zum Absoluten. Diesen letzten Weg geht Elmar Gruber, Religionspädagoge in München. Nach dem Aufbau des „Grünen Katechismus" (1955) weist er Wege der Vertiefung in die Wahrheit des christlichen Glaubens. Ob es in den vier Kapiteln um „Gott und Erlösung", „Kirche und Sakramente", „Leben nach den Geboten Gottes" oder „Letzte Dinge" geht, immer ist der Ansatz anthropologisch: der Mensch in den vielfältigen Situationen seines Lebens. Dann diese Methode: Die Fülle des gedeuteten Lebens schließt den Zugang zur Wahrheit auf, das Wort der Bibel bestätigt die Erfahrung, das kurze Gebet übersetzt am Ende die Wahrheit in die Praxis des Glaubens und realisiert die Beziehung, die jede Wahrheit meint.

Zielgruppe des meditativen Buchs sind einerseits Christen, die unter der Routine des Glaubens, unter seiner Formelhaftigkeit und seiner Gewöhnlichkeit leiden, andererseits jene Menschen, die an die Wahrheit des Lebens glauben und das Leben der Wahrheit meditativ finden wollen. Auf jeden Fall: Ein gutes Buch der existentiellen Einübung in die Wahrheit des Glaubens. *R. Bleistein SJ*

Kirchengeschichte

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgew. u. eingel. v. Mariano DELGADO. Düsseldorf: Patmos 1991. 388 S. Kart. 49,80.

„Vom Gott Josuas zum Gott Jesu" lautet die Einleitung und stimmt den Leser ein, der didaktisch von der Landnahme und den Landnahmekriegen hin zu dem Gott Jesu geführt werden soll, dessen „Reich nicht von dieser Welt ist" und den Menschen gerade deswegen das Leben in Fülle versprechen kann. Das erste Kapitel „Die erste Kunde" untersucht, wie die erst einmal fremden Menschen in das Weltbild der Abendländer eingeordnet wurden. Ein späteres Kapitel (VII.) wird vom mühe- und leidvollen Weg hin zur Anerkennung der Indios als Abbild Gottes und als Nächster handeln, ein weiteres „das indianische Antlitz Gottes" vorstellen (XVII). Bis dahin nun ist ein leidensvoller Weg zurückgelegt worden. Der „Gott" der Abendländer kommt nach Lateinamerika mit der Landnahme, die „im Namen von Papst und König" (II) geschah. Wie die Besiegten ihre Niederlage und die Sieger ihren Sieg deuteten, findet sich unter dem prägnanten Titel: „Der starke Gott"(III). Die meisten Kapitel handeln schließlich von der Missionierung und den Missionierungsmethoden: Ob der einfachere Weg der Zwangsbekehrung oder der mühevollere der friedlichen Überzeugungsarbeit zu gehen sei, wie der Glaube der Ungläubigen sich aus der Sicht der Gläubigen darstellte und ob es bei den Völkern Amerikas „Spuren von Sakramenten" gab, gebe oder nicht, ist Gegenstand nachdrücklicher Textpräsentation. Nicht vergessen sind die Mission an den eingeschleppten Afrikanern (XII) und die Missionsarbeit in den Jesuitenreduktionen (XIV). Die Schlußkapitel wenden sich der Neuzeit und neuesten Zeit zu, lassen die Indios selbst sprechen, die erst nach und nach die ihnen aufgezwungene Stummheit überwanden.

Abbildungen begleiten die Texte, beigefügte Erklärungen erläutern Hintergründe und führen

in aktuelle Diskussionen ein. Das profunde Quellen- und Literaturregister erlaubt erst recht die Bewertung, daß wer sich bisher die Quellen zur Missionsgeschichte mühsam zusammensuchen mußte, nun ein inspirierendes Kompendium zur Hand hat, das als Anthologie selbstverständlich jeden Autor und jedes Werk nur ausschnittsweise zu Worte kommen lassen kann. Kein Wort über die Erscheinungen auf dem Hügel von Tepejac 1531 und die sich anschließenden Bekehrungen. Ist es letztlich doch ein marginales Ereignis? Zu wünschen ist, daß Delgados Werk gegenüber den verkürzenden Formeln, den plakativen Ab- oder Überbewertungen mißtrauisch macht und hilft, sie zurückzuweisen. Wer die Akzente manchmal etwas anders setzen will, wird trotzdem dem Unternehmen Delgados Dank und uneingeschränkte Anerkennung zollen. *N. Brieskorn SJ*

Großer Bildatlas der Kreuzzüge. Hrsg. v. Jonathan Riley-Smith. Freiburg: Herder 1992. 199 S. mit Ktn., Abb. u. Tab. Lw. 78,-.

Der Verlag Herder hat mit seinem „Atlas zur Kirchengeschichte" ([1]1970), bearbeitet von dem heute an der Universität Freiburg i. Br. lehrenden Althistoriker Jochen Martin, graphisch gestaltet von Hans Quast, eine beachtliche kirchlich-kartographische Tradition aus eigener Initiative begründet. Da hinein fügt sich jetzt mit dem „Bildatlas der Kreuzzüge" die deutsche Übersetzung eines 1990 in London erschienen Werks, in gemeinsamem Auftrag mit dem englischen Verlag technisch hergestellt durch eine Druckerei in Hongkong – Voraussetzung eines relativ günstigen Preises. Im Vorwort des Herausgebers J. Riley-Smith, Professor für Geschichte an der Universität London, wird zu Recht auf die Kreuzzugsgeschichte von Steven Runciman verwiesen, in Anpassung an die deutschen Leser zwar Hans Eberhard Mayer zitiert, nicht aber die zweibändige „Geschichte der Kreuzzüge" von Adolf Waas, erschienen 1956 im Verlag Herder, wo man sich des eigenen Katalogs nicht mehr zu erinnern scheint. Dabei gibt es einen sachlichen Zusammenhang. Wie das damals positiv aufgenommene Werk die Kreuzzüge betont in den Horizont der Frömmigkeitsgeschichte stellt, so hebt auch der Bildatlas hervor: „Die Kreuzzüge stellen eine ernst zu nehmende religiöse Bewegung insbesondere der Laien dar" (5). Der Titel dieser Publikation ist zu bescheiden. Es liegt eine mit vielen detaillierten historischen Karten, gestützt auf Spezialforschungen, und mit Bildern ausgestattete Darstellung der Kreuzzüge vor, welche auch deren ideologischen Übertragungen, so die abendländischen Kriege gegen die Katharer, einbezieht – ein in allen Aspekten für historisch Interessierte informatives Werk. *O. Köhler*

Widerstandsrecht

Kaufmann, Arthur: *Vom Ungehorsam gegen die Obrigkeit.* Aspekte des Widerstandsrechts von der antiken Tyrannis bis zum Unrechtsstaat unserer Zeit, vom leidenden Gehorsam bis zum zivilen Ungehorsam im modernen Rechtsstaat. Heidelberg: Decker & Müller 1991. 109 S. (Heidelberger Forum. 72.) Kart. 54,-.

Der emeritierte Ordinarius der Ludwig-Maximilians-Universität München legt eine Sammlung von Aufsätzen zu Fragen des Widerstandsrechts vor: zum legalisierten Widerstandsrecht des Grundgesetzes (Art. 20 IV), zum Nötigungsparagraphen des Strafgesetzbuchs, zum Widerstand Gandhis, Martin Luther Kings und der Weißen Rose, um nur einige Beiträge zu erwähnen. Ist das Widerstandsrecht nicht ein im Rechtsstaat verzichtbares, ja unnötiges Instrument? A. Kaufmann setzt ein energisches Nein dagegen: „Es ist um des Rechtsstaats willen notwendig, daß die Idee des Widerstands lebendig bleibt" (VII). Denn selbst ein im allgemeinen gerechtes Gesetz kann Unrecht im Einzelfall entstehen lassen, die demokratische Mehrheit bietet keine Garantie gegen ungerechte Gesetze, und ein Rechtsstaat vermag auf fast unmerkliche Weise in Tyrannis überzugehen (44).

Unter „Widerstand" versteht Kaufmann einmal jenes Handeln, das nach Erschöpfung aller Rechtsmittel sich gegen massiven Mißbrauch der Staatsgewalt richtet, eine Prognose auf Besse-

rung des Rechtszustands zugrunde legt und die Mittel unter dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit bestimmt. Die Einsicht des einzelnen ist nötig (42f.). Das Element der Absprache mit anderen, der gemeinsamen Entscheidungsfindung oder gar des Versuchs, sich eine Beauftragung für das Widerstandshandeln durch die Gemeinschaft zu beschaffen – ein für F. Suárez unabdingbares Element –, erwähnt Kaufmann nicht eigens; vielleicht darf es unter dem Element der „Einsicht" mitgelesen werden, vielleicht hält er dies Element auch für unpraktikabel. Doch Kaufmann formt neben diesem „klassischen" Widerstandsbegriff einen weiteren, nämlich den einer geistigen Haltung. Sie setzt sich zusammen aus dem Mißtrauen gegenüber den Mächtigen und dem Mut zu offener Kritik. Wer sich so verhalte, dem gehe überhaupt erst auf, was Recht ist: Widerstand gegen das Unrecht (6). Kaufmann stellt diese Haltung in einen – von ihm selbst gar nicht ausgeschöpften – Zusammenhang mit dem Verlangen des unruhigen Herzens, dem Cor inquietum, das nach einem Frieden und einer Gerechtigkeit verlangt, welche die Welt nicht geben kann (16). Die Aufsätze rufen nicht zu irrationaler Verweigerung, sondern zu verantwortungsvoller Mitarbeit im Gemeinwesen auf. Von ihr legt der Denkweg Kaufmanns Zeugnis ab. Es ist das Zeugnis eines zornigen und weisen Menschen. *N. Brieskorn SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 28. Mai 1992 richtete die römische Glaubenskongregation an die Bischöfe ein Schreiben „über einige Aspekte der Kirche als Communio". Hermann J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum, analysiert den Text und konfrontiert ihn mit einer anderen Sicht, wie sie beispielsweise der ungarisch-amerikanische Kirchenrechtler Ladislas Örsy entfaltet.

Hermann Hepp, Direktor der Universitätsfrauenklinik im Klinikum Großhadern in München, und Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, nehmen Stellung zu der vom Bundestag beschlossenen Neufassung des Abtreibungsstrafrechts. Hepp betrachtet das Problem vom Blickpunkt des Arztes, Knauer bringt eine ethische Beurteilung.

Der in Europa überall sichtbar werdende Pfarrermangel hat inzwischen zu den verschiedenartigsten Plänen geführt, wie hier Abhilfe geschaffen werden könnte. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, gibt einen Überblick und zeigt Probleme wie Chancen.

Am 16. September jährt sich zum hundertsten Mal der Geburtstag des Schriftstellers Werner Bergengruen. Fernand Hoffmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität Luxemburg, würdigt Leben und Werk.

Die deutschen Katholiken und der § 218

Das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Beginn sich am 11. Oktober zum 30. Mal jährt, hat die Kompetenz der Kirche ausdrücklich auf die „religiöse Ordnung" beschränkt. Ihre Sendung „bezieht sich nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich". Aus dem Wort Gottes ergeben sich nur die „Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung"; zu den konkreten Fragen hat die Kirche keinesfalls immer „eine fertige Antwort bereit". Wie alle übrigen Menschen muß sie jeweils suchen nach der „wahrheitsgemäßen Lösung" der Probleme, „die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen". Dabei werden im Normalfall – „und zwar legitim" – die Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit" in einer konkreten Situation zu verschiedenartigen Urteilen kommen. Das Konzil spricht daher von „berechtigten Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge".

Das Konzil sagt damit nichts eigentlich Neues. Schon Papst Pius XI. hatte in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno" vom Jahr 1931 darauf hingewiesen, daß die Zuständigkeit der Kirche begrenzt ist auf das, „was auf das Sittengesetz Bezug hat". Und auch er sprach damit eigentlich nur etwas Selbstverständliches aus, das sich aus dem Wesen der Kirche und ihrer Botschaft ergibt. Die lehramtlichen Aussagen zu diesem Thema beziehen daher ihre Geltung aus der Sache selbst, die sie zur Sprache bringen. Allerdings wurde dies nicht immer in der Deutlichkeit wie von Pius XI. und dann vor allem vom Konzil gesehen. Eine wesentliche Rolle für die klare Erkenntnis dieser Sachverhalte spielte ohne Zweifel die erst in unserem Jahrhundert in Gang gekommene konstruktive Auseinandersetzung der Kirche mit dem modernen demokratischen Rechtsstaat und seinem Prinzip der weltanschaulichen Neutralität.

Die Aussagen des kirchlichen Lehramts über die Kompetenz der Kirche sind wieder aktuell geworden bei den Diskussionen um die Neufassung des Paragraphen 218 des Strafgesetzbuchs. Der Schutz des ungeborenen Lebens gehört eindeutig zu den „Grundsätzen der religiösen und sittlichen Ordnung", für die die Kirche einzutreten hat, wobei es sich hier selbstverständlich nicht um ein religiöses Sondergut handelt, sondern um ein grundlegendes Menschenrecht, das deswegen auch im Grundgesetz verankert ist. Die spezielle Kompetenz der Kirche endet aber bei der Frage, auf welchem Weg der Schutz des ungeborenen Lebens am wirkungsvollsten gewährleistet werden kann, bei welcher Lösung die zu erwartenden Vorteile die Nachteile voraussichtlich überwiegen, ob der Schutz des ungeborenen Lebens eine Strafandrohung erfordert oder ob es andere Wege gibt, die in gleicher Weise oder vielleicht besser zum Ziel führen, und, nicht zuletzt,

welche Regelung mit dem Grundgesetz und dem Bundesverfassungsgerichtsurteil von 1975 vereinbar ist. Zu diesen Problemen läßt sich vom christlichen Glauben nichts Verbindliches, alle Christen Verpflichtendes sagen. Hier spielen empirische Befunde, bisherige Erfahrungen und die Interpretation des Grundgesetzes die entscheidende Rolle. Deswegen sind immer nur Ermessensurteile möglich, die stets mit Unsicherheiten und Ungewißheiten behaftet sind.

Selbstverständlich haben auch Amtsträger der Kirche das Recht, sich zu solchen kontrovers diskutierten Themen zu äußern und ihre Meinung entschieden darzulegen. Um aber alle Mißverständnisse zu vermeiden, müßten sie jeweils deutlich werden lassen, daß ihre Positionen nicht die für den Christen allein möglichen sind und daß für sie die gleichen Kriterien gelten wie für alle anderen Lösungsvorschläge, nämlich die Sachkenntnis derer, die sich äußern, die Überzeugungskraft der Argumente und die begründbare Erwartung, auf diesem Weg lasse sich das ungeborene Leben am besten schützen.

Es handelt sich hier also um einen typischen Fall „berechtigter Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge". Für das Verhalten in einer solchen Situation formuliert das Konzil klare Regeln. Ganz gleich, welche Lösung einzelne oder Gruppen aufgrund ihrer Überzeugung für die richtige halten, sie haben kein Recht, diese „als eindeutige Folgerung aus dem Evangelium" zu erklären und „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und die eigene Meinung in Anspruch zu nehmen". Sie sollen vielmehr „Achtung und Liebe" auch denen entgegenbringen, die anders denken, sollen „gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen", und sollen sich so „in einem offenen Dialog" gegenseitig helfen, die Probleme weiter zu klären.

In der Diskussion um die Neufassung des Paragraphen 218 haben die deutschen Katholiken diese Forderungen nicht gerade beispielhaft verwirklicht. Zu wenige zeigten Toleranz und Gesprächsbereitschaft, zu viele versuchten, die eigene Meinung als die allein dem Evangelium entsprechende und deswegen alle Christen verpflichtende hinzustellen. Intoleranz und Gesprächsverweigerung galt in besonderer Weise allen Lösungsvorschlägen, die keine Strafandrohung vorsahen – als ob diese eine zwingende Forderung des christlichen Glaubens wäre. Gewiß können gewichtige Gründe für eine solche Regelung sprechen. Aber den Verzicht darauf einen Abfall vom Glauben zu nennen und den Gegnern einer Bestrafung vorzuwerfen, sie wollten dem ungeborenen Leben den Schutz versagen, also ihnen schon den guten Willen abzusprechen, das ist genau das Gegenteil des Verhaltens, das vom Konzil so nachdrücklich verlangt wird. Die Forderungen des Konzils sind ja nicht aus der Luft gegriffen. Denn ohne Toleranz und Dialogbereitschaft ist kein von „Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht" getragenes Zusammenleben möglich, am wenigsten in der auf die Liebesbotschaft Christi verpflichteten Kirche. *Wolfgang Seibel SJ*

Michael Sievernich SJ

Blick auf 500 Jahre Lateinamerika

Kirchliche Positionen zum Quinto Centenario

In seiner Göttlichen Komödie läßt Dante Alighieri den mythischen Helden Odysseus von seiner Seereise nach Westen erzählen, bei der dieser die Grenzen der Mittelmeerwelt durchbrach. Er durchquerte die Meerenge von Gibraltar und segelte auf der Suche nach unbekannten Welten hinaus aufs offene Meer, ohne in seinem Entdeckungsdrang darauf zu achten, daß die „Säulen des Herkules" (Gibraltar) zum Zeichen aufgerichtet waren, „damit die Menschen nicht mehr weiterführen" („più oltre non"). Wegen dieser Grenzüberschreitung erlitt er einen tragischen Schiffbruch, und Dante schickt ihn in den achten Kreis der Hölle, dorthin, wo die bösen Ratgeber für ihre Taten büßen (Inferno, 26. Gesang).

Wofür Odysseus in die Hölle mußte, dafür sollte Kolumbus in den Himmel gehoben werden. Auch er machte sich mit seinen Schiffen aufs hohe Meer nach Westen auf, aber seine Grenzüberschreitung aufs offene Meer hinaus endete nicht im Schiffbruch, sondern in der Entdeckung, daß die Welt größer war als bis dahin gedacht, auch wenn er die karibische Inselwelt für die „Indien" (Asien) vorgelagerten Inseln hielt und zeitlebens in diesem Irrtum befangen blieb. Im Geist der Renaissance realisierte Kolumbus geographisch jene Devise „Plus ultra" (Noch weiter hinaus), die Karl V. später als heroischen Wahlspruch wählte und dessen providentiellen Sinn der Franziskaner Toribio de Benavente (Motolinía), einer der 1524 als „zwölf Apostel Mexikos" nach Neu-Spanien ausgesandten Franziskanermissionare, in der Eroberung und Christianisierung der Neuen Welt erfüllt sah[1].

Die so gegensätzliche Interpretation und Bewertung des Aufbruchs nach Westen als sündhafte Hybris oder als providentielle Tat ist relativ leicht durch den Epochenbruch zu erklären, den Wechsel vom mittelalterlichen Weltbild zu dem der frühen Neuzeit, in dem Forschungsdrang und Entdeckerlust nicht mehr der seit Augustinus sündhaften „Neugier" zugerechnet werden, sondern seit Pico della Mirandola als Ausdruck der grenzenlosen Freiheit des Menschen zur Weltbemächtigung gelten.

Zur vierten Zentenarfeier der Entdeckung Amerikas 1892 wurde Kolumbus auch in kirchlichen Kreisen vorbehaltlos positiv gesehen, wie etwa der Jubiläumsartikel in dieser Zeitschrift beweist[2] oder der Brief Leos XIII., der im apologetischen Stil der Zeit die Kolumbustat als „das größte und wundervollste" un-

ter den menschlichen Ereignissen preist, das die göttliche Vorsehung so gelenkt habe, um der Kirche zu ersetzen, was sie in Europa verloren hatte[3].

War man vor einhundert Jahren geneigt, Kolumbus seligzusprechen, so neigt man heute eher dazu, Kolumbus wegen seiner Tat und ihrer Folgen in die Hölle zu schicken, wie Dante es mit seinem Odysseus tat. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß am 500. Jahrestag der Streit darum geht, ob man statt von der „Entdeckung Amerikas" nicht besser von der „Verdeckung Amerikas" (Leopoldo Zea) sprechen solle und von der „bösen Entdeckung" (Georg Christoph Lichtenberg), die die Amerikaner machten, als sie zum ersten Mal Kolumbus und der anderen Europäer ansichtig wurden.

Konflikt der Realitäten

Der Konflikt der Interpretationen gründet auf einem Konflikt der Realitäten; denn im Verlauf der Landnahme wurden militärische Conquista und „geistliche Conquista" (Jerónimo de Mendieta) sowie Mission und Ökonomie derart eng miteinander verquickt, daß sich ein José de Acosta (1540–1600), Organisator und Theoretiker der Mission in Peru, die Frage stellte, „wie die zwei unvereinbaren Dinge, die Verkündigung des evangelischen Friedens und die Ausbreitung des kriegerischen Schwerts, in unserer Zeit nicht nur miteinander verbunden wurden, sondern sogar in einen notwendigen, gesetzlich abgesicherten Zusammenhang gebracht werden konnten"[4].

Die frühneuzeitliche Missionierung Amerikas erfolgte nicht nur im Windschatten der Expansion der iberischen Mächte, sondern unterstand auch der Krone, welcher die Päpste durch das königliche Patronat umfassende Rechte und Pflichten zugestanden hatten. Die Krone war nicht nur für den Aufbau kirchlicher Strukturen (Diözesen, Bischofsernennungen) zuständig, sondern auch für die Aussendung und Finanzierung der Missionare, die zumeist aus den reformierten Orden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Merzedarier) kamen oder aus der 1540 neugegründeten Gesellschaft Jesu. Allein im 16. Jahrhundert waren es nicht weniger als etwa 5000 Ordensleute[5]. Da also nicht der Papst, sondern der spanische König – gewiß auch aus eigener Glaubensüberzeugung – das ganze Missionsunternehmen leitete, war dieses eng mit der Eroberungs- und Kolonisierungspolitik der Krone verquickt.

Das Patronat begünstigte zunächst ein Modell von Mission, das in engem Zusammenhang mit der militärischen Landnahme und der ökonomischen Vorteilnahme stand. Militärische Eroberung und Missionierung erfolgten gemäß der Methode der Tabula rasa, nach der die Zerstörung der heidnischen Tempel und Kultbilder die Voraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums war. Als ebenso unheilvoll erwies sich die koloniale Institution der „Encomienda", die

darin bestand, daß verdienten Konquistadoren, Siedlern oder Kronbeamten eine bestimmte Anzahl von Indios zur Zwangsarbeit und zugleich zur Christianisierung anvertraut („encomendar") wurde; zwar waren die Indios formell freie Untertanen der Krone, doch faktisch wurden sie wie Sklaven gehalten.

Schon früh erhob sich jedoch massiver Protest vor allem der Kirchenleute, die gegen diese Verquickung von Schwert und Kreuz, von Gott und Gold vehementen Einspruch einlegten. Die 1511 in Santo Domingo gehaltene Adventspredigt des Antonio de Montesinos kann als Fanal dieses Protests gelten, der von vielen Missionaren aufgegriffen wurde, zu einer ethisch-theologischen Reflexion führte und in entsprechende missionarische und pastorale, politische und gesetzgeberische Aktivitäten zugunsten der autochthonen Bevölkerung einmündete. Überdies wurden neue Missionsmethoden und -theorien entwickelt, die stärker auf die einheimischen Kulturen eingingen, jeden Zwang ausschlossen und aufgrund der bösen Erfahrungen auf eine Trennung von indianischen und europäischen Ansiedlungen drängten; die Reduktionen der Jesuiten unter den Guaraní (1609–1768) waren nur die letzte Blüte dieser friedlichen Inkulturationsbestrebungen.

Der Konflikt der Realitäten prägte nicht nur die dreihundertjährige Kolonialzeit, sondern auch die nach der Emanzipation von den iberischen Mächten entstehenden Nationalstaaten, und nicht weniger konfliktiv zeigt sich die von der zunehmenden Verarmung breiter Bevölkerungsschichten bestimmte Gegenwart. Aufgrund ihrer Verwobenheit in diese dramatische Geschichte steht auch die katholische Kirche vor der Aufgabe eines kritischen Rückblicks und einer zukunftsweisenden Stellungnahme. Welche Typen der Hermeneutik werden dabei angewandt, welche Positionen bezogen[6]?

Indianische Stimmen

Das Ergebnis einer jeden historischen Bilanz hängt wesentlich von der Wahl des Blickwinkels ab. Wenn man die Geschichte „von ihrer Kehrseite" her liest, das heißt mit den Augen derer, die zu ihren Opfern geworden sind, fällt die Bilanz anders aus. Ein solcher Perspektivenwechsel, wie ihn etwa der Mexikanist Miguel León-Portilla vornahm, als er die historische Erinnerung der Azteken, Mayas und Inkas an die Eroberung zur Sprache brachte[7], prägt auch die Stimmen der indigenen Völker zum Quinto Centenario, denen es um eine „Selbstentdeckung" geht.

Die indianischen Völker Lateinamerikas machen heute etwa 11 Prozent der Gesamtbevölkerung von 430 Millionen aus; sie leben vor allem in den Andenländern Bolivien, Peru und Ekuador sowie in Guatemala, Mexiko und Brasilien und pflegen teilweise ihre alten Sprachen und Kulturen. Im kirchlichen Raum haben sie ihre Auffassung zum 500-Jahr-Gedenken auf verschiedene Weise zum Aus-

druck gebracht. 1986 versammelten sich in Quito die Repräsentanten von 30 indianischen Völkern zu einer zweiten ökumenischen Beratung über die Indianerpastoral (die erste fand 1983 in Brasilia statt). Das Kernstück der Deklarationen[8] dürfte darin bestehen, daß, neben der Ablehnung von Feiern anläßlich des Quinto Centenario, der Anklage der europäischen Invasion und der Unterdrückung der Menschenrechte sowie der Forderung nach Landrechten und Selbstbestimmung, die eigene Position als „historischer Widerstand" beschrieben wird. Auch Aiban Wagua, ein katholischer Priester aus dem Volk der Kuna (Nordwesten Panamas), schreibt, daß „unsere Geschichte nicht die von Besiegten ist, sondern von jenen, die seit fünfhundert Jahren den Todesplänen widerstehen... Wir Ureinwohner wissen, daß wir einzig unseren Widerstand, unser unbezähmbares Verlangen, fortzuleben, feiern können – trotz der dagegen sprechenden Nacht."[9] Als entsprechende Widerstandsalternativen plädiert er daher für eine kulturelle und religiöse Revitalisierung, eine Rückerstattung geraubter Ländereien und eine Reformulierung der Gesetzgebung, in der die autochthonen Werte Berücksichtigung finden.

Einem ähnlichen Tenor folgen die Beschlüsse einer Konferenz zur Indiopastoral im August 1990 in Quito. Sie stand unter dem frischen Eindruck eines von der indianischen Dachorganisation geplanten Aufstands im Juni desselben Jahres, der durch kirchliche Vermittlung ein friedliches Ende fand, sowie eines panamerikanischen Kongresses der Indio-Organisationen im selben Monat.

Die kirchliche Versammlung, an der auch drei Bischöfe teilnahmen, wählte als Datum mit Bedacht den zweiten Todestag von Leónidas Proaño (1910–1988), der sich als Bischof von Riobamba einen Namen gemacht hatte, weil er sich als Reformer im Sinn des Konzils profilierte, die sozialen Fragen anging und kompromißlos für die Belange der indigenen Bevölkerung eintrat[10]. Das Kontinentaltreffen fand unter dem Thema „500 Jahre indigener Widerstand – 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika" statt und verfaßte eine Botschaft, die sowohl heftige Anklage führte gegen wirtschaftliche Ausbeutung, kulturellen Ethnozid, politische Repression und religiöse Entfremdung, als auch einen Wandel in Wirtschaft, Kultur, Politik und Religionsausübung forderte und zur Solidarität aufrief. Für die Kirche gehen die Forderungen vor allem auf Dialog mit den altindianischen Religionen und auf eine eigenständige Indiokirche und -theologie[11].

Andere Zeugnisse indianischer Erinnerung lassen sich jedoch nicht auf den Nenner „Widerstand" bringen. In einer vom lateinamerikanischen Bischofsrat veranstalteten Sammlung kommen historische Erinnerungen und gegenwärtige Stimmen der Mexica-, Maya-Quiché-, Quechua- und zirkumkaribischen Völker zur Sprache. Auch sie beklagen die Gewalt der Eroberung und bestehen auf dem Rang ihrer indigenen Kulturtraditionen, doch schwingt dabei immer auch Dankbarkeit mit für den Prozeß der Evangelisierung und diejenigen Missionare, die die christliche Botschaft authentisch vermittelt haben[12].

Bischöflicher Rückblick

Die Bischöfe Lateinamerikas bedienten sich bei ihrer Bilanz erstmals der Metaphorik von „Licht und Schatten". Im Dokument von Medellín (1968) versprechen sie, „das Urteil der Geschichte über die Licht- und Schattenseiten" anzunehmen und die historische Verantwortung zu übernehmen[13]. In ihren Beschlüssen von Puebla (1979) übernahmen sie für die historische Sicht der Realität Lateinamerikas dieselbe Perspektive und kamen zum Urteil, daß die Evangelisierung „von den Widersprüchen und Irrungen jener Anfangszeit vorangetrieben wurde und inmitten eines gigantischen Entstehungsprozesses von Herrschaftsstrukturen und Kulturen stattfand, der noch nicht abgeschlossen ist". Ins Allgemeine gewendet folgerten sie: „Die Entstehung von Völkern und Kulturen ist stets eine dramatische Entwicklung voller Licht- und Schattenseiten" (Nr. 6). Doch übersteigt Puebla das einfache Nebeneinander von Licht und Schatten, wenn es heißt, daß die Kirche „unter ihren Bündnissen mit den irdischen Mächten, unter ihrer unvollkommenen pastoralen Sichtweise und der zerstörerischen Kraft der Sünde" gelitten habe, doch müsse man auch anerkennen, „daß die Evangelisierung, die Lateinamerika zum ‚Kontinent der Hoffnung' macht, viel stärker war als die Schatten, die sie im historischen Kontext bedauerlicherweise begleiteten" (Nr. 10).

Bei der soziokulturellen Sicht der Gegenwart werden die Aussagen des Dokuments viel konkreter und gewinnen vor allem dadurch an theologischer Präzision, daß sie die Armutsproblematik des Kontinents durch die befreiungstheologisch erarbeitete Kategorie der „sozialen Sünde" bewerten, derzufolge die Sünde geradezu systemischen Charakter annehmen kann (Nr. 28, 92) und neben der personalen Umkehr auch Veränderungen ungerechter Strukturen erfordere (Nr. 16).

Der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) hat für die Vorbereitung des Quinto Centenario einen Gesamtplan entwickelt, der unter anderem eine neunjährige, den drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zugeordnete Novene vorsah, die am 12. Oktober 1984 von Papst Johannes Paul II. in Santo Domingo eröffnet wurde[14] und im Oktober 1992 am selben Ort in die IV. Generalversammlung des Episkopats einmündet. In deren Vorfeld wurden drei Dokumente erstellt, deren erstes als ungenügend empfunden, zum „Vordokument" erklärt und von einem „Konsultationsdokument" (Mai 1991) abgelöst wurde, das als Titel den päpstlichen Themenvorschlag für die Konferenz aufgreift: „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung, christliche Kultur"[15]. Es enthält auch einen historischen Teil, der, auf Ausgewogenheit bedacht, positive und negative Momente der Evangelisierungsgeschichte benennt, ohne indes eine Gesamtsicht, Periodisierung und klare Perspektive erkennen zu lassen. Nur einmal, im Fall der Negersklaverei, gerät der Text aus dem Gleichgewicht: Diese sei „die größte Sünde der kolonialen Expansion des Westens" gewesen (Nr. 21).

Zu diesem Dokument haben die Ortskirchen Lateinamerikas kritische Beiträge[16] geliefert und dabei eine stärkere Kontinuität mit Medellín und Puebla, eine pastorale Ausrichtung, ein methodisch am Schema „Sehen – Urteilen – Handeln" orientiertes Vorgehen und durchlaufende Perspektiven gefordert. Bezüglich der Geschichte wird vor allem eine weniger triumphalistische Sicht gefordert (Argentinien, Chile), eine stärkere Beachtung der autochthonen Kulturen und Religionen (Bolivien, Guatemala, Peru) eine theologische Perspektive (Peru) sowie eine Bitte um Vergebung (Chile, Kolumbien).

Diese Forderungen sind weitgehend in das „Arbeitsdokument" (Juni 1992) eingegangen, das denselben Titel trägt wie das Konsultationsdokument und in seinem dreiteiligen Aufbau die Realität Lateinamerikas in den Blick nimmt, diese theologisch reflektiert und schließlich zu pastoralen Vorschlägen und Optionen kommt[17]. Der erste Teil nimmt mit „pastoralem Blick" die soziale, kulturelle und kirchliche Realität Lateinamerikas wahr, enthält aber auch einen historischen Rückblick auf die Geschichte, dessen Gliederungsmomente „Evangelisierung", „menschliche Förderung", „christliche Kultur" den Gesamttitel aufgreifen. Auch dieser Text setzt ein mit der Licht-Schatten-Metapher, doch verbindet er sie sofort mit dem Dank für die Güte Gottes, der Bitte um Vergebung und dem Aufruf zur Versöhnung (Nr. 1). Neu ist überdies, daß der Text nicht mit der Evangelisation durch die Spanier einsetzt, sondern mit den „Samenkörnern des Wortes", die sich in der Religiosität der präkolumbianischen Kulturen finden, wie zum Beispiel in ihrer Offenheit zu Gott und ihrer Dankbarkeit gegenüber der Mutter Erde (Nr. 5ff.). Damit greift der Text die patristische Vorstellung vom „Logos spermatikos" (Justin) auf und knüpft an deren Verwendung im Zweiten Vatikanum (AG 11, LG 17) an. Dieser neue Akzent der Würdigung des amerindischen Erbes wird im Dokument vielfach weitergeführt (Nr. 60f., 677); ähnliches gilt für die Afroamerikaner, deren lange Versklavung, ein „unbekannter Holocaust" (Johannes Paul II.), ebenso deutlich benannt wird (Nr. 68ff.) wie der Rang ihrer Kultur und ihre gegenwärtige Situation (Nr. 518, 678ff.). Zu welcher Sichtweise die Bischofsversammlung kommen wird, wird erst dem Beschlußdokument zu entnehmen sein.

Auch das bemerkenswerte Dokument der US-amerikanischen Bischöfe „Erbe und Hoffnung: Evangelisierung in Amerika" hält sich im Rahmen der Licht-Schatten-Metaphorik, setzt jedoch auch neue Akzente: Es betrachtet die Geschichte der beiden Amerikas, des Südens und des Nordens, als Einheit und läßt „die Geschichte der Ankunft des Glaubens (story of the coming of faith) in unserer Hemisphäre nicht erst mit der Landung der ersten Missionare einsetzen, sondern schon Jahrhunderte vorher mit der Geschichte der eingeborenen Völker Amerikas (history of the Native American peoples)"[18]. Überdies markiert das Dokument als das wichtigste moralische Problem, dem sich die Kirche gegenübersah, die menschliche Würde und die Sklaverei; überdies schlägt es anhand

großer Gestalten den Bogen vom 16. Jahrhundert (z.B. Las Casas und Vitoria) bis ins 20. Jahrhundert (z.B. Dorothy Day, Thomas Merton). Schließlich beziehen die Bischöfe dezidiert Stellung, wenn sie Gott für den Segen in diesen fünfhundert Jahren danken und „die Eingeborenenvölker um Vergebung bitten und geloben, mit ihnen auf die Wahrung ihrer Rechte und religiösen Freiheit und auf die Erhaltung ihres Kulturerbes hinzuwirken".

Theologische Visionen

Die befreiungstheologisch orientierten Sichtweisen des Quinto Centenario bevorzugen durchgehend die Hermeneutik des Perspektivenwechsels, die Leonardo Boff in die suggestive Metapher von den Karavellen und den Stränden gekleidet hat: Man müsse wählen zwischen der Perspektive derer, die mit ihren Schiffen die unbekannten Meere befuhren, um zu entdecken, zu erobern und zu evangelisieren, und der Perspektive derer, die auf ihren eigenen Stränden die Inbesitznahme ihres Landes leidvoll erfahren mußten[19]. Boffs Wahl ist klar; er wählt die Perspektive der Opfer.

Auch der baskische Theologe Ignacio Ellacuría, der im November 1989 als Rektor der Zentralamerikanischen Universität in El Salvador zusammen mit weiteren fünf Jesuiten und zwei im Haushalt tätigen Frauen von Militärs ermordet wurde, wählte die Perspektive der Opfer, führt sie aber dialektisch weiter. Dabei knüpft er an die geschichtsphilosophische These von der „Verdeckung" („encubrimiento") Amerikas an, die der Mexikaner Leopoldo Zea polemisch gegen die Rede von der „Entdeckung" und der „Begegnung zweier Welten" gerichtet hatte. Bei den iberischen Eroberungsunternehmen, so Ellacuría, sei in Wirklichkeit entdeckt, bloßgelegt worden, was die westliche Kultur und die Kirche damals waren, und zugleich sei es zur Verdeckung der indigenen Völker und ihrer Kulturen gekommen. Daher müsse, aufs Heute bezogen, die dritte Welt der von ihr „entdeckten", entlarvten ersten Welt die Wahrheit sagen, wenn diese nicht fähig sei, ihre eigene Realität zu entdecken. Auch die Kirche habe noch eine Schuld zu begleichen, aber es bleibe zudem noch der Einsatz der Missionare für die Indianer zu entdecken und zu würdigen, der keine Ausnahmeerscheinung, sondern eine wirkungsvolle Option für die Armen damals gewesen sei[20].

An diese Position von Ellacuría knüpft Jon Sobrino an, der an derselben Universität lehrt und nur durch Abwesenheit dem Massaker entging. Er bezieht sich historisch auf die kirchliche Protestbewegung des 16. Jahrhunderts gegen die Unterdrückung der Indios, insbesondere auf die theologische Qualifizierung des Kolonialsystems als „Todsünde", wie sie Montesinos in seiner Adventspredigt 1511 vorgenommen hatte, und auf die lascasianische Identifizierung der Indios als „gegeißelte Christusse". Doch wendet er diese historische Reflexion systema-

tisch und bezieht sie theologisch auf die Gegenwart der ersten und dritten Welt: „Auch heute will man die Realität der dritten Welt zudecken, und deckt damit auf, was die erste Welt ist ... In der Realität des Südens mit all seiner Armut, seiner Ungerechtigkeit, dem herrschenden Tod, kann der Norden wie in einem Spiegel das sehen, was er hervorbringt." [21] Diese antagonistische Welt bringt er auf den theologischen Begriff von struktureller Sünde und Gnade. In der Situation eines „gekreuzigten Kontinents" und seiner „gekreuzigten Völker" spiegle sich die Sünde in ihrer strukturellen Form. Diese Metapher bezeichne auf der faktischen Ebene den langsamen Tod durch Armut, auf der ethischen Ebene die Verantwortlichkeit dafür (es gibt Henker) und auf der religiösen Ebene die Gegenwart Gottes in den Gekreuzigten. Doch zugleich hätten diese gekreuzigten Völker einen solchen Vorrat an Licht, Hoffnung und Liebe, daß von „struktureller Gnade" gesprochen werden müsse. Diese sei der ersten Welt angeboten, ob als Gnade der Wahrheit und Konversion angesichts der passiv leidenden Armen oder als Gnade der Verzeihung und der Hoffnung (wider alle Hoffnung). Die Annahme dieser Gnade besteht für Sobrino darin, „diese Völker vom Kreuz abzunehmen", und darin bestehe auch die einzig richtige Form, das Quinto Centenario zu feiern. „Begnadigt und befreit durch die gekreuzigten Völker, kann auch die erste Welt sich durch diese zu Gnade und Freiheit umwenden." [22]

Als Zeichen dafür, daß die Kirche die Lektion der Geschichte verstanden hat und in der Gegenwart entsprechend vorangeht, schlagen Gustavo Gutiérrez und andere Befreiungstheologen eine Geste der Buße vor, weil die christliche Verantwortung gebiete, „daß wir Gott und die Opfer der Geschichte demütig um Vergebung für unsere Mitschuld an dieser Situation bitten – unsere ausdrückliche oder stillschweigende, in der Vergangenheit oder Gegenwart, als einzelne oder als Kirche begangene Mittäterschaft" [23].

Die befreiungstheologischen Positionen zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht nur jene „rosa Legende" ablehnen, die nur das zivilisatorische und missionarische Werk Spaniens preist, sondern auch die seit Julián Juderías so genannte „schwarze Legende" („leyenda negra"), die Spaniens Rolle in Europa und in Übersee nur negativ darstellt. Diese Polemik, die Spanien und seinem Katholizismus ausschließlich Greueltaten, Raubzüge, Inhumanität und religiöse Intoleranz zuschreibt, brachten die politischen Gegner Spaniens (Niederlande, England) auf, die zu diesem Zweck die „Brevísima Relación" des Las Casas für ihre Interessen und gegen dessen Intention instrumentalisierten. Daher wurde diese Schrift als einzige aus dem monumentalen Werk in mehrere europäische Sprachen übersetzt. Die Befreiungstheologen wenden sich nicht allein gegen eine solche Polemik, sondern unterstreichen wie nicht wenige Historiker, daß sich Spanien nicht in den Untaten von den europäischen Kolonialmächten unterscheide, wohl aber darin, daß im Verlauf der Conquista prophetische Stimmen des Gewissens laut wurden, die zu einer politisch wirkungsvollen Debatte über die Legalität und

Moralität des Kolonialismus führten, sowie zu einem amerikanischen Recht („derecho indiano"), das freilich nur selten so konsequent angewandt wurde wie in der antikolonialen Utopie des „Jesuitenstaats".

Päpstliche Bilanz

Die päpstliche Interpretation greift die Metaphorik von Licht und Schatten auf und vertieft diese theologisch auf die paulinische Dialektik von Gnade und Sünde hin. Eine Analyse der einschlägigen Aussagen Johannes Pauls II. ergibt folgendes Bild: Von der Überzeugung ausgehend, daß der christliche Glaube die Seele Amerikas geprägt habe und so zur Kulturgrundlage des Kontinents geworden sei, plädiert der Papst im Blick auf die vergangenen 500 Jahre für eine objektive Bilanz im Sinn einer historischen Prüfung und einer „Selbstrechenschaft" („autoconciencia") der Kirche (Santo Domingo, 12. Oktober 1984)[24].

Das Datum des 12. Oktober 1492, an dem Kolumbus auf der Bahamainsel Guanahaní landete und sich im „irdischen Paradies" wähnte, sieht der Papst als ein „providentielles Datum" (Sucre, 12. Mai 1988), weil es sowohl den Beginn des Glaubens und der Kirche auf dem Kontinent markiere als auch die wechselseitige Entdeckung zweier Welten sowie den Beginn der Universalgeschichte mit all ihren Licht- und Schattenseiten (Santo Domingo, 12. Oktober 1984). Damit greift er eine providentialistische Sicht der Kolumbustat auf, wie sie schon ein Las Casas entwickelte, als er im Namen des Christoph Kolumbus (Christusbringer) die göttliche Vorsehung am Werk sah und ihn als „ersten Apostel" Amerikas titulierte, nach dem der neuentdeckte Kontinent besser „Columba" statt Amerika (nach Amerigo Verspucci) genannt worden wäre[25].

Als grundsätzliche Einstellung empfiehlt der Papst die „Demut der Wahrheit, ohne Triumphalismus und falsche Scham", die es einerseits erlaube, die Verquikkung von Kreuz und Schwert wahrzunehmen, und andererseits nicht verkenne, daß die Neue Welt mit dem christlichen Glauben beschenkt worden sei und daß angesichts der Versklavung der Indios „das kritische Gewissen des Evangeliums" in den bekannten Gestalten wie Montesinos, Las Casas, Zumárraga, Acosta und vielen anderen eine Stimme gefunden habe. Besonderen Wert legt Johannes Paul II. auf die Verknüpfung von Evangelisierung und menschlicher Förderung („promoción humana"), die sich in der linguistischen und ethnographischen Arbeit der Missionare ebenso zeige wie in der Bildungs- und Zivilisationsarbeit, aber auch in den Diskursen eines Francisco de Vitoria und seiner Rechtsschule (Santo Domingo, 12. Oktober 1984).

Bei der Bewertung des fast durchgängig gebrauchten Bildes von Schatten und Licht ist zu beachten, daß damit theologisch das „geheimnisvolle Zusammenfließen von Sünde und Gnade" (Veracruz, 7. Mai 1990) im paulinischen Sinn ge-

meint ist: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade übergroß geworden" (Röm 5, 20). Dieser Hintergrund rückt auch die erst zu Beginn der 90er Jahre auftauchende Interpretationsfigur ins rechte Licht, derzufolge inmitten von Licht und Schatten „mehr Licht als Schatten" war (Vatikan, 29. Juni 1990), vor allem, wenn man die lebendige und dynamische Kirche Lateinamerikas heute betrachte (Vatikan, 14. Mai 1992).

Mit dieser Art der Bilanz, bei der die dunklen Seiten zwar genannt, aber nicht weiter ausgeführt werden, verbindet der Papst meist eine Situationsanalyse der Gegenwart, die sehr viel deutlicher auf die schreienden Ungerechtigkeiten, die Ausbeutung und die mangelnde Verteilungsgerechtigkeit aufmerksam macht, die das Leiden der Armen mitverursachen (Port-au-Prince, 9. März 1983). Überdies verbindet er den Rückblick immer mit einem Blick auf die Zukunft, die er angesichts des anbrechenden dritten Milleniums des Christentums als „Situation des Advent" (Vatikan, 28. April 1987) begreift und für die er immer wieder eine „Neuevangelisierung" (keine Reevangelisierung) fordert, die neu ist im Eifer, in den Methoden und den Ausdrucksformen (Port-au-Prince, 9. März 1983). Diese Evangelisierung bezieht er nicht nur auf die einzelne Person, sondern in zunehmendem Maß auch auf die Durchdringung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen, der Familien, der Wissenschafts- und Arbeitswelt, der ethnischen Gruppen, des urbanen und dörflichen Lebens (Vatikan, 7. Dezember 1989).

Entdeckung des Wunderbaren

Die Erinnerung an fünfhundert Jahre muß gewiß die Leidens- und Schuldgeschichten der amerikanischen und europäischen Völker thematisieren, bei denen nichts zu beschönigen ist. In diese Geschichten war auch die Kirche verstrickt, die daher ein Zeichen bleibt, „das gleichzeitig dunkel und leuchtend ist" (Evangelium nuntiandi 15). Doch wird sich eine christlich inspirierte Erinnerung davor hüten müssen, die Opfer aus einer sublimen eurozentrischen Perspektive erneut zu Opfern machen, diesfalls zu Opfern eines „victimismo", bei dem es vor allem auf den Nachweis des eigenen moralischen Standpunkts ankommt; damit würde auf verdeckte Weise die sonst denunzierte „Siegergeschichte" auf dem Feld der Moral weitergeschrieben.

Hierbei handelt es sich um eine Variante jener „moralistischen" Interpretation der Geschichte, die weniger an der historischen Wahrheit interessiert ist, sondern den anderen, und sei er Opfer der Geschichte, als Argumentationsfigur für andere Zwecke benötigt. Als Protagonist eines derartigen Vorgehens kann Michel de Montaigne (1533–1592) gelten, der wegen seines berühmten Essays „Des Cannibales" („Von den Menschenfressern") gern als Ethnologe, Begründer des Bildes vom „Guten Wilden" und Überwinder des Ethnozentrismus angesehen wird.

Aufgrund zeitgenössischer Berichte, besonders von André Thevet und Jean de Léry, hatte sich Montaigne in der Abgeschiedenheit seines Turms ein Bild vom brasilianischen Wilden gemacht, das aber keineswegs am fremden anderen interessiert ist, sondern als Stereotyp nur dazu dient, die eigene Gesellschaft zu entlarven und die Barbarei der französischen Religionskriege zu demaskieren. Wie schon der Römer Tacitus mit seinem Bild der germanischen Barbaren seinen Landsleuten eine moralische Lektion erteilen wollte, so benutzt auch Montaigne die „Wilden" als Exempel, um die spanische Politik und die französische Gesellschaft zu kritisieren. Montaigne und mit ihm alle Moralisten bis heute, einschließlich Tzvetan Todorov, der das „Problem des Anderen" bei der Conquista und Mission so detailfreudig analysiert hat[26], sind mithin weniger am anderen als anderen interessiert, sondern nutzen ihn als Vehikel, um die eigene Gesellschaft zu kritisieren oder die eigene Kultur skeptisch zu relativieren. Dies sind gewiß ehrenwerte Zwecke, nur darf man sie nicht mit einer wirklichen Zuwendung zum anderen um seiner selbst willen verwechseln.

Genau diese am Wohl und Heil des anderen interessierte Zuwendung praktizierten aus dem Anspruch ihres Glaubens und ihres Gewissens viele der Missionare Amerikas, die aus diesem Grund zu so genauen ethnographischen Beschreibungen kamen wie ein Bernardino de Sahagún, die Menschenwürde des anderen verteidigten wie ein Las Casas, die Missionsmethoden reflektierten wie ein José de Acosta, der Utopie des Gemeinschaftslebens einen Ort gaben wie Vasco de Quiroga. Man wird die darin zum Ausdruck kommende Überwindung des Standpunkts der Eroberung theologisch gewiß als „Wunder des Geistes in Amerika" deuten können, ohne damit die Anknüpfungspunkte im historischen Kontext zu übersehen. Das „Wunder" bestand darin, daß die Missionare, nicht selten durch eine kontextuelle Lektüre der Bibel bekehrt wie Las Casas 1514 durch einen weisheitlichen Text (Sir 34, 21–27), zu einem Lebenszeugnis fanden, das die Glaubensüberzeugung nicht dementierte, sondern getreu repräsentierte. In diesem Verständnis des „Wunders" waren sich die Ordensleute einig: Der Franziskaner Jerónimo de Mendieta sah im Beispiel des Lebens eine „lebendige Predigt", die die Wunder der Urkirche ersetze[27]. Auch der Dominikaner Las Casas betonte das „exemplarische Leben"; denn wer den Glauben lehrt, „muß sich selbst als Beispiel seiner Worte darstellen, und zwar derart, daß er mehr durch seine Werke als durch seine Worte unterweist"[28]. Diese Übereinstimmung von Glaube und Lebensführung wird auch der Jesuit José de Acosta als das „einzig notwendige und wirksame Wunder" bezeichnen, das jeder wirken könne, wenn er nur wolle[29].

Das wirklich Wunderbare bestand also einerseits darin, daß in der von Gewalt („conquista") und Ausbeutung („encomienda") geprägten Kolonialgeschichte Christen ihrem Gewissen und dem Evangelium folgten, indem sie sich auf doppelte Weise bekehrten: zum biblischen Gott des Lebens und zur „compasión"

mit dem indianischen Menschen und seiner Anerkennung als „Bruder". Neben diesem missionarischen Einsatz bestand das „Wunder des Heiligen Geistes" (Enrique Dussel) andererseits auch darin, daß die Indios trotz des schlechten Beispiels der Europäer und ihres skandalösen Vorgehens das Evangelium entdeckten und zum christlichen Glauben fanden.

Als Beispiel dafür kann das Ereignis von Guadalupe gelten. 1531 erschien der Legende nach die Jungfrau mit Mestizenantlitz dem Indio Juan Diego Cuauhtitlán auf dem Hügel von Tepeyac nahe der Hauptstadt Tenochtitlán und übermittelte ihm inmitten von Blumen und Gesang eine trostvolle Botschaft in seiner Muttersprache Náhuatl, die er dem Bischof weitergeben sollte. Damit setzte gewissermaßen die Evangelisierung von der indianischen Sprach- und Symbolwelt her ein, vom armen Indio her, von der Peripherie jener großen Stadt her, die zum Machtzentrum der Eroberer geworden war. Das bis heute hochverehrte Bild der Virgen de Guadalupe „Tonantzin" (unsere liebe Mutter), das nach aztektischem und spanischem Code entziffert werden kann, sowie die ganze Guadalupe-Tradition, in der indianische und europäische Elemente miteinander verschmolzen, können als Paradigma der Selbstevangelisierung, als Realsymbol der Befreiung und als Beginn einer authentischen Inkulturation des Christentums in Lateinamerika gelten[30].

Ein anderes Beispiel ist die peruanische Bilderchronik „Nueva Crónica y Buen Gobierno" des Christ gewordenen Inka Felipe Guamán Poma de Ayala, ein gewaltiges Werk von fast 1200 Seiten, darunter 459 ganzseitige Federzeichnungen. Das Werk synchronisiert nicht nur die beiden „Geschichten" der andinen und der westlichen Welt, sondern betont auch die humane und christliche Ebenbürtigkeit der andinen Völker. In harscher Kritik der spanischen Conquista betont Poma die andinen Traditionen der Gerechtigkeit, beklagt die verkehrte koloniale Welt und fordert eine enge Verbindung des christlichen Glaubens mit der andinen Gerechtigkeit. Denn er hofft: „Wo der Arme ist, ist auch Jesus Christus, und wo Gott ist, ist auch Gerechtigkeit."[31] Die beiden Beispiele machen deutlich, wie eng jede Evangelisierung an die kompatiblen Kultur- und Gerechtigkeitstraditionen anknüpfen kann und muß, nicht aus taktischen Gründen, sondern aus grundsätzlicher Wertschätzung der anderen Überlieferungen.

Wenn die Erinnerung an das Quinto Centenario österliche Züge tragen soll, muß sie Erinnerung des Leidens und des Lebens, der Sünde und der Gnade sein. Solche Erinnerung führt zu einem „Bekenntnis" („confessio"), das nach Augustinus (Confessiones II, 3) sowohl das Eingeständnis der Schuld als auch das Bekenntnis des Lobpreises Gottes umfaßt. Buße und Dank sind demnach die beiden Seiten jener Münze, die den Preis einer theologischen Hermeneutik der Geschichte ausmacht. Wer diesen Preis zahlt, wird auch in der Gegenwart entdekken, daß die Entdeckung Amerikas noch lange nicht abgeschlossen ist. Für die Europäer heißt dies anzunehmen, was die armen Kirchen Lateinamerikas heute

an „Ursprünglichem und Wichtigem anzubieten haben, nämlich ihr Verständnis vom Heil und der Befreiung, den Reichtum ihrer Volksreligiosität, die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinschaften, das Aufblühen ihrer kirchlichen Ämter, ihre Hoffnung und die Freude ihres Glaubens" (Puebla Nr. 368).

ANMERKUNGEN

[1] Toribio Motolinía, Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España (Madrid 1970) 1 f.
[2] A. Perger, Zum Columbus-Jubiläum, in: Stimmen aus Maria Laach 42 (1892) 1–13, 133–149.
[3] Dieser Brief vom 16. Juli 1892 war an die Bischöfe Italiens, Spaniens und beider Amerikas gerichtet; vgl. Leonis Papae XIII allocutiones..., Bd. 5 (Brügge 1898) 100–105.
[4] J. de Acosta, De procuranda Indorum salute, lib. II, cap. 1,1 (Madrid 1984) 246.
[5] Zur Tätigkeit der Orden vgl. Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, hrsg. v. M. Sievernich u. a. (Mainz 1992).
[6] Vgl. auch M. Delgado, „Wir waren es nicht, sondern die anderen". Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, in dieser Zschr. 209 (1991) 686–694.
[7] M. León-Portilla, El reverso de la historia. Relaciones aztecas, mayas e incas (México 1964).
[8] Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana (II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena) (Quito 1986) 81–84.
[9] A. Wagua, Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika, in: Conc 26 (1990) 478.
[10] Revolution des Poncho. Leónidas Proaño – Befreier der Indios, hrsg. v. E. Rosner (Frankfurt 1991).
[11] 500 Jahre Indiowiderstand – 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Vom lateinamerikanischen Indiotreffen in Quito August 1990, hrsg. v. E. Rosner (Bonn 1990).
[12] Consejo episcopal latinoamericano (CELAM), Memoria indígena. Mexica, Maya-Quiché, Quechua, Caribe 500 años después (Bogotá 1991).
[13] Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8, Bonn 1985) 19.
[14] Vgl. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika (Adveniat Dokumente 31, Essen 1987).
[15] CELAM, Documento de Consulta. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana (Bogotá 1991).
[16] CELAM, Aportes de las conferencias episcopales a la IV Conferencia (Bogotá 1992).
[17] CELAM, Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Documento de trabajo (Bogotá 1992).
[18] Heritage and Hope: Evangelization in America, in: Origins 20 (1990) 415; dt. in: Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung Lateinamerikas (Arbeitshilfen 89A, Bonn 1991).
[19] L. Boff, ¿Cómo celebrar el Quinto Centenario? Presencia del Evangelio en quinientos años de América Latina (Barcelona 1992).
[20] I. Ellacuría, Quinto Centenario América Latina ¿Descubrimiento o Encubrimiento? (Barcelona 1990); dt. in: P. Rottländer, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa (Aachen 1992) 132–147.
[21] J. Sobrino, Aus der Sicht Lateinamerikas, in: Or 56 (1992) 125–130; 138–139, 126.
[22] Vgl. J. Sobrino, Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes, in: Conc 26 (1990) 529.
[23] G. Gutiérrez, Im Blick auf das Fünfhundertjahrgedenken, ebd. 450.
[24] Die im folgenden (nach Ort und Datum) zitierten Texte finden sich in: Juan Pablo II a la Iglesia de América Latina (Bogotá 1992).
[25] Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, lib. I, cap. 2 und 139.
[26] T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen (Frankfurt 1985) 12.
[27] Jerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, lib. III, cap. 30 (Madrid 1973) 151.
[28] Bartolomé de las Casas, De unico vocationis modo: Obras completas 2 (Madrid 1990) 261.
[29] J. de Acosta, a. a. O., lib. II, cap. 9.
[30] Vgl. R. Nebel, Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Immensee 1992).
[31] Felipe Guamán Poma de Ayala, Nueva crónica y buen gobierno, 3 Bde. (Madrid 1987) 989.

Roman Bleistein SJ

Individualisierung und Identität

Der Begriff, der am meisten zur Erhellung des gesellschaftlichen Prozesses der Modernisierung beiträgt, ist der Begriff Individualisierung. Nun greift das damit gemeinte Theorem Überlegungen auf, die Emil Durkheim bereits am Ende des letzten Jahrhunderts anstellte; dennoch scheint er heute seiner „enormen Anschlußfähigkeit" wegen – „sowohl an generelle gesellschaftstheoretische Debatten als auch an Forschungen zu verschiedenen individuellen Lebens- und Erfahrungsbereichen" [1] – zum Zauberwort für alle Fragen in der Jugendforschung zu werden. Ob damit nicht seine Bedeutung überschätzt wird, diese Fragestellung soll das leitende Interesse dieser Überlegungen ausmachen.

Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse

Ulrich Beck, der 1986 in seinem Buch „Risikogesellschaft" das Theorem der Individualisierung als Folge der Modernisierung erneut in die wissenschaftliche Diskussion trug, wies in diesen ersten Ausführungen auf dreierlei hin, was bei der Rezeption seines Theorems auf jeden Fall zu beachten wäre.

1. Beck hat gleich zu Beginn betont, daß Individualisierung „keine Erscheinung, keine Erfindung des 20. Jahrhunderts" ist. Er sieht ähnliche Vorgänge bei einem Rückblick auf frühere Zeiten. Entsprechende individualisierte „Lebensstile und Lebenslagen finden sich in der Renaissance (Burckhardt), in der höfischen Kultur des Mittelalters (Elias), in der innerweltlichen Askese des Protestantismus (Max Weber), in der Befreiung der Bauern aus ständischer Hörigkeit (Marx) und im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in der Lockerung der intergenerativen Bindungen der Familie (Imhof) sowie in Mobilitätsprozessen – etwa der Landflucht und dem rasanten Städtewachstum (Lederer, Kocka) usw.". Charakteristisch für diese Modernisierungen sind für ihn allgemein eine dreifache Individualisierung, nämlich „Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen..., Verlust von traditionalen Sicherheiten..., eine neue Art der sozialen Einbindung" [2]. Man kann diese Prozesse auch als Enttraditionalisierung bezeichnen, deren unmittelbare Auswirkungen auf Normen, Glauben und Sinn nicht zu übersehen wären.

Was die heutige Individualisierung von früheren unterscheidet, sind – wie im zweiten Buch Becks „Das ganz normale Chaos der Liebe" nachzulesen ist – der

„Massencharakter", die „Weitläufigkeit" und „die Systematik des Phänomens" [3]. Was bislang nur einigen Schichten gelang, ist nun allen Gliedern einer Gesellschaft zugänglich. Damit könnte man von einer Radikalisierung des Phänomens sprechen. Also eine wichtige Aussage zur Geschichtlichkeit des Phänomens, die Unterschiede erkennen läßt.

2. Beck hat ebenso betont, daß er eine objektive Lebenslage, im Sinn von Freisetzung, von Stabilitätsverlust und erneuter Kontrolle, unterschieden haben möchte vom subjektiven Bewußtsein, also von Identität und Personwerdung. Infolgedessen besteht das Hauptmißverständnis seines Theorems darin, daß man Individualisierung mit „Individuation gleich Personwerdung gleich Einmaligkeit gleich Emanzipation" [4] verbindet. Dies mag seiner Meinung nach zutreffen. Es kann aber auch genau das Gegenteil davon eintreffen. Gerade angesichts dieses Mißverständnisses hält er fest: Individualisierung wurde von ihm als historisch-soziologische, also gesellschaftsgeschichtliche Kategorie verstanden, nicht aber primär als psychologischer Begriff, der unmittelbar in Imperative eines pädagogischen Verhaltens umgesetzt werden könnte. Diese Zurückhaltung im Hinblick auf Erziehungs- und Identitätsprobleme sollte nicht unterschätzt werden, obgleich Becks Aussagen immer wieder auch auf solche Konsequenzen hin angelegt scheinen. Er hat das Mißverständnis zumindest mitverursacht.

3. Endlich gilt – wenn man den mit den beiden Begriffsinterpretationen genannten Gesamtkomplex im Auge behält –, daß Individualisierung als gesamtgesellschaftliche Kategorie wie als psychologischer Begriff im Modernisierungsprozeß Licht- und Schattenseiten meint, wie dann vor allem in dem Buch „Das ganz normale Chaos der Liebe" ausgeführt wird. Es ist dort davon die Rede, daß die Menschen „in einer Einsamkeit der Selbstverantwortung, Selbstbestimmung und Selbstgefährdung von Leben und Liebe, auf die sie nicht vorbereitet und von den externen Bedingungen, den Institutionen, auch nicht ausgerüstet sind", geraten; denn „Individualisierung heißt: Die Menschen werden freigesetzt". In diesem Buch ziehen Beck und Beck-Gernsheim zu unserer Fragestellung den Schluß: „Individualisierung bezeichnet ein zwiespältiges, mehrgesichtiges, schillerndes Phänomen, genauer: einen Gesellschaftswandel, dessen Bedeutungsvielfalt real und durch allerdings notwendige Begriffserklärungen allein nicht aus der Welt zu schaffen ist. Von der einen Seite: Freiheit, Entscheidung, von der anderen Zwang, Exekution verinnerlichter Marktanforderungen. Einerseits Selbstverantwortlichkeit, andererseits Abhängigkeit von Bedingungen, die sich dem individuellen Zugriff vollständig entziehen." Die Summe des Ganzen entspricht dann einer „Mischform von Zwang und Freiheit", wobei allerdings heute eine Mischform gegeben ist, die Freiheiten und Zwänge „attraktiver mischt" [5]. Die Frage bleibt, ob diese „Attraktivität" hilft oder erschwert.

Mit diesen kritischen Anmerkungen zum Theorem der Individualisierung sollen weder die Prozesse bestritten werden, die dadurch gedeutet werden, noch

soll das Pathos der Freiheit, das in diesem Theorem zum Ausdruck kommt, schlechtgemacht werden. Aber wenn man schon eine Theorie übernimmt, sollte man der authentischen Präzision wegen das ganze Modell übernehmen. Im übrigen geht es bei den kritischen Äußerungen nicht um eine vorschnelle Überführung des analytischen Modells ins Normative[6]; denn Beck selbst hat zumindest die Ansätze zu dieser normativen Optik gelegt, als er von „Bewußtsein/Identität subjektiv" sprach. Hier ergäbe sich dann auch der Übergang zu jenen Fragen an die Individualisierung, wie sie in der Stellungnahme der Bundesregierung zum 8. Jugendbericht (1990) gefragt werden.

Die Ambivalenzen der Individualisierung

Wenn wir nun die dreifache Individualisierung, wie Beck sie entfaltet, im Hinblick auf die Identitätsentwicklung betrachten, ergeben sich diese Probleme:

1. Die Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinn traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (Freisetzungsdimension)[7]. Mit dieser Aussage wird die Situation des sozialen Netzes beschrieben, das sich bislang als Ehe, Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft präsentierte und in dem ein junger Mensch wie in einem Nest aufgehoben war. Wenn nun solche Beziehungsfelder aufgrund individualisierter Beziehungsformen – im „ganz normalen Chaos der Liebe" – zerfallen, werden junge Menschen gewiß freigesetzt, sie entkommen Herrschaftssystemen, konkret: den Vorschriften und Reglementierungen von seiten der Eltern, den offenen und geheimen Spielregeln in einer Familie, in einer Gemeinschaft und den Erwartungen der Mitmenschen, die das Leben nicht wenig einschränken. Dies alles – was nicht bestritten werden soll – benennt nur die dunkle Seite einer Beziehung und unterschlägt die hellen Seiten. Beziehung gewährt nämlich auch Geborgenheit, Schutz, Orientierung, das Bewußtsein, zu wissen, wohin man gehört, wer zu einem auf Biegen oder Brechen hält.

Diese Akzeptation[8] gehört wesentlich zu einer gelingenden Identität: Ich bejahe mich, weil ich mich von anderen bejaht finde. Ich stehe zu mir, weil andere hinter mir stehen. Erleben nun aber junge Menschen primär das Scheitern solcher fundamentaler Beziehungen, die dann für junge Menschen von Bedeutung sind, dann zerbrechen auch jene Sinnspiele, die in solchen familiären, partnerschaftlichen Räumen ablaufen. Um es noch schärfer zu formulieren: Das Sinnspiel ist nicht das des Vertrauens und der Lebenszuversicht, sondern das des Scheiterns. Es wird eigentlich nicht Freiheit eingeübt, sondern eher Resignation. Geht es am Ende nicht mehr um Bindungen, die unter dem allerdings mißbrauchten Begriff der Freiheit vertreten werden, dann bleiben auch in diesem Lebensfeld nur Unsicherheiten und Risiken: Identität wird demnach erschwert.

Man sollte gerade in diesem Lebensbereich etwas präziser unterscheiden zwischen Freiheit und Willkür, zwischen verantworteter Freiheit und Zügellosigkeit, zwischen Freiheit wovon und Freiheit wozu, zwischen objektiver Freiheit (Rechten auf Freiheit) und subjektiver Freiheit (der Fähigkeit, frei zu handeln), zwischen innerer Freiheit (von Nötigungen und Trieben) und äußerer Freiheit (von Manipulation und Werbung). Freigesetzt von Versorgungszusammenhängen? Muß ein Mensch auch emotional, sinnerfüllt „versorgt" werden?

Der erste Aspekt der Freisetzung akzentuiert demnach nur die eine Seite des Prozesses der Individualisierung. Die andere Seite, die für die Entwicklung von Identität unübersehbar ist, heißt: Ein junger Mensch wird nicht nur freigesetzt, er wird auch aus dem begrenzenden Feld tragender zwischenmenschlicher Beziehungen verstoßen. Es zeigt sich darin die Ambivalenz einer solchen Vertreibung. Sie bringt Gewinne und Verluste.

2. Der Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen („Entzauberungsdimension")[9]. Die zweite Charakteristik läuft – zumal in den Überlegungen von Gertrud Nunner-Winkler[10] – unter dem Begriff der Enttraditionalisierung. Der Begriff läßt ahnen, daß es darum geht, verkrustete Formen und Praxen zugunsten kreativer Weisen der Selbstverwirklichung abzuschütteln. Dabei weist der Begriff „Entzauberung" auf, wie sehr sich dieser Prozeß auch der Aufklärung und der Säkularisierung verdankt – und damit nicht zuletzt religiös-christlich relevant ist.

Auch dieser Prozeß ist ambivalent. Gewiß wird jener junge Mensch, dessen Beziehungen zu Ahnen und Zeitgenossen gekappt worden sind, herausgeführt aus überkommenen Normen und Sitten, aus der Geschichte seiner Gemeinschaft. Das Sortiment der Regeln, die aus früheren Zeiten und Gesellschaften stammen, braucht er schon deshalb nicht mehr zu bedenken, weil er in sie gar nicht mehr eingeübt wurde: Sie sind ihm nicht vertraut. Wo nichts ist, kann nichts entzaubert werden, auch dort nicht, wo diese Normen bereits als brüchig oder lebensfeindlich erfahren wurden. Wo dann aufgrund eines modernen Autonomiebewußtseins alle herausfordernden Normen und Gebote auf ihren „Zweck" hin befragt werden, wo nach dem Tod Gottes keine Sanktionen mehr zu gelten scheinen, wo ein absoluter Sinn eben – um mit Max Horkheimer zu reden – „eitel ist", dort ist der Mensch in seinem Handlungswissen und in seinen konkreten Entscheidungen sich selbst überlassen. Er muß selber und allein die Maßstäbe seines sittlichen Verhaltens erfinden. Früher waren sie zu finden, heute müssen sie erfunden werden. Und es muß hier nicht nur ein Bewußtsein um den Wert solcher Normen und um ihre Alternativen vorhanden sein, sondern vor allem jene Entscheidungsfähigkeit, die sich auch angesichts vieler Möglichkeiten, andersgearteter Nötigungen, in Kauf genommener Nachteile entscheiden kann.

Die Frage heißt: Wie gewinnt ein junger Mensch jene die Identität stabilisierenden Grundsätze? In jenen Lernprozessen, in denen er sich auf Imperative ein-

läßt und sie als hilfreich erfährt? Im Zusammenspiel mit jenen Freunden und Altersgenossen, die sein Leben mit ihm – auch in konkreten Aktionen – teilen? In jenen Vorbildern, die ihn auf eine sittliche Praxis hin provozieren? In der Begegnung mit jener Autorität, mit der er sich auseinandersetzt und in der sich ihm die Erfahrung früherer Generationen mitteilt? Das wären die abstrakten Möglichkeiten. Die Frage ist nur, ob nicht auch diese Möglichkeiten im Strudel zerbrechender Beziehungen untergehen.

Dagegen steht die Einsicht: Identität entsteht in Auseinandersetzung mit Autorität, so lautete zumindest eine These in der Identitätspsychologie von E. H. Erikson. Gerade im Widerstand gegen nötigende Normen wird jener innere Halt erprobt und gefunden, der dann einem jungen Menschen für sich selbst und in der Begegnung mit anderen Menschen Sicherheit und Zuversicht gibt.

Die Frage bleibt: Ist ein enttraditionalisierter Mensch überhaupt möglich? Gibt es den Menschen ohne Geschichte? Wie kann ein Mensch ohne die Deutung seiner Lebensgeschichte im Ganzen und in einzelnen Details existieren? Wenn es ihn gäbe, wäre er gänzlich manipulierbar; denn alles könnte ihm als gültig vorgeführt werden. Er besäße keine Maßstäbe und Kriterien seines Verhaltens. Ihm würden sich auch nicht jene drei Fragen aufdrängen, die nach Immanuel Kant die eine Frage des Menschen nach sich selbst aufspalten: „Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was muß ich tun?" Welche Fragen stellen sich am Nullpunkt menschlicher Geschichte? Wäre nicht allein schon deshalb das Entstehen des Individuums erschwert, wie Nunner-Winkler vermutet?[11]

3. Der dritte Aspekt heißt – und Beck schiebt ihm eine wichtige Vorbemerkung voraus: „Womit die Bedeutung des Begriffs (Befreiung) gleich in ihr Gegenteil verkehrt wird" – „eine neue Art der sozialen Einbindung" („Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension")[12].

Der freigesetzte Mensch bleibt nicht frei. Er wird zum Objekt der modernen Verhältnisse. Die Medien setzen ihre Standards. Die neuen flüchtigen Beziehungsfelder umringen ihn, die Waren- und Konsummentalität überfällt ihn, der Massencharakter bleibt anscheinend als einzige Möglichkeit. Ehe er sich versieht, muß er um seine befreite Freiheit bangen. Nichts anderes als ihre Hülle bleibt übrig, sie ist ausgehöhlt und angefüllt mit den entfremdeten Sehnsüchten einer Warenwelt. Da überkommene Grundsätze fehlen, wird es nicht nur schwer sein, die konkrete Gefährdung zu realisieren. Es fehlt auch die Kraft, im Konflikt zu widerstehen. Beck notiert die besondere Gefahr: es fehlten „ein Bewußtsein und die Alternativen". In der Tat: um beides ginge es. Beck entfaltet es so: „Mit der Enttraditionalisierung und der Schaffung weltweiter Mediennetze wird die Biographie mehr und mehr aus ihren unmittelbaren Lebenskreisen herausgelöst und über Länder- und Expertengrenzen für eine Fernmoral geöffnet, die den einzelnen in den Zustand der potentiellen Dauerstellungnahme versetzt. Bei gleichzeitiger Versenkung in die Unbedeutendheit wird er auf den scheinbaren Thron ei-

nes Weltgestalters erhoben... Die Weltgesellschaft wird Teil der Biographie, auch wenn diese Dauerüberforderung nur durch das Gegenteil: Weghören, Simplifizieren, Abstumpfen zu ertragen ist."[13]

Das Ergebnis einer solchen Optik auf die Ambivalenz der Individualisierungsthese wird dann in Begriffen wie „Bastelbiogrpahie", „kleiner Sinn", „Pluralisierung der Wertordnungen", „Selbstverwirklichung in Egozentrik und Egoismus" wortspielerisch zusammengefaßt. Die imposanten Begriffe können allerdings nicht verbergen, daß es bei der Individualisierung um das Individuum geht, um seine Einmaligkeit und Würde. Dann aber stehen sich zwei gegensätzliche Anschauungen gegenüber. Die eine sagt: Das Individuum wird zum Gesetzgeber, die andere: Ein Individuum ist kaum mehr möglich. Ist das das Problem jener Postmoderne, die Günther Bittner einmal „nihilistisch" genannt hat?[14]

Die Ambivalenz, die bislang im Rückgriff auf Aussagen von U. Beck aufgewiesen wurde, hat Hans Bertram von der Jugendsoziologie her bei der „Jugend in Deutschland" darzustellen versucht. In seinem Beitrag kommt auch er zunehmend auf die Problematik der Individualisierung zu sprechen.

Bertram stellt die Leidtragenden der Individualisierung heraus: die Scheidungswaisen, die unvollständigen Familien, die Sozialhilfeempfänger. Er erkennt bestimmte Regionen, „wo die Wahrscheinlichkeit einer Benachteiligung von Jugendlichen dort größer (ist) als in anderen Regionen, so daß man von kumulativen Effekten der Pluralisierung der Lebenslagen und der Individualisierung der Lebensführungen sprechen kann"[15]. Wenn er dann im Rückgriff auf die Untersuchungen von Gerhard Schmidtchen[16] auf die Selbstschädigungstendenzen „in Form von Alkohol- und Drogenkonsum, Selbstmitleid, Flucht in Resignation, Isolation sowie Selbstmordgedanken" zu sprechen kommt, entdeckt er, daß „die Herausforderungen einer individualisierten Lebensführung nicht durch ein entsprechendes Selbstbewußtsein und eine entsprechende positive Lebensorientierung bewältigt werden können". Es darf angefügt werden: Wann und wie gewinnt man „im ganz normalen Chaos der Liebe" ein „entsprechendes Selbstbewußtsein" und eine „entsprechende positive Lebensorientierung"?

Bertram greift wiederum die Forschungen Schmidtchens auf, der die Entstehung von Selbstschädigungstendenzen auf bestimmte Erziehungsziele der Eltern zurückführt. Und er schreibt, daß „der Abbau autoritärer Erziehungsnormen und die dadurch mögliche Individualisierung zumindest teilweise nicht zu positiven Erziehungskonzepten geführt haben, sondern durch Gleichgültigkeit oder die Verweigerung emotionalen Rückhalts Kinder und Jugendliche in erhebliche Schwierigkeiten stürzen können"[17].

Bertram faßt seine Ausführungen zusammen: „Eine Gesellschaft, die sehr stark individualisierte Konzepte der Erziehung präferiert, die die individuelle Entwicklung der Persönlichkeit in den Mittelpunkt stellt und in der autoritäre Werte und Pflichtbewußtsein eher als weniger wert eingestuft werden, kann ganz

offenkundig für eine Gruppe von Jugendlichen und jungen Erwachsenen dann negative Konsequenzen haben, wenn dieser Individualismus und die Vorstellung von Individualität bei den Eltern in Gleichgültigkeit und fehlenden emotionalen Rückhalt bei den Kindern umschlägt. So kommt denn auch unsere Analyse über die Konsequenzen von Individualisierungsprozessen in unterschiedlichen Bereichen insgesamt zu einem ambivalenten Ergebnis." [18]

Wenn dieser Teil zusammengefaßt werden soll, dann leisten die drei Fragen aus dem 8. Jugendbericht der Bundesregierung einen gewissen Dienst. Sie lauten: „Inwiefern hat Individualisierung zu tun mit wachsenden Orientierungs- und Identitätsschwierigkeiten junger Menschen? Inwiefern trägt Individualisierung zu den verschiedenen Erscheinungsweisen jugendlicher Anomie und Dissozialität bei? Inwiefern kann Individualisierung auch als Entsolidarisierung verstanden werden?" [19]

Die herausgeforderte persönliche Identitätsentwicklung

Es kann nicht darum gehen, die Individualisierung als gesellschaftliche Entwicklung schlechtzumachen. Das Problem heißt, ob der Begriff richtig gewählt ist und ob er nicht auch zur Verkennung des anthropologisch bedeutsamen Tatbestands beiträgt[20]. Auch kann es angesichts der tiefgehenden Folgen nicht gelingen, die Gesamtentwicklung umzukehren. Doch kann der Preis der Entwicklung niemanden dazu veranlassen, tatenlos diesen Prozeß über sich hinweglaufen zu lassen, sich sozusagen totzustellen. Welchen „Widerstand" gäbe es?

1. Wenn wir schon von einer „Diskursethik" sprechen, sollte sich die ältere Generation in die Gespräche der jungen Generation „einmischen". Oft neigt die ältere Generation eher dazu, sich beleidigt aus den Gesprächen mit jungen Menschen zurückzuziehen, weil Art und Inhalt des Diskurses ihnen allzu fremd erscheinen. Rückzug und Isolation statt Dialog. Allein das dialogische Sicheinlassen auf junge Menschen kann diese mit anderen Lebensvorstellungen konfrontieren, ihnen zur Bildung eines konturierten Bewußtseins verhelfen und Alternativen erkennen lassen. Der Anpassung der Älteren an die Jugend wird damit keinesfalls das Wort geredet. Wer von seiner eigenen Lebensform überzeugt ist, wird diese auch – notfalls im entschiedenen Widerspruch – zu vertreten wagen, mag dazu auch Mut gehören, nicht nur der Mut, etwas von sich preiszugeben. Junge Menschen schätzen den Widerspruch wie das glaubwürdige Zeugnis.

2. Über diese eher kognitiv bedeutsame Auseinandersetzung zwischen den Generationen hinaus, die einem identitätsstiftenden Selbstbewußtsein dienlich sein wird, wäre der Bereich der emotionalen Dimension nicht zu unterschätzen. Gelingt es, emotional erfüllte kleine Lebenswelten aufzubauen, sozusagen in den Nischen einer individualisierten, das heißt mörderischen Gesellschaft Räume zu

ermöglichen, in denen das Klima personaler Begegnung, der gegenseitigen Annahme, eines bedingungslosen Vertrauens herrscht? Solche Räume könnten Jugendgruppen, Aktionsteams, Erinnerungsgruppen an Fortbildungen und Reisen, Nachbarschaftskreise sein. Ein Netzwerk persönlicher Beziehungen ist gefragt, das dann auch in extremer Belastung einen jungen Menschen trägt.

3. Wenn im Hinblick auf den genannten kleinen Sinn etwas geschehen soll, dann dies: daß die Erfahrung, „etwas macht Sinn", nicht nur zur Solidarität befreit, sondern auch den Menschen selbst überschreitende Ziele und Motive erkennen läßt. Sinn als absolute Vorgabe des Lebens ereignet sich in vielen kleinen Splittern, in denen sich gleichsam die Sonne spiegelt. Gerade die Bescheidenheit einer solchen Erfahrung lichtet den grauen Alltag und stabilisiert ein labiles Ich, angefochten durch die Defizite an Orientierungen. Ein solcher kleiner Sinn mag – religiös gesehen – auch der Ansatz sein, den großen Sinn ins Spiel zu bringen. Vermutlich wäre das Stichwort Verantwortung in den Kontext einer Sinnerfahrung einzubringen. Verantwortung für Dinge (Natur und Umwelt) und/oder Menschen (Behinderte, alte Menschen, Ausländer) legt auf die Dauer Motive frei, die jenseits einer pragmatischen Notwendigkeit liegen. Bereits das Motiv „Humanität" überschreitet den Horizont der Eigeninteressen. Die Erfahrung, in Pflicht genommen zu sein, beglückt und richtet junge Menschen auf und aktiviert das Selbstgestaltungspotential in ihnen. Wenn Hans Betram fordert, nicht nur auf einen „utilitaristischen Individualismus" fixiert zu sein, sondern auch einen „kooperativen Individualismus"[21] – zumal in politischer Bildung und bei sozialen Aktionen – zu fördern, liegt er ganz auf der Linie dieses Arguments.

4. Am Ende steht eines fest: Gefragt ist in einer individualisierten Gesellschaft jenes Individuum, jene Person, die die Polarität zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft nicht in einfachen Alternativen lösen will, sondern jene Balance gefunden hat, die die Freiheit des einzelnen bewahrt und zugleich das Wohl der Gemeinschaft sichert. Im spannungsvollen Zueinander der beiden Größen allein kann ein Ausgleich gelingen.

Die Problemstellung wird durch die abschließende Überlegung noch einmal vertieft. Nach dem neuesten Beitrag des Werte-Soziologen Helmut Klages, der auch die Situation in den neuen Bundesländern berücksichtigt, zeigt sich gemäß seiner Typologie der „aktive Realist" als optimaler Typ für die Zukunft; denn ihm gelingt es, eine Synthese aus Freiheit und Bindung angemessen zu verwirklichen[22] und darin auch „zur Entwicklung individueller Originalität und Initiative bei der Ausfüllung organisatorischer und institutioneller Spielräume" zu gelangen „und somit maßgeblich zur Deckung des anwachsenden Individualismus-Bedarfs der modernen Gesellschaft" beizutragen.

Dieser Optimismus wird leider gemäßigt durch einen (seit 1984) neuen Werttyp, „den Hedomat", den hedonistischen Materialisten. „Seine Lebensperspektive wird durch die Eckwerte ‚Bereitschaft zu ordentlicher Leistung' und ‚kon-

sumfreudigen Lebensgenuß' charakterisiert." Dieser Typus verkörpert nichtsdestoweniger aber auch ein latentes Unzufriedenheits- und Unmutspotential, weil er der Politik uninformiert und mit einer mißtrauischen Distanz begegnet, die leicht in Enttäuschung, Verschlossenheit und in Mitläuferschaft bei Protestbewegungen jedweder Richtung umzuschlagen vermag. Als Folge für politische Bildung wäre es nötig, dem Selbstentfaltungspotential junger Menschen entsprechende Handlungsfelder zu eröffnen, so daß „Praxisschocks" und „Motivationsknicks" vermieden werden. Herkömmliche Autoritätstraditionen und Organisationsgrundsätze können zusätzlich demotivieren, mit dem Risiko, daß junge Menschen sich „in ein quasi-nischengesellschaftliches Schneckenhaus halbparasitärer Privatheit zurückziehen"[23]. Daß Drogensucht und andere Selbstschädigungstendenzen auch aus Frustrationen entstehen können, ist offensichtlich. Die Umstände, in denen die Grundentscheidungen zu aktiven Realisten oder Hedomaten fallen, müssen jene in den Blick nehmen, denen es gerade angesichts der Chancen der Individualisierung um eine Steigerung des Wertwandels in Deutschland geht. Am Ende heißt das Problem: Wie werden wir zu einer sozialen, solidarischen Gesellschaft, die gerade junge Menschen engagiert und zukunftsorientiert mit vorantreiben wollen?

ANMERKUNGEN

[1] Individualisierung von Jugend, hrsg. v. W. Heitmeyer, Th. Olk (Weinheim 1991) 7.
[2] U. Beck, Risikogesellschaft (Frankfurt 1986) 206.
[3] Ders., E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe (Frankfurt 1990) 16.
[4] Beck, Risikogesellschaft 207. [5] Beck-Gernsheim, Chaos 13, 15.
[6] R. Bleistein, Individualisierung, in dieser Zschr. 208 (1990) 361f.; N. Mette, „Jugend begreifen" – religionspädagogische Anmerkungen, in: Kat. Bl. 116 (1991) 698f.
[7] Beck, Risikogesellschaft 206.
[8] N. Mette, Identität, in: Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen, hrsg. v. H. Affolderbach, H. Steinkamp (Düsseldorf 1985) 116. [9] Beck, Risikogesellschaft 206.
[10] G. Nunner-Winkler, Entwicklungslogik und Wertwandel, in: Wertwandel – Faktum oder Fiktion, hrsg. v. H.-O. Luthe, H. Meulemann (Frankfurt 1988) 239ff.
[11] Dies., Enttraditionalisierungsprozeß, in: Politische Sozialisation und Individualisierung, hrsg. v. W. Heitmeyer, J. Jacobi (Weinheim 1991) 59; dies., Ende des Individuums oder autonomes Subjekt?, in: Jugend zwischen Moderne und Postmoderne, hrsg. v. W. Helsper (Opladen 1991) 113ff.
[12] Beck, Risikogesellschaft 206. [13] Ebd. 216, 219.
[14] G. Bittner, Der postmoderne Nihilismus, in: D. Baacke u. a., Am Ende – postmodern? (Weinheim 1985) 106ff.
[15] H. Bertram, Jugend in Deutschland, in: Kat. Bl., a. a. O. 692.
[16] G. Schmidtchen, Schritte ins Nichts (Zürich 1987). [17] H. Bertram, a. a. O. 693.
[18] Ebd. 693; Chr. Lau, Gesellschaftliche Individualisierung und Wertwandel, in: Luthe, Meulemann 217ff.
[19] 8. Jugendbericht (Bonn 1990) V.
[20] R. Bleistein, Individualisierung von Lebenslagen, in: Jugendwohl 71 (1990) 536–541.
[21] H. Bertram, Jugend und Individualismus, in: Muster moderner Lebensführung, hrsg. v. H.-R. Vetter (München 1991) 199.
[22] H. Klages, Wertewandel in Deutschland, in: Die politische Meinung 37 (1992) H. 267, 46. [23] Ebd. 47, 49.

Hans Waldenfels SJ

Frauen in der Kirche

Fallbeispiel: Karmelitinnen

Als 1982 zur Erinnerung an das 400. Todesjahr der großen spanischen Ordensfrau Teresa von Avila eine Ausstellung in verschiedenen deutschen Städten veranstaltet wurde, erinnerte der Begleitkatalog[1] nicht nur daran, daß Papst Paul VI. am 27. September 1970 die spanische Heilige als erste Frau zur Kirchenlehrerin ernannt hat. Der niederländische Karmelit Professor Otger Steggink fragte vielmehr seinerseits nach dem mystischen Lehramt der Frau, sprach vom „eigenen Beitrag der kontemplativen Frau", von Teresa als der „Lehrerin der Theologen" und der „Aktualität ihres weiblichen und mystischen ‚Lehramts'". Dazu hieß es: „Teresa scheut nicht den Dialog zwischen mystischer Erfahrung und Theologie. Im Gegenteil, sie erwartet eine fruchtbare Wechselwirkung zwischen ihrer typisch weiblichen religiösen Erfahrung und der Theologie ‚gelehrter Männer'."

Was ist aus dieser Sicht der Dinge geworden? Vor fünf Jahren hat bereits Friedrich Wulf, einer der kenntnisreichsten Fachleute im Bereich des Ordenslebens, in dieser Zeitschrift auf einen sich anbahnenden Konflikt um die Frage der Anpassung der Konstitutionen der Karmelitinnen an das Zweite Vatikanische Konzil hingewiesen[2]. Er rührt im Ergebnis daher, daß sich die Karmelitinnen bis Ende dieses Jahres 1992 zwischen zwei Texten, der am 8. Dezember 1990 approbierten Fassung einer Minderheitengruppe der Karmelitinnen oder der am 17. September 1991 genehmigten, unter der Leitung der Religiosenkongregation erarbeiteten Fassung der Konstitutionen entscheiden müssen. Nicht übersehen werden kann aber dann, unter welchen Umständen die revidierten Fassungen der karmelitanischen Regeln Geltung erlangt haben. Der eingetretene Zustand findet in dem päpstlichen Schreiben an die Unbeschuhten Karmelitinnen vom 1. Oktober 1991 leider keine Klärung[3].

Der ganze Sachverhalt sollte aber schon deshalb nicht mit Stillschweigen hingenommen werden, weil er ein Schlaglicht auf den römischen Umgang mit einem der sensibelsten Themen unserer Tage wirft, nämlich auf den Umgang mit den Frauen in der Kirche. Über beides soll daher in gebotener Kürze gesprochen werden: über die Art und Weise, wie die Überarbeitung der Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen zustande gekommen ist, wie auch über einige inhaltliche Seiten ihrer Neufassung.

Die wesentlichen Abläufe, die den Approbationen von zwei Konstitutionen vorausgingen, sind nicht zuletzt durch führende Männer des Ordens der Unbeschuhten Karmeliten öffentlich bekannt gemacht worden[4]. Sie können daher auch hier öffentlich nachgezeichnet werden.

Zur Vorgeschichte

Zweierlei ist vorweg zu beachten: Zunächst einmal sind die Unbeschuhten Karmelitinnen der größte kontemplative Frauenorden der Kirche. 1990 gab es über 13 000 Unbeschuhte Karmelitinnen in 856 kanonisch errichteten Klöstern. Diese verteilen sich über 78 Länder der Welt und 607 Diözesen. Zusammen mit den über 11 000 Klarissen repräsentieren vor allem sie weltweit, nicht zuletzt auch in den jungen Kirchen der Dritten Welt, in Lateinamerika, in Afrika und Asien die kontemplative Seite kirchlichen Lebens. Dementsprechend kommt der vom Zweiten Vatikanischen Konzil im Ordensdekret „Perfectae Caritatis" geforderten Erneuerung des Ordenslebens, wie sie in der Überprüfung und Anpassung der Konstitutionen des Karmels an die Vorgaben des Konzils ihren Ausdruck findet, eine besondere Bedeutung zu.

Dem Charakter der verschiedenen Orden entsprechend war es Aufgabe der zentralen Gremien eines jeden Ordens wie der Generalkapitel u. ä., für die Einleitung des erforderlichen Prozesses der Überprüfung der Lebensweise im Licht der konziliaren Erneuerung zu sorgen. In der Nr. 2 des Ordensdekrets macht das Konzil fünf Vorgaben:

1. *Nachfolge Christi:* Letzte Norm des Ordenslebens ist die im Evangelium dargelegte Nachfolge Christi.
2. *Verpflichtung auf den Ursprung des Ordens:* Die Orden sind auf den Geist und die eigentlichen Absichten des Gründers bzw. der Gründerin und die gesunden Traditionen des jeweiligen Instituts verpflichtet.
3. *Verpflichtung auf die Erneuerung der ganzen Kirche:* Alle Orden haben am Leben der Kirche und deren Erneuerungsbestrebungen teilzunehmen.
4. *Leben in der eigenen Zeit:* „Die Institute sollen dafür sorgen, daß ihre Mitglieder die Lebensverhältnisse der Menschen, die Zeitlage sowie die Erfordernisse der Kirche wirklich kennen, damit sie die heutige Welt im Licht des Glaubens richtig beurteilen und den Menschen mit lebendigem apostolischem Eifer wirksamer helfen können."
5. *Geistliche Erneuerung:* Die besten Anpassungen an die Zeit bleiben ohne geistliche Erneuerung unwirksam.

Die Eigentümlichkeit des karmelitischen Frauenordens bringt es aber dann mit sich, daß er kein zentrales Leitungsorgan, somit auch keine Generaloberin kennt. Zwar gibt es nicht die Unterscheidung zwischen Erstem (Männer-) und Zweitem (Frauen-)Orden, doch die zentralen Koordinierungen werden durch die Leitung des männlichen Zweigs des Ordens wahrgenommen. Dementsprechend wurde auch die Konsultation des Gesamtordens über die Konsequenzen des Konzils für

die Karmeliten durch das männliche Generalkapitel des Ordens eingeleitet. Ohne auf andere Einzelheiten einzugehen, ist vor allem auf den Entwurf einer für die Frauenklöster gültigen „Lex fundamentalis", also eines „Grundgesetzes", das die Grundlage für die erneuerten Konstitutionen bilden sollte, aufmerksam zu machen. Dieses „Grundgesetz" wurde 1971 von einer internationalen Kommission von Unbeschuhten Karmeliten erarbeitet und zur Stellungnahme an alle Frauenklöster geschickt.

Auf dem Generalkapitel des Ordens im Jahr 1973 wurde dann die Erarbeitung einer Reihe von „Erklärungen" beschlossen, die selbst Ergebnis einer weiteren Konsultation in den Frauenklöstern sein sollten. Für diese Konsultationen wurden als Grundlagenschema der zukünftigen Konstitutionen folgende Punkte vorgegeben: 1. die von Papst Innozenz IV. bestätigte und von Teresa für ihre Gründung angenommene Regel des hl. Albert von Jerusalem (ca. 1149–1214), der den Eremiten vom Berg Karmel 1207–1209 die erste Regel gab, 2. die ursprünglichen Konstitutionen der Gründerin aus dem Jahr 1567, 3. „Erklärungen", die einerseits nach den evangelischen und theologischen Grundlagen des kontemplativen Ordenslebens im Sinn der hl. Teresa ausgerichtet werden, andererseits aber auch die notwendigen Normen für die von der Kirche vorgeschriebene zeitgemäße Erneuerung enthalten sollten, 4. ein Zeremoniale. Auf der Grundlage der verschiedenen Konsultationen und der aus den Frauenklöstern eingegangenen Stellungnahmen wurden dann 1976 unter der Leitung des Ordensgenerals Finian Mohanan die „Erklärungen" ausgearbeitet und der Kongregation für die Ordensleute (Religiosenkongregation) vorgelegt. Diese approbierte die „Erklärungen" drei Monate nach ihrer Vorlage im März 1977 für fünf Jahre zur Erprobung.

Während die überwiegende Zahl der Frauenklöster selbstverständlich den „Erklärungen" folgte, weigerte sich eine vorrangig in Spanien ansässige Minderheit von Klöstern von vornherein, diese anzunehmen oder auch nur zu erproben. Ein wesentlicher Streitpunkt war die Frage, ob das teresianische Charisma besser durch den Rückgriff auf die auf Teresa selbst zurückgehenden Konstitutionen aus dem Jahr 1567 gewahrt sei oder aber durch die sogenannten „Konstitutionen von Alcalá" aus dem Jahr 1581. Letztere stellten im wesentlichen eine Anpassung des Ordensstatuts an die tridentinischen Reformen dar. Im Sinn der Vorgabe durch das Ordensdekret Nr. 2, wo die „ständige Rückkehr... zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute" gefordert wird, aber auch aufgrund der historischen Studien erschien der ältere Gesetzestext authentischer. Noch gravierender aber ist, daß die Weigerung, die „Erklärungen" wenigstens für die Erprobungsphase anzuerkennen, zumindest im Verständnis der Mehrheit des Ordens insofern die Verweigerung des Ordensgehorsams einschloß, als die alten Konstitutionen durch die Approbation der „Erklärungen" in ihrer Gültigkeit suspendiert waren.

Der Riß trat voll zutage, als nach Ablauf der Fünfjahresfrist der Generalobere dem Wunsch des Papstes und der Kongregation entsprechend Anfang 1982 einen weiteren Fragebogen an alle Klöster versandte, um die Meinung zu den „Erklärungen" zu erfahren. Von 826 Klöstern antworteten 801; nur 25 antworteten nicht. Über 700 Konvente bejahten dankbar die von Papst Paul VI. approbierten, im Geist des Konzils erneuerten Lebensregeln. Weniger als 100 Priorinnen teilten ihre Ablehnung mit. Dabei ist aber festzuhalten, daß diese sich im Sinn des zuvor erläuterten Einwands erst gar nicht zur Erprobungsphase bereit gefunden hatten. Einige Klöster hatten denn auch offen mitgeteilt, daß sie die „Erklärungen" erst gar nicht gelesen hätten.

Zweigleisigkeit

Freilich blieb die Minderheitengruppe nicht bei der Haltung reiner Verweigerung stehen. Vielmehr erarbeitete sie einen Alternativtext, den sie an der Ordensleitung vorbei unmittelbar dem Heiligen Stuhl zuleitete. Der Brief des Ordensgenerals P. Felipe Sainz de Baranda vom 22. Januar 1984, in dem dieser den Papst bat, um der Einheit des Ordens willen nicht zwei Gesetzestexte zuzulassen, wurde am 15. Oktober 1984 vom Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli beantwortet. In diesem Schreiben erläuterte dieser die Grundzüge der neuen Gesetzgebung für die Karmelitinnen. Der Brief enthielt eine Reihe von Feststellungen, die vor allem bei den mit der Materie der karmelitischen Ordensregeln vertrauten Historikern – gelinde gesagt – Verwunderung erzeugten und zu Reaktionen sowohl von seiten der Provinziäle wie auch einer großen Zahl von Karmelitinnenklöstern und anderen führte.

Die Einsprüche und Rückfragen konnten aber nicht verhindern, daß der weitere Prozeß einen eher fatalen Fortgang nahm. Am 9. Oktober 1985 wurde von der Religiosenkongregation eine Expertengruppe eingesetzt, auf deren Zusammensetzung der Orden offensichtlich keinen Einfluß hatte. Kernstück der neuen Vorlage wurden nach dem Willen des Papstes die von der Minderheit vorgezogenen „Konstitutionen von Alcalá". Angesichts der in ihrer Berechtigung keineswegs geklärten Vorentscheidung hat Friedrich Wulf seinerzeit zu Recht die Frage gestellt: „Kann Rom (der Papst) allein, von sich aus, entscheiden, wo und wie das Charisma eines Ordens am besten gefunden werden kann und welches dessen Wesensmerkmale sind?"[5] Zugleich erinnerte er an die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" Nr. 45, wo es heißt: Die kirchliche Hierarchie „nimmt auch in gelehriger Gefolgschaft gegenüber den Antrieben des Heiligen Geistes die von vortrefflichen Männern und Frauen vorgelegten Regeln entgegen, läßt sie weiter ordnen und erkennt sie authentisch an. Außerdem wacht sie mit ihrer Autorität schützend über die zum Aufbau des Leibes Christi allenthalben errichteten Insti-

tute, damit sie nach dem Geist ihrer Stifter wachsen und gedeihen." Bedeutet das, daß der Heilige Stuhl selbst aktiv in das konkrete Geschehen der Ordenserneuerungen einzugreifen hat?

Der von der römischen Kommission erarbeitete Text wurde dann seinerseits den Konventen der Unbeschuhten Karmelitinnen zur Stellungnahme zugesandt. Von den 856 angeschriebenen Konventen antworteten 798. Die Auswertung der Antworten zeigte, daß die neue Vorlage mehrheitlich abgelehnt wurde. Daraufhin übergab der Papst die ganze Angelegenheit der Vollversammlung der Religiosenkongregation am 30. April 1988 zur erneuten Beratung. Bei dieser Gelegenheit konnte der Orden seinen Standpunkt durch repräsentative Vertreter, zumal durch den Generalobern darlegen. Die Versammlung beschloß dann, daß in Übereinstimmung mit Kanon 587 des neuen Kirchenrechts auf ein für den ganzen Orden gültiges Grundgesetz, eben die Konstitutionen, hinzuarbeiten sei und daß für diese die „Erklärungen" von 1977 die Grundlage bilden sollten; Sondergesetze könnten, soweit sie den Konstitutionen nicht widersprächen, durch zusätzliche Gesetze geregelt werden. Die Empfehlungen wurden von Papst Johannes Paul II. ausdrücklich gebilligt. Die Ausarbeitung der Neufassung der Konstitutionen wurde unter Leitung der Kongregation dem Ordensgeneral der Karmeliten anvertraut.

Nach mehrfachen Überarbeitungen konnte der endgültige Text am 19. Juni 1990 dem Präfekten der Kongregation, Kardinal Jean Jérôme Hamer, übergeben werden, der ihn am 28. Juni an den Papst weiterreichte. Das nächste Ereignis war jedoch dann nicht die erwartete Approbation dieser Konstitutionen durch Johannes Paul II. Vielmehr erhielt Kardinal Hamer statt dessen am 8. Dezember 1990 von Kardinal Casaroli einen Brief mit der Bitte, das Approbationsdekret für die Konstitutionen der Minderheitengruppe zu unterschreiben. Die von der Kongregation vorgelegte Fassung wartete dafür weiter auf die Billigung des Papstes.

Nach einer Zeit des Abwartens wandte sich das gesamte Generaldefinitorium in einem gemeinsamen Brief vom 2. Februar 1991 an den Heiligen Vater. Das Leitungsgremium des Gesamtordens brachte darin zunächst einmal seinen Schmerz über die Spaltung des Ordens zum Ausdruck. Es zeigte zudem seine Überraschung über die Approbation eines nicht von der Kongregation erarbeiteten Textes angesichts der Empfehlung, die die Vollversammlung der Kongregation ausgesprochen und die der Papst sich selbst zu eigen gemacht hatte. Schließlich war man stark betroffen, daß – darin sogar im Gegensatz zu den Konstitutionen von 1581 – die Bindung an den Gesamtorden aufgegeben ist. Denn in Punkt 133 der Konstitution von 1990 heißt es: Diese Klöster haben „keinen anderen höheren Oberen über der Priorin als den Heiligen Stuhl und sind den Unbeschuhten Karmeliten nicht angegliedert, so daß der Generalobere keine Vollmacht über sie hat".

Am 17. September 1991 wurden schließlich auch die unter der Leitung der Religiosenkongregation erarbeiteten Konstitutionen approbiert. Das unter dem Datum des 1. Oktober 1991 veröffentlichte Schreiben Papst Johannes Pauls II. an alle Karmelitinnen[6] beschwört dann zwar in großer Eindringlichkeit die Einheit des „gleichen und einzigen Ordens der Unbeschuhten Brüder und der Unbeschuhten Schwestern der Seligen Jungfrau Maria vom Berge Karmel", doch läßt sich nicht übersehen, daß der Papst beide Konstitutionen gleichrangig nebeneinanderstellt, ja daß seine Sympathie eher den zuerst approbierten Konstitutionen gilt. So weist er denn ausdrücklich darauf hin, daß dieser Text nach den Anweisungen des Briefs erarbeitet wurde, den Casaroli am 15. Oktober 1984 in seinem Namen geschrieben hatte. Konsequenterweise macht der Papst dann auch noch darauf aufmerksam, daß es anderen Klöstern freigestellt sei, diesen Text der Minderheitengruppe als Norm anzunehmen. Vom zweiten Text heißt es eher lakonisch, daß er approbiert wurde, „um die Wünsche der anderen Klöster anzunehmen". Freilich sei er von der Religiosenkongregation „unter Berücksichtigung auch der Meinungen der Klöster, die der Generalobere des Ordens erfragt hatte", erarbeitet worden. Das wiederum klingt mehr nach einem Zugeständnis.

Die hier eingenommene Haltung des Papstes, die letztlich keinen Unterschied zwischen einer Minderheitengruppe, die sich bewußt vom Gesamtorden absetzt, und dem Orden selbst in der Einheit von Männern und Frauen macht, entspricht im übrigen völlig dem Standpunkt, der bereits in dem genannten Schreiben von 1984 zum Ausdruck kam: Die Ordenseinheit könne nicht soziologisch-statistisch bestimmt werden und resultiere folglich auch nicht „aus der Summe der Zustimmungen und der zahlenmäßigen Mehrheit der Klöster". Die Frage ist aber dann: Welches sind die Kriterien, nach denen sich die Identität eines Ordens bestimmt? Die Karmelitinnen selbst stehen jedenfalls vor der schwierigen Aufgabe, sich bis Ende des Jahres für eine der beiden Konstitutionen zu entscheiden.

Konsensbildung in der Kirche

Der Weg, den wir bis hier nachgezeichnet haben, beweist, daß es auch in diesem Fall wiederum um die Frage der Meinungs- und Konsensbildung in der Kirche geht. Konkret geht es um die Frage, wie die Gesamtkirche mit den in ihr wirkenden Ordenscharismen und der konkreten Wegführung des Heiligen Geistes in der Kirche umgeht. Die Frage betrifft einmal die Kriterien, nach denen dieses konkrete Wirken beurteilt wird. Sie bezieht sich aber dann auch auf die Personenkreise, die diesen Prüfungsprozeß vollziehen und ihrerseits befugt sind, auf die je neue Umsetzung des Charismas Einfluß zu nehmen.

Für den zweiten Fragenkomplex geht es einmal um das Verhältnis der Orden zur Gesamtleitung der Kirche. Hier sind aber dann schon im formalen Bereich

der Konsensbildung und Konsensfindung verschiedene Beziehungen zu unterscheiden. So geht es einmal um das Verhältnis von römischer Kirchenleitung und zentralen Ordensleitungen, sodann aber auch um das Verhältnis der Ordensleitung zu ihren Mitgliedern, und das um so mehr, wenn – wie im Fall der Unbeschuhten Karmeliten – Männer und Frauen gemeinsam den einen Orden bilden.

Für den vorgestellten Konfliktfall bleibt es eine grundsätzliche Frage, ob es richtig sein kann, daß kirchliche Organe außerhalb eines Ordens über die Festlegung von Rahmenbedingungen hinaus in den konkreten Entwicklungsgang eines Ordens eingreifen. Unbestritten ist, daß es innerhalb des Karmel zu einem Dissens über den nach dem Konzil einzuschlagenden Weg gekommen ist. Daß die zentrale Kirchenleitung diesen Dissens mit Sorge beobachtet und sich bemüht hat, ihn zu überwinden, kann man ihr nicht vorwerfen. Wohl aber darf man fragen, welchen Kriterien sie bei ihren eigenen Entscheidungen folgte.

Von einem Moment des Konfliktfalls war bereits die Rede. Dabei ging es um die Frage, ob in der Bestimmung des ursprünglichen Charismas die eine oder andere Konstitution der Ursprungszeit zugrunde zu legen sei. Die Entscheidung darüber ist einmal zweifellos eine Sache der historischen Forschung, sodann aber auch eine Frage des Ermessens. Die kritischen Rückfragen von seiten des Ordens in diesem Bereich sind bekannt und beweisen zunächst einmal, daß auch die übergeordnete kirchliche Autorität keine zusätzlichen Gesichtspunkte kannte. Daß die Regel des Albert von Jerusalem einem hl. Adalbert zugeschrieben wurde, kann man eine Unachtsamkeit, vielleicht auch einen Schreibfehler nennen. Daß aber von den Konstitutionen von 1581 behauptet wurde, sie seien ein familiärer Text, den alle Karmelitinnen in Händen hielten, ist nach Aussagen der Karmeliten selbst ein Zeichen der Unkenntnis. Es war gar nicht möglich, weil es selbst in den romanischen Ländern jahrhundertelang überhaupt keine Übersetzungen der Konstitutionen von 1581 gab. Daß die Alcalá-Konstitutionen schon deshalb keineswegs den ihr für die nachteresianische Zeit zugeschriebenen Einfluß hatten, wird man einfach von Kennern der Materie zur Kenntnis nehmen müssen.

Wichtiger aber ist die andere Frage, ob der Eingriff in die am Ende doch vielleicht eher unbedeutende Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Konstitution aus dem 16. Jahrhundert nicht letztendlich die Sorge um die vom Konzil geforderten Anpassungen der Ordenskonstitutionen verdeckt hat. Muß hier nicht die Vermutung Platz greifen, daß das aktive Eingreifen der römischen Stellen zugunsten des Minderheitentextes an der Ordensleitung vorbei am Ende eher ein Votum gegen eine vom Konzil geforderte Anpassung darstellt? Das ist um so mehr der Fall, wenn der vom Orden selbst geförderte Text seinerseits wie ein Zugeständnis an die zahlreichen Einsprüche gegen den abgelehnten Textvorschlag der zuständigen Kongregation erscheinen muß.

Es ist schon fragwürdig genug, daß die römischen Autoritäten an verschiede-

nen Stellen des Arbeitsprozesses die Angelegenheit einer erneuerten Gesetzgebung dem Orden entzogen und die Bearbeitung der neuen Konstitutionen an sich gezogen haben. Schlimmer aber ist, worauf schon Friedrich Wulf 1987 hingewiesen hat: Wie kann man in der Kirche heute noch einen Konstitutionstext für Frauen erarbeiten, an deren Erarbeitung die Frauen selbst gar nicht beteiligt werden? Der Hinweis auf den von der männlichen Zentralleitung des Ordens initiierten Konsultationsprozeß in seinen verschiedenen Phasen kann hier eben doch nur als Feigenblatt dienen; weiter ist er nichts.

Zu diesem Thema hatten sich übrigens bereits 1987 die spanischen und der portugiesische Provinzial des Ordens geäußert. In einem gemeinsamen Schreiben an den Präfekten der Religiosenkongregation, Kardinal Hamer, erinnerten sie an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 9, wo es von den Frauen heißt: „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben." Die Kirche kann dieses Verlangen nicht mehr nur für die Welt im ganzen feststellen und unterstützen; sie muß sich vielmehr fragen bzw. auch die Anfrage gefallen lassen, wie sie selbst mit diesem Verlangen in der Menschheit umgeht.

Es entsprach denn auch dem Geist des Freimuts in der Kirche, daß die Provinziäle damals bereits auf die methodischen Schwachstellen bei der Erstellung der neuen Konstitutionen deutlich hinwiesen[7]. Hinsichtlich der personellen Zusammenarbeit nannten sie zwei Kriterien: 1. Es ist für eine bevollmächtigte und reale Vertretung der Karmelitinnen in der Redaktionskommission zu sorgen. „Das erfordert die Würde der Frau, die durch Erfahrung gewonnene Erkenntnis ihres Charismas, der Instinkt, den sie besitzen, und schließlich, weil sie die direkten Adressaten der Anpassung ihrer Gesetzgebung sind, auch die immer mehr fortschreitende Kenntnis der Würde der Frau in allen Gesellschaftsschichten." 2. Es sollte ein relativ häufiger Kontakt mit dem Generalobern der Karmeliten bestehen und die Repräsentanz des Ordens nicht nur auf in Rom ansässige Mitglieder beschränkt bleiben.

Was hier zu relativ früher Stunde als gravierendes Problemfeld erkannt und aufgezeigt wurde, fand jedoch bei den zentralen Stellen keine Resonanz. Das Ergebnis wird statt dessen zu einem weiteren Beispiel, das in der Weite der Kirche und darüber hinaus, soweit Menschen Kenntnis davon erhalten, den Zweifel bestärkt, ob es in Rom noch wirklich um die Erneuerung der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils gehe. Dieser Zweifel wird nicht zuletzt dadurch verstärkt, daß die Unruhe, die durch das Verfahren der Erneuerung der Konstitutionen geweckt worden ist, die Frage, wie weit diese nun selbst als ein Instrument im Sinn der Erneuerung der Kirche durch das Konzil angesehen werden können, eher verdrängt hat. Schon deshalb sollen abschließend einige Anmerkungen zu entsprechenden Punkten der Konstitutionen, wie sie 1991 verabschiedet wurden, angefügt werden.

Erneuerung im Sinn des Konzils

Die fünf Momente, die gleichsam als Rahmenbedingungen bei der Erneuerung der Ordensinstitute nach dem Konzil zu gelten haben, sind zuvor bereits im Anschluß an „Perfectae Caritatis" Nr. 2 genannt worden. Sie müßten auch bei der Neufassung der „Regeln und Konstitutionen" Pate gestanden haben. Der Blick wäre klarer, das Urteil nüchterner, wenn der unselige Streit zwischen zwei Konstitutionen, die sich inhaltlich – von dem zentralen Punkt der Ordenseinheit abgesehen – letztendlich doch näherstehen, als es der Streit selbst für Außenstehende erkenntlich macht, nicht solche Ausmaße angenommen hätte und statt dessen römischerseits beigelegt worden wäre.

Für die Karmelitinnen verschiebt sich denn am Ende auch die Frage eher in die Richtung, wieweit es die Treue zum teresianischen Charisma erfordert, sich als Frauen des kontemplativen Lebens in konkreten Lebensformen des 16. Jahrhunderts zu verwirklichen bzw. wieweit sie im Sinn der Gründerin, der Kirchenlehrerin Teresa von Avila, im Heute zu leben haben. Johannes Paul II. selbst sieht den Unterschied zwischen den beiden Konstitutionen seinerseits nicht in der Bejahung des Wesens des kontemplativen karmelitanisch-teresianischen Charismas und im Willen zur ständigen Rückkehr zur ursprünglichen Inspiration, sondern in der unterschiedlichen Einschätzung, diesem Ideal entsprechend in unserer Zeit zu leben und die dazu notwendigen Anpassungen vorzunehmen.

Die Diskussion, die darüber zu führen ist, muß zweifellos zunächst im Orden selbst stattfinden. Sie kann auch durch die Approbation neuer Konstitutionen nicht als abgeschlossen gelten. Es entspricht den heutigen Zeitverhältnissen, wenn Vorkehrungen getroffen werden, daß die Kommunikation zwischen den selbständigen Frauenkonventen durch Bildung von Föderationen und unmittelbare Kontaktnahmen gefördert wird. Es ist keine Frage, daß in diesem Zusammenhang die Gestalt der Klausur einen besonderen Diskussionspunkt darstellt. Denn schließlich ist die Klausur der konkrete Ort bzw. die konkrete Gestalt, in der die Karmelitinnen ihren Kontakt mit der Welt leben oder vermeiden. Auch wenn andere Punkte dem Außenstehenden zentraler erscheinen mögen, macht sich ein Stück konkreter Selbstverwirklichung doch an diesem wie an keinem anderen Instrument karmelitanischen Lebens fest. Es ist daher auch nicht falsch, wenn die inhaltliche Diskussion der erneuerten Konstitutionen sich für den Außenstehenden an diesem Punkt entzündet.

Freilich bietet es sich an, daß wir uns zuvor an das zentrale Anliegen karmelitanischen Lebens erinnern: den Vollzug kontemplativen Lebens. Zweifellos haben die Erfahrungen, die die Karmelitinnen in diesem Bereich machen, höchste Bedeutung in einer Zeit, in der der Frage meditativen Lebens nicht zuletzt in der Begegnung mit außerchristlichen Meditationsübungen und -anstößen ein hoher Stellenwert zukommt. Letzteres ist schon deshalb der Fall, weil das abendländi-

sche Christentum im Lauf seiner Geschichte eher zur Ausbildung eines Ethos aktiven Weltumgangs und aktiver Weltgestaltung beigetragen hat als zur Verbreitung einer jedes Christenleben bestimmenden meditativ-kontemplativen Haltung. Im Gesamtrahmen des Gebetslebens wurden Meditation und Kontemplation jedenfalls immer mehr zu ausgegrenzten Weisen der Gottverbundenheit, die in ihrer Reinform bestimmten Personengruppen vorbehalten wurden.

Eine heutiger Zeit entsprechende Weise kontemplativen Lebens kommt aber dann nicht umhin, die Welteinstellung und das Weltverständnis einer Kontemplation zu überprüfen, die dem Evangelium gemäß in der Nachfolge Jesu vollzogen werden muß. „Welt", wie wir sie theologisch verstehen, ist immer zugleich Ort der Gottferne und der Gottnähe. Weil aber Welt in ihrer Leibhaftigkeit und Materialität in der Inkarnation Jesu selbst erneut die Signatur der Präsenz Gottes an sich trägt, kann schon um der Menschwerdung Gottes willen kontemplatives Leben nicht in „totaler Abtrennung von der Welt" (Konst. Nr. 2)[8] bestehen.

Unverständlich ist aber dann, daß in dem einen Orden der Karmeliten die Interpretation kontemplativen Lebens für Männer und Frauen mit großer Selbstverständlichkeit weiterhin unterschiedlich ausfällt. Christliches Leben, damit auch kontemplatives Leben, ist immer ein Leben der Teilnahme und Teilgabe am Geheimnis Christi. Das hat für Teresa von Avila gegolten. Es war auch aus dem Leben der Karmelitinnen späterer Zeit nicht wegzudenken. Rührend ist das Heilsinteresse, das Therese von Lisieux gegenüber dem scheinbar unversöhnt sterbenden Verbrecher zeigt. Großartig bleibt die Verbundenheit Edith Steins mit dem Schicksal ihrer Volksgenossen bis in ihren Tod. Dazwischen liegen in der langen Geschichte des Ordens die vielfältigen Weisen geistlicher Verbundenheit mit der missionarischen Tätigkeit der Kirche, aber auch die konkreten Beratungen und Führungen, die Schwestern in ihren Konventen an Besuchern und Gästen ausgeübt haben und ausüben. Wie ließe sich ohne all das die ungeheure Ausstrahlung der Karmelklöster bis auf den heutigen Tag erklären, aber auch die starke Anziehung, die sie ausüben und die – im Gegensatz zu vielen anderen Frauenorden – zu ihrer weiteren Ausbreitung führen?

Christliche Kontemplation ist von ihrem Wesen her in einem Miteinander von Sammlung und Teilgeben, empfangendem Schweigen und auf eigene Weise wirksamem apostolischem Tun beschlossen. Christliche Kontemplation besteht eben nicht in einer radikalen Abkehr von der Welt, sondern um der Liebe willen aus der Gottverbundenheit und Christusförmigkeit heraus in einer mitleidenden Zuwendung zu den Suchenden, Irrenden, Armen und Verlassenen in dieser Welt. Wenn es Sache der Männer im Orden ist, die Menschen heute zur Erkenntnis und Erfahrung einer innigen Gottesgemeinschaft zu führen, kann man die Frauen desselben Ordens von dieser Aufgabe heute nicht mehr ausschließen. Eine Formulierung wie „Das Apostolat, dem sich nach dem Willen der hl. Teresa ihre Töchter widmen sollen, ... schließt jede Art von aktivem Apostolat aus" (Konst.

Nr. 126), bedarf zumindest hinsichtlich des Verständnisses von „Aktivität" einer dringenden Überprüfung. Sind das Schreiben von Büchern oder die Erteilung von Unterweisungen in der Meditation, evtl. die Begleitung von geistlichen Übungen, die ein Gast des Hauses macht, auch die Mitwirkung an geistlichen Veranstaltungen, die ein Bischof wünscht, selbst gewisse Tätigkeiten, die in einer Zeit und Umgebung notwendig werden, die ein Leben in radikaler Armut und von Almosen allein immer unmöglicher machen, mit einer solchen Forderung ausgeschlossen? Der Verdacht, daß sich in den geforderten Verhaltensweisen am Ende doch auch Züge einer überholten Anthropologie des Weiblichen widerspiegeln, läßt sich schwerlich unterdrücken.

In diesem Zusammenhang bekommt die Diskussion um die Gestalt der Klausur erst ihren eigentlichen Ort. Gewiß gibt es auch Momente, die in Verbindung mit den Erkenntnissen heutiger Psychologie im priesterlichen wie im Ordensleben mitbedacht zu werden verdienen. Doch hier geht es vor allem um das Verständnis der Klausur im Hinblick auf ihre Verwirklichung in unserer Zeit und ihren Bezug zur gesamtkirchlichen Verpflichtung unserer kontemplativen Klöster. Ausdrücklich ist in der Nr. 113 von der Situation die Rede, die bei der „Einpflanzung des Karmel in neue Kulturen" eintreten kann, daß nämlich dort zum Beispiel die Abtrennungen im Chor oder auch in den Sprechzimmern eine andere Form annehmen müssen. Hier fragt sich aber, ob nicht die Würde der Frau ganz allgemein es heute überall erforderlich macht, daß die Formen der Begegnung und des Umgangs mit ihnen und untereinander neu bedacht werden.

Gerade geistlich wie geistig hochstehende Frauen des Ordens fragen sich denn heute auch, wie etwa in der Nr. 108 der Konstitutionen ernsthaft behauptet werden kann, daß die Bestimmungen „der Zeit entsprechend erneuert" wurden. Welche Bedeutung soll es in einer Zeit erneuerter Liturgie noch haben, daß der Chor der Schwestern noch immer rigoros von dem Aufenthaltsort der übrigen Gemeinde entfernt und getrennt wird? Warum darf hier nicht die Betonung der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier vertieft werden? Und gehört die Verletzung der Klausurbestimmungen wirklich zu jenen Vergehen, die heute noch unter die Strafandrohung „bis zum Entzug des aktiven und passiven Stimmrechts oder der Absetzung vom Amt" zu stellen sind?

Die äußeren und äußerlichen Bestimmungen verstellen am Ende doch in hohem Maß das, worum es geht: daß im Menschen und für den Menschen der innere und äußere Raum wächst, in dem sich die Gottverbundenheit entfalten kann zu geschwisterlicher Gemeinschaft in Stille und Einfachheit, aber auch Mitleiden und Solidarität. Im Grund dient die äußere Klausur dem Aufbau einer inneren Klausur, die sich selbst wieder in das Geschehen der Kontemplation und der gelebten Loslösung und Freiheit einfügt. Edith Stein hat in einem ihrer Briefe das hier Gemeinte in vorzüglicher Weise niedergeschrieben. Es könnte richtungweisend für weitere Überlegungen innerhalb des Ordens und mit ihm sein:

„In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf; ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinn ‚aus sich herausgehen', d. h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sie hineinzutragen. Es kommt nur darauf an, daß man zunächst einmal in der Tat *einen stillen Winkel* hat, in dem man mit Gott so verkehren kann, als ob es sonst überhaupt nichts gäbe."[9]

ANMERKUNGEN

[1] Erschienen im Selbstverlag der Unbeschuhten Karmeliten, München 19.

[2] F. Wulf, Konfliktlösung in der Kirche? Zur Auseinandersetzung um das Erbe Teresas von Avila, in dieser Zschr. 205 (1987) 491–493.

[3] Die Texte finden sich in der 1991 in Rom vom Generalat des Ordens veröffentlichten italienischen Ausgabe der im selben Jahr approbierten „Regole e Costituzioni"; eine authentische, zur Veröffentlichung freigegebene dt. Übersetzung gibt es bisher nicht. Für das Papstschreiben vgl. L'Oss. Rom. (Dokumente) 21/49 (6. 1. 1991), Beilage XLVI, 11.

[4] Die Fakten finden sich u. a. bei U. Dobhan, Streit um die neuen Konstitutionen der Unbeschuhten Karmelitinnen, in: Dienender Glaube 66 (1990/6) 185–188; R. Körner, Ein Schmerz im Karmel, in: Karmel-Impulse 1991, H. 2, 10 f.; vgl. auch HK 41 (1987) 157–159.

[5] A. a. O. 491.

[6] L'Oss. Rom. dt. 6. 12. 91.

[7] Das Fazit des Briefs findet sich in wörtlicher Übersetzung im Beitrag F. Wulfs a. a. O.

[8] Die Texthinweise beziehen sich auf die 1991 approbierten Konstitutionen. Daß die „totale Abgrenzung von der Welt" im Hinblick auf den Propheten Elija gefordert wird, macht die Sache nicht besser; schon der Rückblick auf das biblische Elijabild wird zu einem Gegenargument.

[9] E. Stein, Selbstbildnis in Briefen, T. 1: 1916–1934, in: Ges. Werke, Bd. 8 (Freiburg 1976) 54 (Brief 45).

Wolfgang Seibel SJ

Lehramt und Wissenschaftsfreiheit

Anmerkungen zu einem „Nihil-obstat"-Verfahren

Das kirchliche Hochschulrahmengesetz „Sapientia christiana" vom 15. April 1979 verlangt (Art. 27, § 2), daß vor der Festanstellung eines Dozenten oder seiner Beförderung zur „obersten Stufe der Lehrbefähigung" das „Nihil obstat" des Heiligen Stuhls eingeholt wird, wofür die Kongregation für das katholische Bildungswesen zuständig ist, die sich ihrerseits bei der Glaubenskongregation versichern soll, daß gegen den künftigen Professor keine Lehrbeanstandungen vorliegen. Bei den katholisch-theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten kollidierte diese Bestimmung zunächst mit den konkordatsrechtlichen Regelungen, nach denen der zuständige Diözesanbischof das „Nihil obstat" erteilt. Von Rom aus erreichte man schließlich, daß der jeweilige Bischof dort das „Nihil obstat" einholt, bevor er die Anfrage der Landesregierung beantwortet. Solche Schwierigkeiten gab es nicht bei den kirchlichen Hochschulen und Fakultäten, für die diese Konkordatsbestimmungen nicht gelten. Dazu gehören in Deutschland vor allem die Hochschulen der Orden.

„Nihil obstat" heißt, daß – wie es in den Konkordaten meist formuliert ist – hinsichtlich Lehre und Lebenswandel der zu Berufenden keine Einwände bestehen. Da eine Berufung erst dann ins Auge gefaßt wird, wenn sich sowohl die Fakultät wie auch – bei Ordenshochschulen – der Provinzial- und der Generalobere Gewißheit über die Befähigung der Betreffenden verschafft haben, dürfte die Erteilung des römischen „Nihil obstat" eigentlich nur eine Formsache sein, einfach die Vergewisserung, daß in Rom nichts gegen den Bewerber vorliegt. Lehrmäßige Beanstandungen müssen sich ja auf Veröffentlichungen stützen. Deswegen können die römischen Behörden keinen besseren Kenntnisstand besitzen als die Fakultät und die kirchlichen Verantwortlichen am Ort. Und da sich die Professoren nach Artikel 25 von „Sapientia christiana" durch „hohe wissenschaftliche Qualifikation" und durch „Verantwortungsbewußtsein auszeichnen" müssen, müßten sie auch fähig sein, die Qualifikation eines künftigen Kollegen zu beurteilen. Jede erneute inhaltliche Prüfung der Schriften des Betreffenden in Rom wäre daher eine Manifestation des Mißtrauens gegen die Sachkenntnis und das Urteilsvermögen der Fakultät und der zuständigen kirchlichen Autoritäten.

Hält man trotzdem in Rom einen solchen Affront für notwendig, dann müßte als Mindestforderung eines fairen Verfahrens gewährleistet sein, daß das Gutach-

ten die dem Fachgebiet des zu Berufenden angemessene wissenschaftliche und fachliche Qualität aufweist, daß im Fall von Beanstandungen die Einwände begründet und die Bedingungen, die für das „Nihil obstat" als notwendig erachtet werden, so konkret benannt werden, daß ihre Erfüllung auch kontrollierbar ist, und daß schließlich dem betreffenden Autor Rechtsmittel zur Verfügung stehen, mit denen er eine negative Entscheidung anfechten und objektiv überprüfen lassen kann.

Der Anlaß für diese Hinweise ist ein Vorfall in München. Die Hochschule für Philosophie wollte Pater Johannes Müller, einen langjährigen Dozenten, zum Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik berufen. Während alle anderen zuständigen Instanzen ihre Zustimmung zur Berufung gaben, kam von der Kongregation für das katholische Bildungswesen zunächst ein fünf eng beschriebene Maschinenseiten umfassendes Gutachten eines ungenannten Verfassers mit dem Titel „Bemerkungen zu einigen Veröffentlichungen von P. Johannes Müller SJ". Dieser schrieb auf Bitten seiner Oberen eine Stellungnahme mit Datum vom 1. Juni 1991, die seine Position klären und die vorgebrachten Einwände ausräumen sollte. Nach mehrmaligem Nachfragen der Ordensleitung teilte schließlich am 7. Februar 1992 die Kongregation für das katholische Bildungswesen die Verweigerung des „Nihil obstat" mit, und zwar mit der Bemerkung, es sei nach wie vor notwendig, daß Johannes Müller „zur Bestätigung seiner positiven lehrmäßigen Orientierung in entsprechender Weise mittels verschiedener Artikel zu den bekannten Problemkreisen Stellung nimmt". Zwei Seiten „Verbleibende Beanstandungen", die diese Verweigerung begründen sollten, wurden erst, wiederum auf Drängen der Ordensleitung, Anfang Mai 1992 nachgeliefert. Auch hier blieb der Verfasser ungenannt.

Das Verfahren und vor allem die beiden Gutachten werfen nun so grundlegende Fragen auf, daß eine öffentliche Auseinandersetzung geboten erscheint, zumal es seit dem definitiven Bescheid aus Rom keine Möglichkeit mehr gibt, die Probleme innerkirchlich so zu klären, daß von einem fairen Verfahren gesprochen werden kann. Im übrigen ist es nicht auszuschließen, daß auch in anderen Fällen der Verweigerung des „Nihil obstat" mit ähnlichen Methoden gearbeitet wird. Daß die Probleme hier behandelt werden, hat vor allem darin seinen Grund, daß die beanstandeten Publikationen zum größten Teil in dieser Zeitschrift erschienen sind.

Sachfragen

Das römische Gutachten ist in vier Abschnitte gegliedert: 1. „Die Unterordnung von Glaube und Moral unter die Gesetze der Entwicklungspolitik", 2. „Familienplanung ohne Beachtung der Enzyklika ‚Humanae vitae' und des Apostoli-

schen Schreibens ‚Familiaris consortio'", 3. „Bevölkerungspolitik – die Kirchen unter Anklage" und 4. „Zur ‚Theologie der Befreiung'".

Als Beweis für den unter 1. formulierten Vorwurf dient ein Satz aus dem Artikel „Die Zukunft der Weltbevölkerung. Sozialethische Überlegungen zur Bevölkerungspolitik"[1]: „Eine Entwicklungspolitik, die die eben genannte Zielrichtung hat, muß immer von der konkreten Situation der Menschen und ihrer Gesellschaft ausgehen. Dem sind alle anderen Ziele unterzuordnen, wie erhaben und großartig sie auch an sich sein mögen" (508 f.). Das Gutachten dazu:

„Hier steigen Zweifel auf, ob es angeht, ‚alle anderen Ziele unterzuordnen, wie erhaben und großartig sie auch an sich sein mögen'. Wenn das ‚Ernstnehmen der jeweiligen Kultur' zu einer Größe hochstilisiert wird, die ‚zuallererst' kommt, wo es um die ‚Durchführung von politischen Maßnahmen' geht, die den ‚Prozeß der Entscheidungsfindung' seitens der ‚betroffenen Menschen' verlangt, wo schließlich die Entwicklungspolitik ‚armutsorientiert' sein muß, stehen nicht geringe Fragen auf. Wenn nämlich ‚alle anderen Ziele' einer Entwicklungspolitik ‚unterzuordnen' sind, die nicht mit der aufgezeigten Richtung übereinstimmen, könnte in der Folge auch dem ‚Zuerst' des Reiches Gottes, das Christus so mahnend eingefordert hat (vgl. Mt 6,33), der Abschied gegeben werden. Mehr noch: Die bestimmenden Faktoren der Entwicklungs- und Bevölkerungspolitik konditionieren die christliche Moral, die ihr untergeordnet werden."

Aber auch gegenüber einer solchen Beurteilung „stehen nicht geringe Fragen auf". Hat der römische Anonymus verstanden, daß der Artikel sich auf einer sozialwissenschaftlichen Argumentationsebene bewegt und die theologische Ebene des absoluten Vorrangs Gottes vor allen Geschöpfen überhaupt nicht berührt? Oder verlangt er als Voraussetzung für die Berufung als Professor an einer kirchlichen Fakultät, daß dieser überall dort, wo er auf vordringliche Notwendigkeit politischer Maßnahmen hinweist, noch ausdrücklich vermerkt, damit werde natürlich nicht das „Zuerst" des Reiches Gottes tangiert – einmal ganz abgesehen davon, daß mit einer solchen Interpretation der Sinn des Herrenwortes in Mt 6,33 („Suchet zuerst das Reich Gottes") wohl kaum getroffen sein dürfte? Welche Einwände hat die Kongregation für das katholische Bildungswesen dagegen, daß die Betroffenen beim Prozeß der Entscheidungsfindung beteiligt werden, wo dies doch schon Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens" (47) ausdrücklich verlangt? Welche Fragen gibt es gegenüber der Formulierung von einer „armutsorientierten" Entwicklungspolitik, wenn zum Beispiel Johannes Paul II. in seinen Sozialenzykliken die „vorrangige Option für die Armen" fordert[2]? Oder gibt es Aussagen der Päpste, auf die man sich nicht berufen darf, wenn man in Rom das „Nihil obstat" erhalten will?

Offenbar hat der Verfasser des Gutachtens auch nicht gelernt, daß es unstatthaft ist, Zitate aus dem Zusammenhang zu reißen und ihnen dann eine neue, dem Autor fremde Bedeutung zu unterschieben; sonst hätte er nicht behaupten können, das „Ernstnehmen der jeweiligen Kultur" werde zu einer Größe hochstilisiert, die „zuallererst" komme, wo doch der ganze Satz heißt: „Das aber bedeutet zuallererst ein Ernstnehmen der jeweiligen Kultur, dabei wohl wissend, daß

jede Kultur ambivalent und dementsprechend korrekturbedürftig ist" (509), also die Kultur gerade nicht „hochstilisiert", sondern relativiert wird.

Immerhin wird in dem Text „Verbleibende Beanstandungen" dieser erste Vorwurf fallengelassen, allerdings mit der wenig schmeichelhaften Unterstellung, als habe der Autor erst jetzt in einem „dankenswerten Fortschritt" den Inhalt der „Bemerkungen" bejaht und sich zu eigen gemacht.

Von ähnlicher Machart sind die Punkte 3 und 4 des römischen Gutachtens. Zum Thema Bevölkerungspolitik wird dem Verfasser vorgeworfen, daß er in manchen – auch kirchlichen – Stellungnahmen den Praxisbezug vermißt, nämlich den Bezug zum demographischen Datenmaterial und den bevölkerungssoziologischen Tatbeständen (507). Wenn selbst der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, der Meinung ist: „Auch zum Weltbevölkerungsproblem ist vom kirchlichen Lehramt bisher, soweit ich sehe, noch nicht viel Hilfreiches gesagt worden"[3], warum verweigert man dann wegen einer in der Sache identischen Bemerkung das „Nihil obstat"? Warum soll in dem Satz, daß „selbst viele Vertreter der Amtskirche die Soziallehre kaum kennen"[4], der Begriff „Amtskirche" „ein Signal für eine fragwürdige Ekklesiologie" sein und die Bezeichnung der Kirchen im Zusammenhang der Entwicklungspolitik als „transnationale Basisorganisationen"[5] (in Anführungszeichen) eine „Verkümmerung" des Kirchenbilds beweisen? Sosehr es zu bedauern ist, daß der Begriff „Amtskirche" heute in weiten Kreisen eine so abschätzige Tönung angenommen hat, so rechtfertigt seine bloße Verwendung noch nicht so gravierende Konsequenzen wie die Verweigerung der Lehrerlaubnis.

In den Ausführungen über die Befreiungstheologie konstruiert der römische Anonymus Widersprüche zur Instruktion der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" von 1984, ohne daß diese Widersprüche durch die im Gutachten angeführten Zitate auch nur im geringsten bewiesen würden. Wenn J. Müller sagt, die Theologie der Befreiung wehre sich „gegen eine Vereinnahmung durch die katholische Soziallehre"[6] – übrigens eine nur deskriptive Feststellung –, so behauptet der Gutachter, damit werde die Soziallehre der Kirche „verächtlich verworfen", wie es die genannte Instruktion einigen extremen Formen der Befreiungstheologie vorwirft. Schließlich nimmt der Gutachter Anstoß an dem Satz, Jesus habe bewußt die Seite der Armen, Ausgestoßenen und Vergessenen gewählt, wie vor allem das Lukasevangelium eindrucksvoll zeige und wie dies schon im Magnifikat „geradezu in einem Protestlied angekündigt" werde[7]. Es ist beim besten Willen nicht nachvollziehbar, wie sich gegen diesen Text zu Recht der Einwand der genannten Instruktion (X 5) erheben läßt: „Der Fehler besteht hier nicht darin, daß man für eine politische Dimension der biblischen Berichte aufmerksam ist, sondern darin, daß aus ihr die wichtigste und ausschließliche Dimension gemacht wird, was zu einer verkürzenden Lektüre der Schrift führt."

Verfahrensfragen

Diese Hinweise mögen genügen, um die Art und Weise zu demonstrieren, mit der man in Rom so gewichtige Entscheidungen fällt wie die Erteilung oder die Ablehnung eines „Nihil obstat". Es ist erschreckend, wie leichtfertig hier einem Autor Behauptungen unterschoben werden, die er gar nicht gemacht hat, wie man Zitate aus dem Zusammenhang reißt und ihnen dann einen Sinn gibt, der mit dem vom Verfasser gemeinten nichts mehr zu tun hat, wie man nur beiläufig verwendete Bemerkungen und Begriffe zu zentralen Aussagen hochstilisiert und in sie einen Gegensatz zum kirchlichen Lehramt hineinliest. Und es ist unbegreiflich, daß die Kongregation für das katholische Bildungswesen ihre Entscheidung auf Grund eines Gutachtens fällt, dem jede fachwissenschaftliche Kompetenz fehlt. Würde an einer nichtkirchlichen Universität eine Habilitation auf Grund von Beanstandungen solcher Art verweigert, würden diese schon von der ersten Instanz jedes Verwaltungsgerichts in Bausch und Bogen verworfen.

Solche Möglichkeiten bestehen in der Kirche nicht. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen ist Gutachter und Richter zugleich. Es gibt keine andere, unabhängige Instanz, die die Rechtmäßigkeit von Verwaltungsakten überprüfen könnte. Anonyme Gutachter von erschreckender Inkompetenz bestimmen den Gang der Dinge und haben es in der Hand, ob jemand an einer kirchlichen Fakultät Professor werden kann. Der Betroffene selbst ist rechtlos. Er muß sich als Bittsteller vorkommen, der auf das Wohlwollen, oder besser: die Willkür einer Behörde angewiesen ist, die nach eigenem, völlig freiem Gutdünken urteilt, so daß er nie weiß, ob und wann er genügend Vorleistungen erbracht hat, um die Gnade des „Nihil obstat" zu erlangen. Denn es werden auch keine präzisen Bedingungen formuliert, deren Erfüllung kontrollierbar wäre. Es heißt nur vage, es lägen „noch verbleibende Beanstandungen" vor oder die klärenden Hinweise reichten nicht aus, ohne daß dies konkretisiert würde.

Die Feststellung Hans Maiers vom Jahr 1970, daß das Kirchenrecht in bezug auf den Individualrechtsschutz „bisher noch unter dem Standard des weltlichen Rechts liegt", daß hier etwas geändert werden müsse, „wenn man der Flucht in die Öffentlichkeit vorbeugen will", daß also die „Angleichung kirchlicher Normen an das rechtsstaatliche Niveau der weltlichen Gesellschaft" eine „dringende Aufgabe" sei[8], hat bis heute nichts an Aktualität verloren. Die Forderung der Bischofssynode von 1971, die Handlungsweise in der Kirche zu überprüfen, weil die Kirche nur dann zu den Mitmenschen von Gerechtigkeit sprechen und Gerechtigkeit fordern könne, wenn sie selbst Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegt[9], ist bis heute ungehört verhallt, ganz zu schweigen von dem Votum der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer von 1975 an den Papst, die Rahmenordnung einer unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen, für die es damals sogar römische Vorarbeiten gab[10].

Lehramt und Forschungsfreiheit

In einer ganz anderen Weise gravierend, weil das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Wissenschaft überhaupt betreffend, sind die Ausführungen im 2. Abschnitt des Gutachtens, der folgende Aussagen kritisiert:

„Die bei der Familienplanung eingesetzten Methoden müssen nicht nur medizinisch-ethisch verantwortbar, sondern auch – wenigstens in ihrer Gesamtheit – für alle sozialen Schichten zugänglich sein. Besonders wichtig ist dabei das Angebot von Mitteln, die auch für die arme und marginale Bevölkerung verständlich und anwendbar sind... Diesem Kriterium werden aber, berücksichtigt man Lebensweise und Bildungsstand der Armen, im allgemeinen nur solche Mittel der Empfängnisverhütung gerecht, die billig, leicht erhältlich und möglichst einfach anwendbar sind...

Die Erfahrung in Entwicklungsländern wie etwa Indonesien hat nun aber gezeigt, daß im allgemeinen weder die ‚natürliche Familienplanung' noch die ‚Pille' diesen Ansprüchen gerecht werden. Beide Methoden setzen einen Bildungsstand wie eine Lebensweise voraus, die sie unter normalen Umständen nur für die Ober- und Mittelschicht erreichbar machen. In den armen Bevölkerungsschichten lassen sie sich nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg einsetzen, wenn die entsprechenden Programme außerordentlich personalintensiv durchgeführt werden, was erfahrungsgemäß nur in einigen wenigen Ausnahmefällen möglich ist... Besonders fragwürdig und befremdend wirkt es in diesem Zusammenhang, wenn Vertreter der Kirchen in den Industrieländern Vorschriften zu diesen Fragen erlassen, die praktisch undurchführbar sind bzw. einmal mehr auf Kosten der Ärmsten der Armen gehen" (516, 517, 519).

Das Urteil des Gutachtens: „Die vorgetragene Argumentation entwindet sich der Unterscheidung von natürlichen und künstlichen Methoden der Empfängnisregelung" und stelle sich so gegen die verbindliche Weisung der Enzyklika „Humanae vitae", daß „jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben" müsse. Es dominiere der „ökonomisch-praktische Ansatz, der den geforderten Vorrang der religiös-sittlichen Werte hinter sich läßt". Außerdem spreche sich der Verfasser für die „mangelnde Applikabilität der natürlichen Geburtenregelung aus", was nicht ohne Folgen für deren Wahrheitsgehalt bleiben könne.

In diesen Aussagen geht es zunächst um die Tatsachenfrage der Eignung bestimmter Mittel für gewünschte Ziele, also welche Voraussetzungen zum Beispiel bei Methoden der Empfängnisverhütung gegeben sein müssen, damit sie die angezielten Wirkungen erreichen. Solche Fragen lassen sich nur auf Grund empirischer Forschung beantworten und sind gar nicht Gegenstand kirchlicher Sittenlehre. Der inkriminierte Aufsatz behandelt denn auch überhaupt nicht thematisch die normative Fragestellung der Erlaubtheit künstlicher Empfängnisverhütung. Daß empirische Fakten aus sich keinen normativen Charakter haben, ist selbstverständlich und wird auch von J. Müller in seiner Stellungnahme ausdrücklich betont.

Natürlich ergeben sich in dem Moment Probleme, in dem vermeintliche Widersprüche auftauchen, so zum Beispiel zwischen dem in diesem Aufsatz nachgewiesenen (und kaum bezweifelbaren) Faktum, daß die „natürlichen Metho-

den" der Empfängnisverhütung nicht überall praktikabel sind, und der kirchenamtlichen Lehre, daß nur diese Methode moralisch vertretbar ist. Das Amt in der Kirche kann aber unmöglich von einem katholischen Sozialwissenschaftler verlangen, empirische Fakten zu leugnen, nur weil sich daraus Schwierigkeiten für die kirchliche Morallehre ergeben. Von einem Wissenschaftler im Bereich der kirchlichen Lehrverkündigung muß vielmehr erwartet werden, daß es ihm ehrlich und ausnahmslos um die Wahrheit geht und daß er in der Lage ist, scheinbare Gegensätze zwischen Glauben und Wissenschaft zu ertragen und im interdisziplinären Gespräch zwischen Theologie und Einzelwissenschaft zu überbrükken. Er muß den Mut zu den „neuen Untersuchungen" aufbringen, die das Zweite Vatikanische Konzil für notwendig erachtet, wenn die Ergebnisse der Wissenschaften „neue Fragen" stellen (GS 62).

Lehramt und empirische Wissenschaften standen ja schon immer in einem solchen Spannungsverhältnis, für dessen jeweilige Lösung die Wissenschaften einen unerläßlichen Beitrag leisteten. So hat der Galileiprozeß der Kirche die theologisch hochbedeutsame praktische Erfahrung vermittelt, daß sich die Zuständigkeit ihres Lehramts nicht auf die naturwissenschaftlichen Einzelheiten der Astronomie erstreckt. Die Naturwissenschaft hat damit einen wertvollen Beitrag zur theologischen Wahrheitserkenntnis und Methodenlehre erbracht. In diesem Bereich sind die Schwierigkeiten spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Ausführungen über die Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeiten und der Wissenschaften (GS 36, 59) grundsätzlich überwunden.

Die Aussagen des Konzils gelten selbstverständlich auch für die empirischen Humanwissenschaften. Weil jedoch der Mensch ihr Forschungsgegenstand ist und weil es Kirche und Theologie ebenfalls um den Menschen geht, sind noch nicht alle Konfliktfelder ausgeräumt. Aber auch hier gilt, daß die Humanwissenschaften ebenso wichtige Beiträge leisten können zur Einsicht in die Möglichkeiten und die Grenzen der kirchlich-theologischen Wahrheitserkenntnis.

Selbstverständlich können die Humanwissenschaften auf methodischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen beruhen, die von einem bestimmten philosophischen Vorverständnis geprägt sind. Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß angeblich gesicherte Erkenntnisse einer wissenschaftlichen Forschung von einseitigen oder sogar falschen Voraussetzungen ausgehen, also ideologischen Charakter haben. Solche Prämissen können aber nur im interdisziplinären Dialog aufgedeckt werden, der wiederum nur von Menschen geführt werden kann, die sich in den betreffenden Disziplinen auskennen. Gerade in den Sozialwissenschaften gehört dieses „Hinterfragen" der methodischen Voraussetzungen inzwischen zum selbstverständlichen Alltagsgeschäft der betreffenden Wissenschaften selbst.

Auf der anderen Seite ist es ebenso möglich, daß Vertreter der Theologie oder des Lehramts Behauptungen aufstellen, die ideologischer Art sind, weil sie ihre

Kompetenzen überschreiten. Auch solche einseitigen oder falschen Voraussetzungen können nur in dem offenen Dialog aufgedeckt und überwunden werden, den das Zweite Vatikanische Konzil als die allein sachgerechte Methode zur Lösung kontroverser Probleme bezeichnet (GS 43). Das Konzil weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Kirche dabei von der „Welt", also auch von den Humanwissenschaften, „viele und mannigfaltige Hilfe erfahren kann" (GS 40, ähnlich 44).

Das römische Gutachten schließt aber einen solchen Klärungsprozeß zumindest auf dem Gebiet der Bevölkerungsentwicklung und der Familienplanung kategorisch aus. Die Kongregation für das katholische Bildungswesen verlangt offensichtlich als Voraussetzung für die Erteilung des „Nihil obstat", daß ein katholischer Professor Aussagen des kirchlichen Lehramts auch dann vertritt und verteidigt, wenn sie Fakten widersprechen, die seiner fundierten Überzeugung nach von den empirischen Wissenschaften gesichert sind. Mit einer solchen Haltung schließt er sich aber nicht nur aus der Gemeinschaft der Wissenschaften aus, sondern es wird auch in der Öffentlichkeit der Eindruck erweckt, in der katholischen Kirche sei ein wirklichkeitsoffenes Suchen nach der Wahrheit gefährlich. Das wäre aber ein eklatanter Widerspruch zur Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß jeder „frei nach der Wahrheit forschen" sowie „seine Meinung äußern und verbreiten" kann (GS 59).

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zschr. 202 (1984) 507–520. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Artikel.
[2] Sollicitudo rei socialis 42; Centesimus annus 11.
[3] Die Zeit 29. 11. 1991.
[4] In dieser Zschr. 206 (1988) 290.
[5] Ebd. 204 (1986) 362; 205 (1987) 176.
[6] In: Christophorus 31, 111.
[7] In dieser Zschr. 205 (1987) 173.
[8] H. Maier, Vom Getto der Emanzipation. Kritik der „demokratisierten" Kirche (1970), jetzt in: ders., Schriften zur Kirche und Gesellschaft, Bd. 1: Katholizismus und Demokratie (Freiburg 1983) 254f.
[9] Bischofssynode. Die Gerechtigkeit in der Welt (Rom 1971) 19.
[10] Gem. Synode, Bd. 1 (Freiburg 1976) 735; zu den röm. Vorarbeiten 727f.

Josef Meyer zu Schlochtern

Duftende Höhlen – Schalltoter Raum

Zur Metaphorik des Raums in Ekklesiologie und Kirchenkritik

In Nietzsches „Also sprach Zarathustra" handelt ein Abschnitt „Von den Priestern"; der Visionär des Übermenschen bringt dort mit Pathos und Häme seine Verachtung der Kirche zum Ausdruck:

„O seht mir doch diese Hütten an, die sich diese Priester bauten! Kirchen heißen ihre süßduftenden Höhlen. O über dies verfälschte Licht, diese verdumpfte Luft! Hier, wo die Seele zu ihrer Höhe hinauf – nicht fliegen darf! ...Und erst wenn der reine Himmel wieder durch zerbrochne Decken blickt, und hinab auf Gras und roten Mohn an zerbrochnen Mauern – will ich den Stätten dieses Gottes wieder mein Herz zuwenden." [1]

Jeder versteht diese Sarkasmen als erregte Kritik an der Kirche; die halbdunkle Hütte, die stickige Höhle: solche Bezeichnungen sollen sie als Feind des Lebens und der Freiheit hinstellen! Weil sich dieses Verständnis geradezu aufdrängt, bemerken wir zunächst gar nicht, daß einige Formulierungen in dem Zitat eigentlich falsch sind. Jeder weiß: Eine Hütte ist in aller Regel keine Kirche, und kaum jemand wird in einer Höhle liturgische Feiern oder Glockengeläut erwarten. Würden wir in einem Kreuzworträtsel „Höhle" als Äquivalent für „Kirche" einsetzen, dann würde das Rätsel vermutlich nicht aufgehen. Beim Wort genommen ist das, was Nietzsche sagt, also falsch. Dennoch verstehen wir seinen Zarathustra: er spricht zwar von Hütten und Höhlen, er redet, indem er das tut, aber gleichwohl von der Kirche. Dies ist ein Beispiel für das selbstverständliche Artikulieren und Erfassen von Bedeutungen in solchen sprachlichen Äußerungen, die wörtlich genommen falsch oder widersprüchlich sind, aber dennoch Sinn machen. Diese Sprachfiguren heißen *Metaphern;* sie entstehen, wenn Bezeichnungen aus ihren üblichen Bedeutungsbezügen gelöst und für andere Sachverhalte verwendet werden. Sollte jemand in Frankfurt angesichts der neuen Bankhochhäuser sagen: „Schaut euch diese Kathedralen an, die sich die Banker bauen!", dann ist das, im engen Wortsinn verstanden, zwar falsch, aber kaum jemand wird die Wahrheit der metaphorischen Aussage bestreiten.

Die Sprache des *religiösen Glaubens* ist von metaphorischen Ausdrücken durchsetzt. Die Gebetssprache der Psalmen redet von Gott als Vater, als König, als Hirt oder Kriegsherr – allesamt Metaphern, die Bezeichnungen der Alltagswelt als prädikative Ausdrücke auf den transzendenten Gott übertragen. Das Neue Testament gebraucht Metaphern für das Reich Gottes und redet von ihm als Weinberg, als Samenkorn oder als Festmahl. Metaphorische Ausdrücke sind

für den religiösen Sprachgebrauch offenbar charakteristisch; sie sind in jüngster Zeit auch vermehrt Gegenstand der theologischen Forschung gewesen. Wichtige Impulse dazu sind von der sprachanalytischen Kritik der Sprache des Glaubens ausgegangen, die vor allem von der Gleichnisforschung in der Exegese rezipiert worden sind[2]. In den systematischen Disziplinen der Theologie haben die metaphorischen Merkmale des religiösen Sprachgebrauchs bislang kein so intensives Interesse gefunden; in der Fundamentaltheologie zum Beispiel dominiert begriffliche Prosa. Allerdings sind auch in ihrem Gegenstandsbereich Metaphern nicht zu übersehen: Die Kirche, so heißt es gelegentlich in Anlehnung an biblische Formeln, sei der „Weinberg des Herrn". Natürlich zählt die Kirche nicht zu den Gebieten für den Weinanbau, aber im metaphorischen Sinn ist sie doch ein Weinberg – um von komplexeren Relationen einmal abzusehen, wenn die Kirche außerdem auch die Besitzerin eines Weinbergs ist.

Die folgenden Überlegungen befassen sich mit der Eigenart und der kommunikativen Kraft von metaphorischen Ausdrücken für die Kirche. Anhand einiger Hinweise zur Metaphorik kirchlicher Räume sollen sie darlegen, daß die wissenschaftliche Theologie neben der methodischen Reflexion auf den Inhalt und Umfang von Begriffen sich auch in der Erforschung der Struktur und Funktionsweise von Metaphern vor ein wichtiges Aufgabenfeld gestellt sieht; eine theologische Metaphorologie ist noch immer, wie Eberhard Jüngel schon vor Jahren zu Recht gesagt hat, „ein dringendes Desiderat"[3]. Dieses Defizit kann hier freilich nicht ausgeglichen werden; es soll lediglich die Eigenart und kommunikative Kraft metaphorischer Ausdrücke an einigen Metaphern für die Kirche und an der Verwendung des Wortes „Kirche" als Metapher aufgezeigt werden. Dazu sind zunächst einige – sehr verkürzte – Hinweise zur sprachlichen Struktur von Metaphern vonnöten.

Zwei Theorien der Metapher

In der Süddeutschen Zeitung war vor einiger Zeit die Schlagzeile zu lesen: „Die Kathedrale der Arbeit"; darunter wurde das Foto von der gewaltigen Eingangshalle eines Industriegebäudes gezeigt. In diesem Ausdruck „Kathedrale der Arbeit" wird das Wort für ein großes Kirchengebäude zur Bezeichnung eines Raums im Bereich der Industriearchitektur verwendet. Die sogenannte *Substitutionstheorie* der Metapher erklärt dies als eine Ersetzung, als Substitution der „eigentlichen", der nicht verwendeten Worte. Dieser Erklärungsansatz wurde von Aristoteles in seiner Poetik entwickelt und hat, vermittelt über Quintillian, die abendländische Rhetorik bis in die Neuzeit bestimmt. Dieser Erklärung zufolge verliert ein Wort – zum Beispiel „Kathedrale" – seine eigentliche Bedeutung und nimmt im anderen Zusammenhang übertragene Bedeutung an, wenn es

etwa heißt: „Kathedrale der Industrie", wie jüngst eine Zechenanlage in Gelsenkirchen bezeichnet wurde. Die Übertragung ist nach Aristoteles aufgrund der Ähnlichkeitsbeziehungen möglich, die demnach zwischen Industriehallen, Zechen und Kathedralen bestehen; daher wurde die Metapher auch als *verkürzter Vergleich* angesehen. Das Ziel solcher Übertragungen sei die Mobilisierung von Gefühlen; daher galt die Metapher vor allem als Redefigur der Rhetorik, der Kunst der Rede.

Gewiß rufen viele Metaphern Gefühle hervor und werden zu diesem Ziel auch eingesetzt; man denke nur an Schimpfworte, die wir als beleidigend empfinden – häufig handelt es sich um Ausdrücke, deren nichtmetaphorischer Herkunftsort das Tierreich ist. Man denke aber auch an die Sprache der Liebe; sie ist nicht zuletzt deswegen so gefühlsbestimmt, weil sie sich die Freiheit zu einer hochmetaphorischen Redeweise nimmt – wovon uns noch immer das Hohelied überzeugen kann. Ein aktuelles Beispiel für die Mobilisierung von Gefühlen durch metaphorische Rede ist die sprachliche Verarbeitung des gesellschaftlich umstrittenen Zuzugs von Asylbewerbern in der Bundesrepublik. Die Sprache der Medien bedient sich bei der Berichterstattung zu diesem Thema gern der maritimen Metaphorik: Ein „Strom" von Ausländern „fließt" in verschiedenen „Wellen" in unser Land, er „überschwemmt" die Städte und „schwappt" noch in entlegene Dörfer, so daß viele Menschen gefühlsmäßig fest davon überzeugt sind, daß bei dieser „Flut" dem Land „das Wasser bis zum Hals steht". Die durch metaphorische Übertragung evozierten Gefühle betrachtet die Substitutionstheorie als die besondere Leistung der Metapher.

Die Kritik an dieser Substitutionstheorie konzentriert sich auf ihre These, daß einer Metapher die wahre Erkenntnis der Wirklichkeit vorausgehe; die Metapher diene nur dazu, das zuvor Erkannte wirkungsvoll mitzuteilen. Demgegenüber behauptet die *Interaktionstheorie,* in vielen Metaphern werde die Erkenntnis erst durch die Bildung der Metapher hervorgebracht. Diese Interaktionstheorie faßt Metaphern als zweipolige Ausdrücke auf, die in einer subtilen Interaktion ihrer Bedeutungsgehalte die Metapher entstehen lassen. Aus der inneren Spannung divergierender und korrespondierender Elemente bildet sich dann die Metapher. Auch dafür ein Beispiel:

Bundesminister Norbert Blüm hat jüngst bei einer Ansprache vor chilenischen Gewerkschaftern zu große Hoffnungen auf einen schnellen Wirtschaftsaufschwung dämpfen wollen und erklärt: „Der Fortschritt bewegt sich wie eine Schnecke." Dies ist ein Vergleich: Er setzt die Wirtschaftsentwicklung und die Fortbewegung der Schnecke in Beziehung; das Tertium comparationis ist die Geschwindigkeit ihrer Bewegung. Die Gewerkschafter signalisierten Unmut über den Vergleich, vermutlich wegen der in ihm unterstellten Geschwindigkeit. Der Minister änderte daraufhin sein Manuskript und formulierte bei seiner nächsten Rede diese Metapher: „Der Fortschritt ist ein Känguruh: Er macht große

Sprünge, auch wenn er nichts im Beutel hat." Hier entsteht eine Metapher, weil der Satz Unvereinbares durch die Behauptung zusammenzwingt: Der Fortschritt *ist* ein Känguruh. Diese Prädikation enthält Unvereinbarkeiten und innere Widersprüche; sie macht Sinn nur als Metapher. Die Interaktionstheorie argumentiert nun überzeugend, daß die Einsicht, die diese Metapher erbringt, erst durch sie selbst erzeugt wird. Diese These hat weitreichende Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Metapher und sogenannter wörtlicher Rede, nach dem kognitiven Rang von Metaphern, für das Problem des Verhältnisses von Metapher und Analogie. Diese Themen werden in der Metapherntheorie intensiv vor allem von sprachanalytischen Theoretikern wie M. Black, W. Alston und P. Henle behandelt[4]. Die Interaktionstheorie wird von theologischen Autoren stark rezipiert, so von S. McFague, Earl McCormac, und J. Martin Soskice[5].

All dies läßt sich hier nur kurz benennen; eine Konsequenz allerdings soll angedeutet werden. Wenn Metaphern authentisch Erkenntnis artikulieren, die nicht adäquat in andere Sprachformen übersetzt werden kann, dann müssen sie fähig sein, überliefert zu werden und Bedeutungstraditionen zu entwickeln. Dies hat den Philosophen Hans Blumenberg veranlaßt, Grundlinien der Entwicklung von Metaphern in einer „Theorie der Unbegrifflichkeit"[6] zu beschreiben. In seiner Metaphernhermeneutik geht er nicht nur den sprachlichen Strukturen von Metaphern nach, sondern vor allem der Geschichte ihrer Verwendungsweisen. Er zeigt auf, daß die geistige Orientierung des Menschen sich nach grundsätzlichen Metaphern richtet, die sich im Verlauf der Geschichte erheblich differenzieren. Er weist nach, daß die Höhlenmetapher, die Nietzsche im „Zarathustra" auf die Kirche anwendet, Bestandteil einer langen Wirkungsgeschichte ist, die vom Höhlengleichnis im 7. Buch von Platons Politeia ihren Ausgang nimmt. Mit seiner Methode kann er belegen, daß sich Erkenntnistheorien, Fortschrittstheorien, die Theologie und das Aufklärungspathos mit ihren Wurzelmetaphern bei Platon versorgt haben. Blumenbergs großes Werk „Höhlenausgänge" kann als der Versuch gelesen werden, die Geschichte von Fortschritt und Aufklärung als Differenzierungsprozeß dieser Metapher zu verstehen[7].

Bereits diese wenigen, sehr allgemeinen Bestimmungen der Metapher lassen das Ausmaß an theologischem Reflexionsbedarf erkennen, der mit der metaphorischen Prägung des religiösen Sprachgebrauchs gegeben ist. Statt aber den theoretischen Fragen jetzt explizit nachzugehen, soll die theologische Notwendigkeit dieser Reflexion im folgenden an vier Kirchenmetaphern gezeigt werden.

Kirchenmetaphern: Der Kerker des Geistes

In seiner Gedichtsammlung „Deutschland. Ein Wintermärchen" hat Heinrich Heine folgende satirische Verse auf die Kirche gemünzt[8]:

Doch siehe! dort im Mondenschein
Den kolossalen Gesellen!
Er ragt so verteufelt schwarz empor,
Das ist der Dom von Köllen.

Er sollte des Geistes Bastille sein,
Und die listigen Römlinge dachten:
In diesem Riesenkerker wird
Die deutsche Vernunft verschmachten!

Der Kölner Dom war, als Heine diese Verse 1844 schrieb, noch nicht vollendet. Die Zeit der Restauration hatte damals den Dom als Symbol deutscher Kultur und Tradition entdeckt und nahm nach Jahrhunderten unterbrochener Bautätigkeit seine Fertigstellung in Angriff. Heine kommentiert das Vorhaben mit bissigem Spott; er erkennt die politische und auch die kirchenpolitische Symbolik dieses Unterfangens und will den Dom gerade als Torso erhalten wissen: als Denk- und Mahnmal des Zerbrechens einer imperialen kirchlichen Herrschaft. Daher sein Vorwurf:

Ihr armen Schelme vom Domverein,
Ihr wollt mit schwachen Händen
Fortsetzen das unterbrochene Werk
Und die alte Zwingburg vollenden.

Einige Zeilen später heißt es mit prophetischer Gewißheit:

Er wird nicht vollendet, der Kölner Dom.

Kunstsinnige Domführer zitieren diese Zeilen heute mit der Überlegenheit der besserwissenden Nachgeborenen: die Geschichte selbst habe den Dichter widerlegt – der Dom wurde 1880 fertiggestellt. Sie übersehen dabei zumeist, daß Heine in dieser Satire eine Metaphorik entfaltet, in der es um etwas ganz anderes als um die Prognose der Fertigstellung eines Bauwerks geht. Die Kirche, so die Grundformel seiner Metaphorik, ist in Wahrheit ein *Gefängnis*. Indem Heine angesichts des Doms von einem Kerker redet und diese Vorstellung auf Vernunft und Geist überträgt, erzeugt er eine Metapher, die nicht mehr das Gebäude, sondern die kirchliche Institution des Glaubens als Raum eines gefangenen Geistes meint. Die Zerstörung der Bastille, Sinnbild des Kampfes um Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Französischen Revolution von 1789, wird symbolisch widerrufen: Jenes Gefängnis wurde geschleift, aber dieser gewaltige Dombau wird fertiggestellt als „Zwingburg", als Instrument neuerlicher Unfreiheit. „Bastille des Geistes", der „Riesenkerker", in dem die „Vernunft verschmachtet", die „Zwingburg" – all dies sind Abwandlungen der einen Grundmetapher: Die Kirche ist der *Kerker des Geistes*, ein geschlossener Raum, in dem das Denken seiner Freiheit beraubt ist.

Eine starke Methapher kann vielfältig differenziert werden, wofür die Handhabung der Gefängnismetapher bei Heine in seinen polemischen Schriften ein plastisches Beispiel abgibt. Über die Konversion einiger führender Romantiker

zur katholischen Kirche spottet er, daß Schlegel, Tieck und andere, vormals Protestanten, „vor der römisch-katholischen Kirche gleichsam Queue machten und sich in den alten Geisteskerker wieder hineindrängten, aus welchem ihre Väter sich mit so vieler Kraft befreit hatten“ [9]. Die damals aufsehenerregende Konversion des Dichters Graf Leopold zu Stolberg, der sich auf das Gut Sondermühlen bei Melle zurückgezogen hatte, kommentiert Heine mit der Bemerkung, daß Stolberg „Vernunft und Feiheitsliebe abschwor“ [10]. Um seiner Hoffnung auf eine neue Zeit politischer Freiheit Ausdruck zu geben, braucht Heine, wie im Zitat zu erkennen ist, die Gefängnismetapher nur mit einem umgekehrten Vorzeichen zu versehen – die neue Zeit ist Befreiung aus der Gefangenschaft der Kirche: „Aber der Geist hat seine ewigen Rechte, er läßt sich nicht eindämmen durch Satzungen und nicht einlullen durch Glockengeläute; er zerbrach seinen Kerker und zerriß das eiserne Gängelband, woran ihn die Mutterkirche leitete… Die Tage der Geistesknechtschaft sind vorüber.“ [11]

Diese Beispiele belegen die *Differenzierungsfähigkeit* einer Grundmetapher: Kirche, Kirchenzugehörigkeit, geistige Freiheit, politische Einstellung – ganz verschiedene Dinge lassen sich mit der entsprechend gestalteten Metapher zur Sprache bringen, die dabei jeweils verschiedene Bedeutung erzeugt; dies aber nicht, weil diese begrifflich präzisiert worden wäre, sondern kraft der Variationsmöglichkeit einer Grundmetapher. Die generative Potenz, die Produktivität einer Metapher erweist sich daran, daß sie auf viele Aspekte der Wirklichkeit angewendet werden kann.

Die Hinweise auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Heineschen Gefängnismetaphorik machen darüber hinaus deutlich, daß Metaphern oft erst von der *Situation ihres Gebrauchs* her verständlich werden. Die Kraft der Metapher „Die Kirche ist die Bastille des Geistes“ erschließt sich erst, wenn man sich ihres Kontexts vergewissert. Dessen diachrone Linie ist von Texten über Gefangenschaften durchsetzt: Das Volk Israel macht im Exil die Erfahrung der Gefangenschaft, Herodes läßt Johannes den Täufer ins Gefängnis werfen (Lk 3, 20); Jesus selbst wird vor seiner Hinrichtung gefangengenommen (Mt 26, 50 par). Die Apostelgeschichte berichtet von Gefangennahmen, Paulus schreibt einige seiner Briefe im Gefängnis. Die Gefangenschaft war eine Erfahrung der verfolgten Kirche und ist in die Sprache der Beschreibung ihrer Geschichte eingegangen. Dies gilt natürlich umgekehrt auch für jene Epoche, in der die Kirche selbst als politische Macht Ketzer, Irrlehrer oder politische Gegner gefangengesetzt hat. Freiheitsberaubung durch den Zwangsaufenhalt in einem verschlossenen Raum – ob erlitten oder verübt – gehört zur Geschichte der Kirche. Die Kirchenkritik konnte sich daher leicht in der Metaphorik von Kerkerhaft und Freiheitsberaubung artikulieren – und sie tut dies bis heute.

Dafür noch zwei Beispiele aus der Literatur. Dostojewskijs berühmte Erzählung vom Großinquisitor hat als Rahmenhandlung eine Gefangennahme, die die

Dramatik der Auseinandersetzung zwischen Christus und der Kirche in der Gestalt des Inquisitors erzeugt: Nach Jahrhunderten kommt Christus wieder in die Kirche zurück. Aber sie ist die Kirche der Inquisition geworden, sie ist nicht mehr seine Kirche. Dies wird literarisch darin drastisch zur Anschauung gebracht, daß der Großinquisitor Christus ins Gefängnis werfen läßt.

Eindringlich wird die Gefangenschaftsmetapher auch von Rainer Maria Rilke eingesetzt. Ihm geht es nicht um den Gegensatz von Christus und Kirche, sondern um den Gegensatz von Gott und Leben: die Kirche hege eine kleinliche, lebensfeindliche Vorstellung von Gott und denke daher klein und ängstlich auch vom Leben. In der neuen Zeit soll es solche Kirchen nicht geben. In seinem „Buch der Pilgerschaft" heißt es[12]:

> Und keine Kirchen, welche Gott umklammern
> wie einen Flüchtling und ihn dann bejammern
> wie ein gefangenes und wundes Tier.

Die Metapher greift also aufgrund der ihr eigenen Struktur in ihrer Entstehung stets auf andere semantische Bereiche aus und fügt deren Bedeutungskontexte selektiv zu einem eigenen, neuen Bedeutungszusammenhang. Sie sagt, was sie sagt, indem sie sich über Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit hinwegsetzt; sie erzeugt durch die Interaktion von divergenten Bedeutungselementen neue Bedeutung: die Kirche – ein Gefängnis, ein Kerker des Geistes, eine Macht, die die Freiheit am Gängelband führt.

Wie soll die Theologie auf solche, in gefühlsträchtige und assoziationsbeladene Metaphorik gekleidete Kirchenkritik reagieren? Der naheliegende und meistens gewählte Weg der Replik besteht gewiß darin, diese Sprache als „unsachlich", als „rein emotional" oder gar als irrational zurückzuweisen und zu fordern, die Kritik auf ihren nichtmetaphorisch artikulierbaren, auf ihren „sachlichen Kern" zurückzuführen. Dazu würden Aussagen und Erklärungen der Metapherntheorie herangezogen, um das metaphorisch Gesagte in nichtmetaphorische Rede zu übersetzen. Mit einem solchen Übersetzungsverfahren stünden viele metapherntheoretische Fragen auf dem Programm: Fragen nach Struktur, Erkenntnisgehalt, Gefühlswert und nach der Bedeutung von Metaphern, nach ihrem Verhältnis zum Begriff und zu anderen Tropen. All dies ist theologisch von hohem Interesse, aber dieser Zugang verläßt zu schnell die Bereiche metaphorischer Artikulation von Bedeutung und übersieht dabei, daß zum Beispiel die Metaphorik des geschlossenen Raums auch verwendet werden kann, um *Wahrheitsmomente* der Kirche zu artikulieren. Daher sind bei der Erwiderung auf eine solche Herausforderung auch andere Aspekte der Raummetaphorik zu berücksichtigen. Im folgenden soll an einer anderen Raummethapher gezeigt werden, daß zum Bedeutungsgehalt von Metaphern auch die *Umdeutungen* gehören, die sie in der Geschichte erfahren haben.

Durchbrochene Mauern

Alle Spielarten der Gefangenschaftsmetaphorik zehren von der Pointe des Eingesperrtseins gegen den eigenen Willen; dieses Grundmuster ist semantischer Kernbestand der gesamten Bandbreite des Redens von Gefangenschaft – angefangen vom Tatsachenbericht bis hin zu den fiktiven Bereichen der Horrorliteratur. Wird nun die Kirche metaphorisch als Kerker bezeichnet, dann erscheint sie als der verschlossene Raum, der die Menschen der Freiheit beraubt. Diese Aussage kann nun variiert und differenziert werden: Das Gefangensein kann zum Beispiel freiwillig angenommen und mit der Kategorie des Opfers legitimiert werden. Der Philosoph Blumenberg analysiert solche Veränderungen als *Umbesetzungen,* durch die eine Metapher die ihr eigene Produktivität entwickelt.

Eine besonders konsequente und kompromißlose Weise, der Abgrenzung von der Welt durch den Glauben reale Gestalt zu geben, ist – unter anderen Versionen des monastischen Lebens in der „Klausur" – sicherlich das Leben in einer *Rekluse,* einem von der Welt abgeschlossenen Raum. Als historische Erscheinung genommen, lebt das Reklusentum von der spirituellen Grundidee einer Absage an das Leben in der Welt in der Weise einer *selbstgesetzten Gefangenschaft* und einer darin artikulierten konsequenten Hinwendung zu Gott. Der Verzicht auf die Freiheit der Bewegung in der Welt soll umgesetzt werden in eine Freiheit zu Gott im geschlossenen Raum. Diese Form der Aszese war bis ins 17. Jahrhundert auf dem Kontinent nicht ungewöhnlich; im Dom zu Osnabrück steht noch heute der Schrein des seligen Rainer, welcher 20 Jahre ein Büßerleben in einer Rekluse an den Mauern des Doms geführt hat.

Die Reklusen ließen sich also in eine Zelle einschließen oder einmauern, die meistens an eine Kirche angebaut war. Die Einmauerung ist eine Dramatisierung der Abkehr von der Welt und der Hinwendung zu Gott. Beim dafür vorgesehenen Ritus mit Eucharistiefeier und Prozession zur Rekluse wurde als Meßformular häufig die Totenmesse gewählt. Und als sollte der Vorstellungskraft nichts zur eigenen Imagination überlassen bleiben, wurde die Zelle vor der Einmauerung gesegnet, inszensiert, und Erde hineingeworfen – bis heute die Elemente des Bestattungsritus nach dem Niederlassen eines Sarges in das Grab[13].

Solche Ummauerung als Bild christlichen Lebens zu werten, erscheint vielen als eine völlig unerträgliche, verirrte Weise der Frömmigkeit, als ein Mißverständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt. Vielleicht zu Recht – aber man muß immerhin bedenken, daß die Einmauerung gelegentlich bei Mönchen sogar recht populär war, weil diese so, wie es heißt, der harten Zucht in den Klöstern ausweichen konnten.

Gleichwohl: Es bleibt ein anstößiges Bild. Kann die Einmauerung als Metapher für das Leben des Christen in der Welt akzeptiert werden? Scheinbar liegt es gerade an der drastischen Kompromißlosigkeit eines solchen Vorgangs, daß

das Leben in Einöden und weltabgeschlossenen Räumen bei zeitgenössischen Autoren gelegentlich als Metapher für eine Lebenseinstellung auftaucht, die sich souverän den Regeln der Massengesellschaft entzieht und darin zu deren Provokation wird. In den Büchern des Schriftstellers Ernst Herhaus etwa gehört das Gefangensein zum Grundstoff seiner Metaphorik, es ist eine Art Wurzelmetapher, in der Dimensionen seiner Autobiographie, seiner Spiritualität und seiner literarischen Phantasie zusammenfließen. Herhaus ist der Verfasser einer Trilogie über „Alkoholismus und Selbsthilfe", in der der Niedergang und das Zerbrechen seines Lebens in der Trunksucht beschrieben und die unendlich vielen kleinen Schritte einer Rettung durch Selbsthilfe protokolliert werden. Zum Gegenbild dieses Gefesseltseins in Krankheit und Sucht wird für ihn eine Gefangenenexistenz ganz anderer Art, nämlich die selbstgewählte Gefangenschaft der Rekluse Juliana von Norwich, die im 14. Jahrhundert gelebt hat und sich nach mystischen Offenbarungen in eine kleine Zelle an einer Kirche am Rand der ostenglischen Stadt Norwich einmauern ließ. Ihre Zelle verfügte über ein Fenster zur Kirche und eines nach draußen, durch das sie mit den zu ihr kommenden Menschen sprechen und ihnen Rat geben konnte[14].

Es ist faszinierend zu sehen, wie ein Schriftsteller unserer Gegenwart – Mitglied keiner Kirche – diesen scheinbar freiheitsfeindlichen Bildstoff metaphorisch zur Beschreibung der eigenen Lebenssituation so verarbeitet, daß die Reklusenexistenz für ihn Einsichten freilegt, ihn Leidensgenossenschaft imaginieren läßt und so – als Metapher – zum Weg möglicher Einsicht in das eigene Gefangensein in der Sucht werden kann. Die Metapher der Gefangenschaft differenziert sich: Sie wird zur Aussage über ein Gefangensein, das die *freie Annahme* dieser Begrenzung um eines höheren Zieles willen schon enthält. Im Fall des Autors ist dies das Eingeständnis und die Annahme des Faktums seiner Sucht, um des Überlebens willen. In seinen spirituellen Auseinandersetzungen mit „Juliana in der Mauer" findet sich folgende komplexe, aber ekklesiologisch bemerkenswerte metaphorische Formulierung:

„Die äußere Ummauerung war der Mantel der Liebe Gottes, den der gekreuzigte Mann um Juliana von Norwich hielt, als sie ihre sechzehn Offenbarungen von göttlicher Liebe in der Zelle niederschrieb. Die innere Ummauerung ist der Mantel der Liebe Julianas, den ihre Erzählung um mich hält, seit ich im Gefängnis meiner nicht heilbaren Trunksucht das Buch von meiner Kapitulation zu schreiben versuche."[15]

Die Ummauerung, der geschlossene Raum, besitzt jetzt andere Eigenschaften: Als „Mantel der Liebe Gottes" ist sie nicht erzwungene Unfreiheit, sondern willentlich angenommener höchster Schutz. Der verschlossene Raum wird nicht geflohen, er wird vielmehr angenommen als der Ort, an dem die Erfahrung der Liebe Gottes geistig erfaßt und in Sprache bewahrt werden kann. Die Mantelmetapher überwindet die Raumvorstellung einer umschlossenen Leere und erzeugt die Idee des Schutzes einer im Raum befindlichen spirituellen Wirklichkeit. Dies

wird verstärkt durch die allegorische Ausweitung der Metapher in den Bereich des Personalen: Der Mantel wird gehalten, und zwar von Christus, so daß die Rekluse, geborgen im Schutz der Liebe Gottes, ihre mystische Schau bewahren und ihre Erfahrung weitergeben kann.

Die Bedeutung des Gefangenseins wird sodann erweitert durch eine allegoriehafte Doppelung der Metapher: Neben der äußeren Ummauerung der Rekluse spricht Herhaus von der eigenen, inneren Ummauerung, und diese sei, so der Autor, „der Mantel der Liebe Julianas, den ihre Erzählung um mich hält". Die Erzählung einer eingemauerten Frau über ihre Erfahrung der Liebe Gottes zu ihr wird für den Kranken zu einer schützenden Mauer, zu dem Mantel, der ihn wärmt und hält: Sie ist sein Schutzmantel um den Innenraum seines angefochtenen und gefährdeten Ich. Die Wirkung dieser Erfahrung wird vom Autor in nichtmetaphorischer Rede lakonisch so formuliert: „Ohne Julianas selbsterlebten Bericht hätte ich nicht einmal das erste Jahr ohne Glas . . . überstanden."[16]

Wesentliches Moment dieser *Umdeutung* des geschlossenen Raumes ist also die durchbrochene Mauer: Durch die Maueröffnungen kommuniziert die Rekluse mit Gott und der Welt. In einem Oxymoron nennt Herhaus den winzigen Zellenraum ein Weltreich von Hilfe, „das Weltreich ihrer Selbsthilfe als anhaltender Hilfe für andere"[17], und das Frappierende ist, daß der Autor des 20. Jahrhunderts sich selbst an diesem Zellenfenster sieht und sich sehr real geholfen weiß – und andere ebenso, wovon man sich in Norwich noch heute überzeugen kann.

Die „Frau in der Mauer" wird nur deswegen nicht zu einer unerträglichen Kirchenmetapher, weil ihr willentliches Gefangensein als Gestalt *gesteigerter Kommunikation,* als intensive Hinwendung zu Gott und zu den Menschen verstehbar wird. Wäre ihr Zellenraum eine Monade, verschlossen und beziehungslos, müßte die Theologie diese Metapher als voraufklärerisch und freiheitsfeindlich ablehnen. Hier aber meint das Begrenztsein eine *freie Selbstbegrenzung,* die in der Metapher vom Mantel, der von Christus gehalten wird, auf die Ebene der Bildlichkeit personaler Beziehungen geführt wird, in die der Autor sich dann selber einbringen kann.

Aus der Gefängnismetapher für die Kirche bei Heine ist durch *Umbesetzungen,* durch stets neue metaphorische Kontiguitätsbeziehungen eine ganz andere Aussage geworden. Dies ist ekklesiologisch zum einen von Interesse, als die Gefangenschaftsmetaphorik demnach durchaus kein Sondergut der Kirchenkritik der Aufklärung darstellt: Ihre Bedeutungsressourcen reichen sehr viel weiter als die Intentionen der Kirchenkritik. Zum anderen ist dies ekklesiologisch bemerkenswert, weil im Kontext einer säkularen Weltwahrnehmung über metaphorische Relationen schließlich die Dimension der *Transzendenz* in einer nichttheologischen Sprache ansichtig wird. Diese Fähigkeit der Metapher, in der Sprache des Endlichen vom Unendlichen zu reden, gehört zu jenen Merkmalen, die sie

nach Meinung vieler Theologen als Sprachform des Redens von Gott auszeichnen. Unversehens ergeben sich so auch Parallelen zu anderen Gefangenschaften, die um Christi willen eingegangen oder ausgehalten wurden: ob zu Dietrich Bonhoeffer, zu Pater Alfred Delp oder zum Apostel Paulus. Dieser beginnt seinen Brief an Philemon übrigens mit den Worten: „Paulus, Gefangener Jesu Christi" (Phlm 1).

Der schalltote Raum

Die Kirche erhebt für sich den hohen Anspruch, geschichtlicher Ort der bleibenden Gegenwart des Erbarmens Gottes in Christus zu sein, sie sieht sich selbst als Raum dieses Anwesendseins. Sie begründet diesen Anspruch u. a. mit dem Glauben, Christus sei in der Verkündigung seines Wortes in der Kirche geschichtlich gegenwärtig. Daher die Bedeutung einer Theologie des Wortes Gottes, daher auch die Bedeutung des Raumes, in dem dieses zu Gehör gebracht wird.

Hintergründig geht es um die *Hörbarkeit des Gottesworts* im Raum der Kirche auch in dem Roman „Sansibar oder der letzte Grund" von Alfred Andersch. Der Roman erzählt die Geschichte eines zufälligen Aufeinandertreffens verschiedener Personen in der Nazizeit, die alle in Not oder auf der Flucht sind: Eine Jüdin will ins Ausland fliehen, ein von Glaubenszweifeln geplagter Pfarrer sucht eine als „entartet" geltende Skulptur aus der Kirche zu retten, ein kommunistischer Jugendsekretär bezweifelt die Wahrheit der marxistischen Heilslehre. Ort ihrer Begegnung ist die Kirche einer kleinen Küstenstadt. Der erzählerischen Kompetenz des Autors gelingt es, die Wahrnehmung des Kirchenraums jeweils aus der Perspektive der handelnden Personen zu beschreiben. Als dem Pfarrer klar wird, daß er sein Leben riskiert, wenn er die Skulptur vor den Nazis verschwinden läßt, packt ihn die Angst. Dann folgen diese Sätze:

„Es war so still im Pfarrhaus gewesen, als er zurückgekehrt war. Und die Stille im Pfarrhaus war nur ein Abbild der Stille in der Kirche, der Stille in der ganzen Stadt gewesen. Es war zwar nicht stiller gewesen als sonst auch in den letzten Jahren, aber noch nie hatte er die Stille so unerträglich gefunden. Stille war übrigens das falsche Wort. Irgendwo hatte er einmal gelesen, daß die Ingenieure jetzt in der Lage waren, schalltote Räume zu konstruieren. Das war die richtige Bezeichnung. Die Stadt, die Kirche und das Pfarrhaus waren zu einem schalltoten, echolosen Raum geworden..."[18]

Schalltote Räume? Kirchenräume haben eine komplizierte Akustik – das ist die ständige Sorge der Pfarrer, Ärgernis der Gemeinde und Geschäftsgrundlage der Beschallungsunternehmen. Indem Andersch die Stille durch die Metapher vom „schalltoten Raum" qualifiziert, ist der Erfahrungshintergrund der technischen Erzeugung und Minderung von Geräuschen assoziativ wachgerufen. Da die Metapher aber dem notorisch vielfältigen Echo in Kirchen widerspricht, ist sofort klar: Die Stille in der Kirche ist verursacht durch das Ausbleiben der Worte von Gott. Jene Kommunikation, die den Kirchenraum mit Leben erfüllen soll,

findet nicht statt. Die Gegenwart Christi im Hören des Wortes hat sich in Abwesenheit verwandelt, gleichsam eine akustische Beschreibung von Gottlosigkeit.

Andersch radikalisiert die metaphorische Charakterisierung dieser Abwesenheit aus der Perspektive des Jungkommunisten. Dieser nutzt die Kirche für ein geheimes Treffen mit einem Verbindungsmann und betrachtet den schlichten, weißen Raum: „Das Weiß ist lebendig, dachte Gregor, aber für wen lebt es? Für die Leere. Für die Einsamkeit. Draußen ist die Drohung, dachte er, dann kommt die rote Scheunenwand, dann kommt das Weiß, und was kommt dann? Die Leere. Das Nichts. Kein Heiligtum."[19] Leben geht in dieser Leere nur von der „entarteten" Skulptur aus; sie wird zum Kristallisationspunkt der Glaubenshaltung des Pfarrers und auch des Jungkommunisten. Diese Zuordnung einer profanen Figur zur Kirche als Raum der Gegenwart Gottes im Wort bildet abermals eine metaphorische Struktur: Das nichtreligiöse Kunstwerk verwandelt die schalltote Leere der Kirche in Lebensraum: „Die Kirche war ein wunderbarer weißer, lebendiger Mantel. Es war seltsam, daß der Mantel ihn wärmte..."[20]

Das „Bauwerk aus Geistesmut"

Totenstille und Lebensleere in den Metaphern von Andersch dementieren den Anspruch der Kirche, ein Raum der Gegenwart Christi im Hören seines Wortes zu sein. Abschließend soll als Gegenaussage eine Metapher zur Sprache kommen, die dieser Gegenwart metaphorisch Wirklichkeit zuspricht. Sie nimmt ihren Ausgang wieder von einem nichttheologischen Kontext, erreicht durch die metaphorische „Übertragung" dann aber theologische Bedeutungsgehalte. Der schon erwähnte Schriftsteller Herhaus setzt sich einmal mit einer Tagebuchnotiz von Ernst Jünger auseinander, die davon spricht, daß er das „Todestor" in einer Kirche geöffnet fand. Herhaus bemerkt dazu, er habe über diese Formulierung meditiert; dabei sei ihm die Kirche erschienen als „ein inneres Bauwerk aus Geistesmut, ein Bauwerk im Innersten machtloser Menschen, die in fortschreitender Gottesferne beten"[21].

„Bauwerk aus Geistesmut" – diese Metapher charakterisiert die Kirche als eine spirituelle Wirklichkeit im Innern des Menschen, als ein *Gebäude aus geistlicher Kraft.* Die Aussage dieser Metapher verdichtet und präzisiert sich, wenn sie vor dem Hintergrund der Notiz Ernst Jüngers gelesen wird. Jünger wollte in Paris eine Kirche betreten, fand aber das Hauptportal, vor dem ein Teppich ausgelegt und das mit Fahnen geschmückt war, verschlossen. Er betrat sie daher durch den Nebeneingang, konnte sie aber später durch das inzwischen geöffnete Hauptportal wieder verlassen. Allerdings mußte er dann feststellen, daß der Weg vor der Kirche „für einen Leichnam so geschmückt und schön gerüstet war"[22]; es han-

delte sich um die Dekoration für eine Beerdigung. Jünger erfreut die Ironie dieser Situation; Herhaus dagegen führt sie mittels seiner Metapher vom „Bauwerk aus Geistesmut" in einen theologischen Bedeutungsbereich.

Der geschmückte Weg in die Kirche, der Aufgang, das Portal, das alles sind semantische Signale für „Leben"; aber dieses Bedeutungsspektrum bricht abrupt ab: Das Tor ist verschlossen. Das Tor öffnet sich nur nach außen für den Weg des Toten zum Grab, was Jünger als ironische Widerlegung seiner Erwartung empfindet. Herhaus liest die Situation anders: Der Ausgangspunkt ist jetzt die Kirche; diese hat ein Tor für den Gang zum Tod. Durch dieses Tor zu treten verlangt Mut, daher die Metapher der Kirche als „Bauwerk aus Geistesmut". Auch hier führt der Weg aus der Kirche hinaus in Richtung Grab und Tod, aber jetzt erscheint die Kirche als jene spirituelle Kraft, die die Menschen in den Stand setzt, diesen Weg zu gehen – in den Worten Herhaus' – als jene Kraft „im Innersten machtloser Menschen, die in fortschreitender Gottesferne beten".

Unversehens ergeben sich wiederum Konnotationen zu den pneumatologischen Aussagen der Ekklesiologie. Zu ihren klassischen Bestimmungen gehört das Bild von der Kirche als Tempel des Geistes. Zu den Gaben des Geistes zählt der Glaube auch die Virtus Spiritus Sancti, „des Hl. Geistes Kraft". Bevor Jesus die Jünger nach Apg 1, 8 als seine Zeugen zu den Menschen schickt, spricht er ihnen die Kraft des Hl. Geistes zu – eine eigentümliche Verwandtschaft von Weganfängen. Der Kontext der Metaphern läßt eine Kontiguität der Situationen entstehen; hier erweist sich die kommunikative Kraft der Metapher darin, daß es ihr gelingt, in der Sprache der Welterfahrung in die Bereiche des Glaubens vorzudringen.

Aus der Vorstellung vom geschlossenen Raum läßt sich – so kann resümierend konstatiert werden – die Entfaltung einer differenzierten Metaphorik beobachten, die sowohl ekklesiologisch als auch kirchenkritisch eingesetzt wird[23]. In der Sequenz der Metaphern von Höhle, Kerker oder Zwingburg artikuliert sich einerseits eine leidenschaftliche Kritik an der Kirche, die diese der imperialen Unterdrückung des Freiheitswillens der Menschen anklagt. Andererseits vermag es die Raummetaphorik mittels nur geringer Umdeutungen, die Kirche als Schutzraum, als Ort gesammelter und geretteter Gotteserfahrung, als Ort einer gesteigerten Kommunikation mit Gott zur Sprache zu bringen. Ähnlich war die Metapher von der Kirche als einer toten, echolosen Leere umgekehrt worden in die Metapher vom Bauwerk aus Geistesmut. Was einerseits als schwerster Verdacht gegen die Kirche erhoben wird: Ort der Abwesenheit Gottes zu sein, wird mit geringen metaphorischen Mitteln als Ort geistlichen Lebens und geistlicher Kraft herausgestellt.

Diese enorme Differenzierungsleistung metaphorischen Sprechens und die von ihr ausgehende Artikulationsfähigkeit beruht letztlich auf der gezielten Verletzung regelbestimmter Sprachhandlungen: Die Metapher bezeichnet die Dinge als

das, was sie nicht sind, aber sie vermittelt durch solche Regelverletzung signifikante Informationen und gelangt so zu einer Ausweitung der eingefahrenen Sprachmuster. Dieser Fähigkeit zur Rede über das noch Unbekannte wegen wird sie von manchen Sprachphilosophen als die eigentlich angemessene Weise des Sprechens von Gott angesehen. Diese These verlangt eine gründlichere theologische und metapherntheoretische Diskussion, als sie hier geführt werden konnte, aber die theologische Relevanz dieses Genus der Rede scheint angesichts der Beobachtungen an der kirchlichen Raummetaphorik unbestreitbar. Metaphern besitzen nicht die Klarheit von Definitionen, im Gegenteil, sie sind notorisch widersprüchlich. Sie erreichen nicht die Allgemeinheit eines Begriffs und sind nicht übersetzbar wie Vergleiche. Sie umfassen also einen nur kleinen Bereich der Vielfalt menschlicher Kommunikationsweisen und damit auch der Sprache des Glaubens; aber dies ist ein Bereich, dem die theologische Reflexion zu ihrem eigenen Schaden zu wenig Beachtung schenkt.

ANMERKUNGEN

[1] F. Nietzsche, Ges. Werke, Bd. 7 (München o. J.) 74 f.
[2] Vgl. H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (Göttingen [4]1990).
[3] E. Jüngel, Thesen zur theologischen Metaphorologie, in: J. P. v. Noppen, Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache (Frankfurt 1988) 65.
[4] Vgl. Theorie der Metapher, hrsg. v. A. Haverkamp (Darmstadt 1983).
[5] S. McFague, Models of God (Philadelphia 1987); Earl R. Mac-Cormac, Metaphor and Myth in Science and Religion (Durham 1976); J.-P. v. Noppen, a. a. O. (vgl. dazu vom Verf.: Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, in: Theol. Rev. 86, 1990, 441–450).
[6] H. Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer (Frankfurt 1979), bes. 75–93.
[7] Ders., Höhlenausgänge (Frankfurt 1989).
[8] H. Heine, Sämtl. Werke (Stuttgart o. J.) Bd. 1, 330 f.
[9] Ders., Die romantische Schule, ebd. Bd. 5, 25. [10] Ebd. 28.
[11] Ders., Reisebilder I, ebd. Bd. 3, 58 f.
[12] R. M. Rilke, Werke (Gütersloh o. J.) Bd. 1, 145.
[13] Vgl. O. Doerr, Das Institut der Inclusen in Süddeutschland (Münster 1934) bes. 42 ff.
[14] Lady Julian of Norwich, Offenbarungen von göttlicher Liebe (Einsiedeln 1960).
[15] E. Herhaus, Der zerbrochene Schlaf (München 1978) 208. [16] Ebd. 207.
[17] Ders., Gebete in die Gottesferne (München 1979) 110.
[18] A. Andersch, Sansibar oder der letzte Grund (Zürich 1970) 89.
[19] Ebd. 36. [20] Ebd. 37.
[21] E. Herhaus, Der zerbrochene Schlaf, a. a. O. 102.
[22] E. Jünger, Tagebücher II, Strahlungen I, in: Sämtl. Werke, Abt. 1, Bd. 2 (Stuttgart 1979) 406.
[23] Es ist höchst aufschlußreich, den Ausdeutungen der ekklesialen Raummetaphorik in der Malerei nachzugehen. Vgl. dazu bes.: J. Traeger, Die Kirche der Natur, in: Kunst um 1800 und die Folgen, hrsg. v. Chr. Beutler, P.-K. Schuster, M. Warnke (München 1988) 181–199. Gleiches gilt für die metaphorischen Bestimmungen des Kirchengebäudes bei R. Schwarz, Vom Bau der Kirche (Würzburg 1938).

Der Beitrag ist der leicht überarbeitete Text der Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (WS 1991/92).

Bernhard Grom SJ

Im Leid an Gott glauben?

Neuere Überlegungen zu einer alten Frage

Die Frage, wie sich das Leiden des Menschen mit dem Glauben an einen allmächtigen und guten Gott vereinbaren lasse, ist so alt wie der Gottesglaube; allerdings erörtert jede Zeit dieses Problem mit den ihr eigenen Akzenten. Es scheint, daß in den letzten Jahren vor allem psychologische, evolutionsbiologische, philosophische und befreiungstheologische Gesichtspunkte zu neuen Überlegungen geführt haben. Auf sie möchte dieser Beitrag aufmerksam machen.

Eine erste Besonderheit, die ein Ergebnis und Merkmal unserer Zeit sein dürfte, ist die *psychologische Betrachtungsweise.* Nachdem Sigmund Freud die „Trauerarbeit" zum Thema gemacht hatte, kamen spätere Forscher wie Bowlby oder Glick und Weiss zu der weitgehend übereinstimmenden Ansicht, daß der Trauer- und Anpassungsprozeß nach einem Verlust meistens in Phasen verläuft und von anfänglicher Abwehr über Verzweiflung und Auflehnung zu Anpassung und Erholung führt[1]. Diese Erkenntnis läßt heute Ärzte, Psychologen und Seelsorger deutlicher als früher erkennen, daß die Frage: „Warum gerade ich? Wie kann Gott so etwas zulassen?" nicht nur theologisch und gedanklich gemeint ist, sondern immer auch zu einem emotionalen Bewältigungsversuch gehört.

Befragungen von Dialysepatienten, von Eltern, denen ein Kind gestorben war, sowie von Witwen und Witwern belegen zwar, daß die Mehrzahl derer, die religiös sind, während ihrer Trauer im Glauben Hilfe fanden, aber sie zeigen auch, daß diese Unterstützung bei etwa einem Drittel der Befragten mit einer Krise verbunden ist. Die Überzeugung, daß Gott dem Leidenden innerlich beisteht und einen Verstorbenen in das ewige Leben aufnimmt, kann einen Trauernden zwar in der Phase der Erholung aufrichten – in der Zeit der akuten Verzweiflung und Auflehnung hilft sie ihm jedoch wenig. Warum dies so ist, hat selten jemand so präzis beobachtet wie der Schriftsteller Cline Staples Lewis, der nach dem Krebstod seiner Frau verbittert in sein Tagebuch schrieb, der Versuch, bei Gott Trost zu finden, führe nur zu dem Eindruck, Gott schlage ihm die Tür vor der Nase zu. Als er die Krise überwunden hatte, bemerkte er dazu:

„Allmählich ist in mir das Gefühl gewachsen, daß die Tür nicht mehr verschlossen und verriegelt ist. War es meine eigene verzweifelte Not, die sie mir ins Gesicht zuschlug? Gerade dann, wenn nichts in unserer Seele Platz hat als ein einziger Schrei um Hilfe, kann Gott sie vielleicht nicht gewähren ... Vielleicht machen dich deine eigenen, ständig wiederholten Schreie taub für die Stimme, die du zu hören hoffst."[2]

Trauerarbeit: ein psychologischer Gesichtspunkt

In der Phase der Verzweiflung wirkt der Glaube wohl nur dadurch unterstützend, daß er – sofern unkluger Tröstereifer dies nicht verhindert – die Klage und Anklage zuläßt und zu ihrem Ausdruck ermutigt. Dies hilft dem Trauernden, seine Angst, Enttäuschung und Wut bewußter zu erleben und sich mit diesen Gefühlen auseinanderzusetzen sowie die Unangemessenheit mancher Erwartungen und Anklagen einzusehen. Emotionale Betroffenheit und Erregung kann – wie die kognitive Depressionspsychologie zu Recht betont – das Denken blokkieren und verzerren. Es neigt beispielsweise zu maßlosen Verallgemeinerungen und Anklagen, weil ihm die Erinnerungen an das Positive, das man „trotz allem" erfahren durfte und darf, nicht mehr verfügbar sind, so daß man das Leben nur noch als Qual wertet, weil man es im Augenblick so empfindet. Der eben erwähnte C. S. Lewis hat darum in seinem Tagebuch nach einer heftigen Anklage gegen Gott selbstkritisch zwischen „Aufschrei" und „Gedanke" unterschieden und notiert:

„Das habe ich gestern abend geschrieben. Es war mehr Aufschrei als Gedanke. Ich will's nochmal versuchen. Ist es vernünftig, an einen bösen Gott zu glauben? Jedenfalls an einen dermaßen bösen Gott? Einen kosmischen Sadisten, einen tückischen Schwachsinnigen? Ich halte es für zu anthropomorph (für allzu menschlich). Wenn man es sich recht überlegt, ist es weit anthropomorpher, als wenn man ihn sich als ernsten alten König mit langem Bart denkt" (ebd. 29).

Nun kann aber emotionale Betroffenheit das Denken nicht nur verzerren, sondern auch problembewußter machen und vor einer Verharmlosung des Leids bewahren. Eine psychologische Betrachtung kann dies nur bestätigen. Allerdings muß sie auch vor der Gefahr einer Psychologisierung warnen. Bei manchen neueren Veröffentlichungen zeigt sich die Tendenz, jedes Nachdenken über die Vereinbarkeit von Leid und Glaube als Nicht-Ernstnehmenwollen zu diskreditieren und die philosophisch-theologische Reflexion mit dem Postulat des betroffenen Schweigens, das einem Denkverbot gleichkommt, zu konfrontieren. Autoren, die noch stark von der in den 60er und 70er Jahren popularisierten Psychoanalyse beeinflußt sind, scheuen sich auch nicht, Gedankengänge, die ihnen zu harmonisierend erscheinen, mit pathologisierenden Begriffen wie „Rationalisierung" oder „Verdrängung" zu verurteilen.

Eine psychologische Betrachtung hätte indes Angemesseneres zu bieten. Sie könnte beispielsweise zum Nachdenken darüber anregen, wie unterschiedlich sich das allgemein menschliche Bedürfnis nach Kontrolle bedeutsamer Lebensereignisse in einem „Glauben an eine (materiell und sozial) gerechte Welt" mit bestimmten Erwartungen an Gottes „Schutz" und „Hilfe" artikulieren kann und wie diese Erwartungen wiederum sehr verschiedene Bilanzen bei der Zufriedenheit mit dem Leben und mit Gott sowie verschiedene Arten religiöser Leidbewältigung bedingen (s. Anm. 1, 145–155).

Das Nachdenken über Leid und Glaube bewegt sich natürlicherweise zwischen zwei Extremen: Zwischen Emotionalisierung und Intellektualisierung des Leids, zwischen pessimistischer Tragisierung und optimistischer Bagatellisierung. Zwischen einem Schrei, wie ihn F. Dostojewski („Die Brüder Karamasow") oder A. Camus („Die Pest") beschrieben haben und einer Traktätchenweisheit, die vom Segen der Krankheit spricht, „mit der Gott uns an sein Herz ziehen will". Ein erster Schritt, um diese Extreme zu vermeiden, besteht wohl darin, daß man zwischen „Aufschrei" und „Gedanke" (C. S. Lewis) unterscheidet und emotionaler Betroffenheit mit Einfühlung und Anteilnahme, gedanklichen Fragen aber mit argumentierendem Denken begegnet. Daß man mit unbezweifelbarer Sensibilität über das Leid reflektieren kann, hat u. a. Hans Jonas mit seinem 1984 gehaltenen Vortrag über den Gottesbegriff nach Auschwitz bewiesen[3].

Die *gedankliche Auseinandersetzung*, die philosophisch-theologische Reflexion, geht von den physischen Übeln – von Krankheit, Unfall und Tod – wie auch von den moralischen Übeln – nämlich Unrecht, Kränkung, Grausamkeit und Krieg – aus und kreist in immer neuen Varianten um die alte Frage, die schon Epikur (341–270 v. Chr.) als Dilemma empfunden und formuliert hat:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?"[4]

Ohne Tod kein Leben: evolutionsbiologische Erklärungen

Neue Gesichtspunkte erhielten diese Überlegungen durch den Hinweis, daß physische Übel wie Erdbeben, Flutkatastrophen, Dürre, Krankheit und Tod Beschränkungen und *negative Begleiterscheinungen der Evolution* seien, die doch in der Gesamtbilanz lebens- und menschenfreundlich sei. Eine solche Betrachtung ist freilich nicht als Trostversuch bei einem Todesfall zu sehen, sondern als naturwissenschaftliche Erklärung. So erinnert beispielsweise der Biologe Hans Mohr daran, daß schreckliche Fehlentwicklungen wie Mongolismus auf Gendefekten beruhen und daß Infektionskrankheiten von Viren und Bazillen verursacht werden, die ebenfalls evolutionsbedingt sind. Darüber hinaus stellt er fest, daß das Sterben des einzelnen Organismus geradezu die Voraussetzung für die Entwicklung des Stammes, für die Evolution bildet.

„Die zeitliche Begrenztheit des Individuallebens ist die unabdingbare Voraussetzung für die Stammesentwicklung, die Phylogenie, die schließlich auch den Menschen hervorgebracht hat. Die Phylogenie beruht im Prinzip auf dem Wechselspiel von Mutation, Rekombination und adaptiver Selektion. Diese Faktoren können nur dann wirksam werden, wenn das Individualleben begrenzt ist,

wenn immer wieder neue Genkombinationen den Platz der alten übernehmen. Gäbe es keinen Tod, so gäbe es kein Leben."[5]

Gewiß, medizinische Hilfe kann heute in vielen Fällen den Mechanismus der natürlichen Selektion außer Kraft setzen, das heißt die Lebensdauer des Kranken verlängern und ihm Nachkommenschaft ermöglichen, doch häufig gelingt das nicht, und es gelingt nie unbeschränkt. Diese evolutionsbiologische Sicht kann nun Traditionalisten zeigen, wie unwahrscheinlich eine naive Auslegung der biblischen Sündenfallgeschichte ist, der zufolge der Mensch ursprünglich leidlos und unsterblich gewesen und erst durch Adams Ursünde der Krankheit und dem Tod unterworfen worden sein soll. Allerdings kann sie die Frage, wie sich Leid und Tod mit der Güte des Schöpfers vereinbaren lassen, nicht beantworten, sondern nur so präzisieren: Warum erschafft Gott das Leben und seine großartigen Chancen durch die Experimente der Evolution, die doch auch – wie der Biologe Adolf Portmann einmal schrieb – eine „Werkstatt des Leidens" ist, da sie lebenszerstörende Parasiten, Abnützung, Krankheit und Tod mit sich bringt?

Allerdings wird jeder Biologe bestätigen, daß wir nicht wissen, wie biophysisches Leben ohne solchen Schmerz und ohne solche Evolutionsdynamik möglich wäre. Wenn wir fragen, warum der Schöpfer den Kräften der Natur ihren freien Lauf und ihren Wirkmechanismen ihre Gesetzmäßigkeit läßt und nicht jedesmal eingreift, wenn ein Unschuldiger in Gefahr schwebt – Wunder geschehen ja offensichtlich selten –, so müssen wir dagegen einwenden, daß ohne diese Gesetzmäßigkeit und Eigenständigkeit der Welt (deren Annahme etwa die islamische Betonung der unvermittelten Allwirksamkeit Gottes bereits als „deistisch" empfinden mag) auch keine eigenverantwortliche Vorsorge und kein freies Gestalten, das heißt keine Selbstbestimmung des Menschen möglich wären. Eine fertige Welt für eine bestimmte Zahl von unsterblichen Glücklichen – eine solche Vorstellung ist vermutlich etwas Unmögliches und nur Ausdruck eines Wunschdenkens, das die Natur unvermittelt auf unsere menschlichen Bedürfnisse bezieht, wie wir ein schlüsselfertig angebotenes Haus danach beurteilen, ob es sich für unsere Zwecke eignet. Psychologen sehen darin ein naives finalistisches Denken (J. Piaget). Naturwissenschaftler warnen uns da vor einem allzu menschenbezogenen, anthropozentrischen Verständnis des Universums, und Theologen liegt es nahe, mit Karl Rahner[6] auf die Grenzen unserer Erkenntnis und damit auf die Unbegreiflichkeit Gottes hinzuweisen.

Daran ist richtig, daß wir als Menschen – wie schon das Buch Ijob sagt – nie eine restlos befriedigende und absolut sichere Antwort auf die Frage nach dem Leid geben können, weil wir die Schöpfung immer nur von unserem und nicht von Gottes Standpunkt und Wissen aus betrachten können. Darum sollte man nie aus den Augen verlieren, worin das Nachdenken über das seit Leibniz sogenannte Theodizeeproblem besteht: Es kann nie eine alles wissende Erklärung sein, sondern immer nur der Versuch, zwei Erfahrungen des Menschen mitein-

ander in Einklang zu bringen: einerseits die Erfahrung von Gottes Ja und Güte, die wir in der Menschenfreundlichkeit der Natur, in der Aufforderung unseres Gewissens zur Selbstachtung und in der biblischen Frohbotschaft und Offenbarung machen können, und andererseits die Erfahrung von Schmerz und Unrecht. Bei diesem Verstehensversuch müssen wir insofern anthropozentrisch denken, als wir die Güte der Schöpfung nur von unserem Wohl aus beurteilen können.

Manche meinen, angesichts der Unbegreiflichkeit des unendlichen Gottes sei dieser Versuch eine Anmaßung. Doch wenn man ihn unterbindet und blinde Ergebung in Gottes Willen fordert, läuft man Gefahr, die Unbegreiflichkeit Gottes als Unberechenbarkeit und Willkür eines Despoten oder wenigstens als Rätselhaftigkeit aufzufassen, das heißt als Widerspruch zu seiner unendlichen Gerechtigkeit, Güte und Weisheit. Einem Despoten oder einem Rätsel kann man aber nicht mit Verehrung, sondern nur mit Mißtrauen, Angst und Haß begegnen. Sobald man hinter der Unbegreiflichkeit Gottes „unerforschliche" Pläne und Absichten vermutet, denen die Leiden des Menschen zu dienen haben – so wie ein Versuchstier nicht wissen kann, welchen höheren medizinischen Zwecken seine Schmerzen dienen –, sieht man den Menschen nicht mehr als Selbstzweck und als Adressaten göttlicher Güte, sondern als Mittel zum Zweck und denkt Gott als einen, der den Menschen lediglich benützt und nicht um seiner selbst willen liebt. Vielleicht sollte man – um solche Mißverständnisse zu vermeiden – nicht sagen, das Leiden habe einen Sinn, sondern: Das Leben behält trotz des Leids seinen Sinn.

Sich selbst beschränkende Allmacht: eine philosophische Klarstellung

Einen wichtigen neuen Impuls erhielt das Nachdenken über Leid und Tod in Gottes Schöpfung in den letzten Jahren durch den jüdischen Philosophen *Hans Jonas*. Er ging zwar nicht vom biophysisch bedingten Leiden an Krankheit und Tod aus, sondern vom Erleiden menschlichen Unrechts, wie es sich in der Chiffre „Auschwitz" verdichtet, doch lassen sich seine Gedanken auch auf das naturgegebene Leid anwenden. Vor allem seine Überlegungen zum Verständnis von „Allmacht" sind von grundlegender Bedeutung. In seinem Essay „Der Gottesbegriff nach Auschwitz" schreibt er dazu:

„Dies ist nicht ein allmächtiger Gott! In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unseres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, daß wir die althergebrachte Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können... Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht, daß Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist...

Absolute, totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz von etwas anderem überhaupt, etwas außer ihr selbst von ihr Verschiedenem. Denn die bloße Existenz eines solchen anderen würde schon eine Begrenzung darstellen...

Doch neben diesem logischen und ontologischen gibt es einen mehr theologischen und echt religiösen Einwand gegen die Idee absoluter und unbegrenzter göttlicher Allmacht. Göttliche Allmacht kann mit göttlicher Güte nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit, das heißt Rätselhaftigkeit... Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder total unverständlich wäre. Wenn aber Gott in gewissem Grade verstehbar sein soll, dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht all-mächtig ist. Nur dann können wir aufrechterhalten, daß er verstehbar und gut ist und es dennoch Übel in der Welt gibt. (Für Auschwitz und ähnliche Greuel gilt:) Aber Gott schwieg. Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein."[7]

Hier soll nicht weiter erörtert werden, daß Jonas auch der nicht nachvollziehbaren kabbalistischen Vorstellung von einer werdenden Gottheit zustimmt und die Möglichkeit eines wunderhaften Eingreifens Gottes ziemlich dogmatisch ausschließt. Was jedoch überzeugt und gleichsam eine jahrhundertealte Gedankenlosigkeit von Theologie und Verkündigung aufdeckt, ist seine scharfsinnige Kritik an einem naiven Allmachtsverständnis.

Nicht, daß es unzulässig wäre, Gott den „Allmächtigen" zu nennen, wie es das christliche Glaubensbekenntnis tut. Dieses Bekenntnis will ja (nur) sagen, daß er „alles" aus Nichts erschaffen hat, ohne eines Grundstoffs zu bedürfen oder seine Macht mit einem ihm gleichgeordneten bösen Prinzip teilen zu müssen, wie es das dualistische Denken der Gnosis oder des Parsismus annahm. Doch bedeutet Allmacht für die christliche Überliefung nicht, daß der Schöpfer den Menschen zum Guten zwingen oder andere wesensmäßig unmögliche Ziele – etwa ein rundes Dreieck – verwirklichen kann. (Und vielleicht ist eine leidlose Welt ein wesensmäßig unmögliches Ziel.)

Einschlußweise und unausgesprochen hat die jüdisch-christliche Überlieferung immer um gewisse Grenzen der göttlichen Allmacht gewußt – angefangen von der Aussage, daß Gott über die Missetaten von Menschen erzürnt ist, bis zu der von Augustinus, Thomas und Leibniz betonten Einsicht, daß er nur Gutes „wollen" kann und darum das Böse lediglich „zuläßt", also hinnehmen muß. Hans Jonas hat dies zu Ende gedacht und metaphysisch begründet, und Theologen wie Eberhard Jüngel[8] stimmen ihm in diesem Punkt zu: Wenn Gott eine von ihm verschiedene, endliche und eigenständige biophysische Welt und freie Menschen schaffen will – und ohne Freiheit wäre der Mensch kein Mensch –, dann bindet er sich in souveräner Freiheit an die Gesetzmäßigkeiten und Grenzen von Materie und Evolution und nimmt nicht nur deren Fehlentwicklungen, sondern auch die nicht minder grausamen Untaten von Menschen in Kauf. Die Erschaffung einer autonomen Welt ist also – wie Hans Jonas formuliert – eine *„Selbstbeschränkung"* Gottes, ein „Akt der göttlichen Selbstentäußerung".

Diese Aussage ist in ihrer Allgemeinheit und Grundsätzlichkeit sicher richtig. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir im einzelnen zwingend beweisen können, daß eine biophysische und freiheitliche Menschenwelt nur in der uns bekannten

leidbeladenen Form möglich ist. Denn wir kennen nicht alle alternativen Möglichkeiten. Allerdings können wir auch nicht zeigen, daß durch bestimmte Veränderungen an der Struktur des materiellen Universums oder der menschlichen Psyche eine leidfreie Welt hätte entstehen können. Im Gegenteil. Ein körperliches Leben dürfte ohne Verletzlichkeit und ohne Abnützungserscheinungen kaum möglich, sondern nur eine Wunschvorstellung sein, und Physiker wie Paul Davies weisen darauf hin, daß schon eine geringfügige Veränderung der Naturkonstanten – etwa der Elementarladung, der Lichtgeschwindigkeit oder der Gravitationskonstante – die Existenz von Menschen, das anthropische Prinzip, in Frage stellen würde[9]. Ebenso ist menschliche Freiheit ohne die Möglichkeit ihres Mißbrauchs psychologisch so gut wie undenkbar. So spricht denn vieles für die Annahme, daß Gott – menschlich gesprochen – vor der Entscheidung stand, ob er eine Welt mit Krankheit, Tod und möglichem Unrecht erschaffen oder aber auf die Existenz von Menschen verzichten sollte, und zu dem Schluß kam: Leider ist Menschenglück ohne Menschenleid nicht möglich, doch alles in allem ist eine Welt mit Leid besser als überhaupt keine Welt.

Doch wenn sich Gott dies sagt, wie ernsthaft ist dann sein Bedauern? Kann er überhaupt echtes Mitleid empfinden? Für die griechische Metaphysik, die auch die christliche Theologie beeinflußt hat, war es undenkbar, daß der vollkommene Urgrund des Seins leiden kann. Dem hat der bereits erwähnte Hans Jonas sein Bekenntnis zum „leidenden" Schöpfergott entgegengesetzt:

„Wenn irgend etwas von dem, was ich sagte, Sinn hat, dann ist dieser Sinn, daß das Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes beinhaltet. Natürlich beinhaltet es auch Leiden von seiten der Kreatur, aber diese Selbstverständlichkeit ist seit je in jeder Theologie anerkannt worden. Nicht so die Idee, daß Gott mit der Schöpfung leidet, und von ihr sagte ich, daß sie prima facie mit der biblischen Vorstellung göttlicher Majestät zusammenprallt. Aber tut sie dies wirklich so extrem, wie es auf den ersten Blick erscheint? Begegnen wir nicht auch in der hebräischen Bibel Gott, wie er sich vom Menschen mißachtet und verschmäht sieht und sich um ihn grämt?" (a. a. O. 25 f.)

An den klassisch-metaphysischen Bedenken ist sicher richtig, daß man sich das Leiden Gottes nicht nach Menschenart vorstellen darf – als ob Gott von einem Mächtigeren verletzt und in die Verzweiflung getrieben werden könnte. Doch die Fähigkeit zum Leiden in einem analogen, übermenschlichen Sinn – gehört das nicht zur Vollkommenheit eines Gottes, der an Wohl und Wehe seiner Geschöpfe Anteil nimmt und der „Liebe" ist (1 Joh 4, 8)?

Wenn Hans Jonas vom Leiden des Schöpfers an seiner Welt redet, spricht er mit moderner Direktheit etwas aus, das bereits das Alte Testament erwähnt, aber nur andeutend und einschlußweise formuliert hat. Und das Neue Testament? Es spricht zwar – wie Helmut Riedlinger sorgfältig herausgearbeitet hat[10] – auch nicht ausdrücklich vom leidenden Gott, doch geht es inhaltlich weit über das Alte Testament hinaus, bezeugt es doch die Menschwerdung, das öffentliche Wirken und den Tod des Sohnes Gottes als dessen *aktive Solidarität mit dem lei-*

denden Menschen. So hat denn auch lange vor Hans Jonas ein christlicher Theologe, der Japaner Kazoh Kitamori, eine „Theologie des Schmerzes Gottes" geschrieben [11].

Daß man Jesu Auftreten und Schicksal so sehen kann, wird oft noch durch eine theologische Tradition verdunkelt, die Gottes Menschwerdung und Kreuzestod einseitig als Erlösung von Adams Ursünde betrachtet. Ausgehend von der Erbsündenlehre des Augustinus und der Genugtuungstheorie Anselms erklärte diese Auffassung alles Leid – auch Naturkatastrophen, Krankheit und den leiblichen Tod – radikal aus der Schuld des Menschen. Damit wandte sich die Frage nach dem Warum des Leids von Gott weg zum Menschen, der in Adam mitgesündigt haben und darum für alles Leid verantwortlich sein soll. Diese Sicht, die auch in so manches Kirchenlied einging, wurde in den letzten Jahren mehr und mehr als exegetisch falsche und historisierende Mißdeutung der biblischen Sündenfallgeschichte und der paulinischen Adam-Christus-Typologie erkannt [12]. Um so ernster kann man wieder jene Stellen nehmen, in denen die Bibel den Menschen – bei aller Unvollkommenheit und Schuld – als Leidenden sieht, als Opfer, nicht als Täter.

Diese Blickrichtung wurde noch verstärkt durch die *Befreiungstheologie,* die die Solidarität Jesu mit den Unterdrückten in den Mittelpunkt rückte. Beeindruckt vom Beispiel lateinamerikanischer Priester, die ihre ausgebeuteten und resignierten Gemeinden zur Durchsetzung ihrer Rechte ermutigten und dafür gefoltert wurden, beschrieb beispielsweise Leonardo Boff Jesu Verfolgung und Tod als ein „Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst" [13]. Obwohl Jesus kein politischer Messias sein wollte, habe er doch jene kritisiert, die andere im Namen der Religion unterwerfen. Darum sei er mit den Mächtigen in Konflikt geraten.

„Jesus hat den Tod nicht gesucht. Der Tod wurde ihm von außen aufgezwungen, und er hat ihn nicht resignierend angenommen, sondern als Ausdruck seiner Freiheit und Treue zur Sache Gottes und der Menschen. Obwohl man ihn isolierte, ablehnte und bedrohte, hat er sich dennoch nicht – um zu überleben – auf das Spiel der privilegierten Mächtigen eingelassen, sondern ist seiner Sendung treu geblieben." „Die Auferweckung des Gekreuzigten zeigt, daß Sterben, so wie Jesus für die anderen und für Gott gestorben ist, nicht sinnlos ist... Die Auferstehung zeigt uns, daß der Henker nicht über sein Opfer triumphiert." [14]

Vieles spricht dafür, die Überlegungen von Hans Jonas und die der Befreiungstheologie in einer Synthese zu verbinden, die die Offenbarung Gottes in Jesus nicht nur als seine Antwort auf die Schuld, sondern auch auf das Leid des Menschen versteht. Man könnte sie so formulieren: Die biophysisch-menschliche Welt offenbart uns in ihren Lebens- und Befriedigungschancen zwar die Macht und Zuwendung des Schöpfers, der unser Glück will, verhüllt und verdunkelt sie aber gleichzeitig durch das unsägliche Leid, das untrennbar mit ihr verbunden ist. Dem Menschen, der immer wieder argwöhnt, Gott stehe dem Schmerz und dem Unrecht, mit dem er geschlagen wird, gleichgültig oder gar sa-

distisch gegenüber, und der darüber zu resignieren droht, wollte Gott höchstpersönlich und leibhaftig zeigen, daß er das Leid, das er uns – unseretwegen – zumuten muß, mit uns teilt. Wie? Indem er es mit uns bekämpft und – wo es nicht zu beseitigen ist – mit uns trägt. Weil er dieses solidarische Mitkämpfen und Mitleiden weder in der Schöpfung noch in unserer Gewissenserfahrung deutlich genug offenbaren konnte und auch nicht bis zur Vollendung der Welt warten wollte, wurde er Mensch und trat persönlich und leibhaft in die Geschichte ein.

In Jesus von Nazareth hat Gott das genaue Gegenteil von Gleichgültigkeit und Sadismus gegenüber menschlichem Leid gezeigt – und eine solche Selbstoffenbarung Gottes bekennt, bei aller Weisheit, die andere Religionen enthalten mögen, nur das Christentum: In Jesus teilt dieser Gott unsere menschliche Bedürftigkeit, indem er als Kind auf die Pflege durch seine Eltern und als Zimmermann auf mühevolle Arbeit angewiesen ist. In ihm stellt er sich menschenverachtendem Verhalten – dem moralisch Bösen – entgegen, indem er für die Diskriminierten Partei ergreift und Behinderung und Krankheit – die physischen Übel der Schöpfung – *bekämpft,* tritt er doch, wie sonst kein Religionsstifter oder Prophet, als Heiler auf – als Heiler, der auch vor der Berührung Aussätziger nicht zurückschreckt (Mk 1, 41). In Jesus fordert dieser Gott die Menschen aller Zeiten auf, mit ihm gegen Hunger, Durst, Obdachlosigkeit, Krankheit und Gefangenschaft anzugehen, weil er solches Leid bei jedem seiner „geringsten Brüder" als sein eigenes empfindet (Mt 25, 35–46).

In Jesus offenbart Gott schließlich auch, daß er das Böse, wo es unser gemeinsam mit ihm geführter Kampf nicht mehr verhindern kann, mit uns *erleidet* – am Kreuz. Dort zeigt er sich mit den Menschen solidarisch „bis zur Vollendung", wie es das Johannesevangelium ausdrückt (Joh 13, 1), oder mit den Worten des französischen Theologen Gustave Martelet: Er wird „der Erste der Leidenden und das Mit-Opfer seiner Welt" [15]. Dies bedeutet, daß Gott durch seine Mensch- und Leidwerdung den Menschen nicht nur von Schuld, sondern auch von Verlassenheit und Resignation erlösen wollte und will.

Wenn psychologische Erkenntnis daran erinnert, daß wir nur in ausgeglichener Stimmung zu einer gerechten Gesamtbilanz unseres Lebens fähig sind, und wenn die philosophische Betrachtung ergänzt, daß es neben dem Negativen auch Positives in einem Leben gibt, das durch das Negative nicht aufgehoben wird, so versichert uns die theologische Besinnung, daß Gott sowohl die Freude als auch das Leid mit uns teilt und uns nicht allein läßt. Soziales und psychisches Wohlbefinden ist wichtig, aber nicht alles; und soziales und psychisches Elend mag uns niederdrücken, muß aber keine Letztkatastrophe mehr sein. Diese Zuversicht kann einen Leidenden gelassener machen, wie es Überlebende von Todeslagern und Dauerbehinderte oft bezeugt haben: „Weder Tod noch Leben... können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn" (Röm 8, 38f.).

ANMERKUNGEN

[1] Zusammenfassend: B. Grom, Religionspsychologie (München 1992) 155–164.

[2] C. S. Lewis, Über die Trauer (Zürich 1982) 44f.

[3] Das Problem wurde in den letzten Jahren nicht weniger als früher als Herausforderung an das philos.-theol. Denken betrachtet. Dies zeigen außer den unten angeführten Veröffentlichungen: H. Häring, Das Problem des Bösen in der Theologie (Darmstadt 1985); G. Greshake, Der Preis der Freiheit (Freiburg 1985); Leiden (Paderborn 1986), Theodizee – Gott vor Gericht (München 1990), beide hrsg. v. W. Oelmüller; Teodicea oggi?, hrsg. v. M. M. Olivetti (Padua 1988).

[4] Epikur, Von der Überwindung der Furcht (Zürich 1968) 136. Um 150 n. Chr. wiederholte Sextus Empiricus (Hyp. Pyrr. 3, 9ff.) dieses Argument gegen die Dogmatiker, also in skeptischer, nicht in atheistischer Absicht. Nicht weniger pointiert hat Boethius am Ende der Antike auch die Positiverfahrungen in die Frage einbezogen. Als er 524 im Gefängnis auf seine Hinrichtung wartete, fragte er in seiner Abhandlung „De consolatione philosophiae": „Wenn Gott existiert, woher kommt dann das Böse? Woher kommt aber das Gute, wenn er nicht existiert?" (I pr. 4).

[5] H. Mohr, Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution, in: Evolution und Gottesglaube, hrsg. v. W. Böhme (Göttingen 1988) 207–221.

[6] K. Rahner, Warum läßt uns Gott leiden? in: Schr. z. Theol., Bd. 14 (Zürich 1980) 450–466.

[7] H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz (Frankfurt 1987) 33–41.

[8] E. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, hrsg. v. H. Deuser (München 1986) 265–275. Ohne Bezugnahme auf H. Jonas spricht auch W. Pannenberg vom In-Kauf-nehmen-Müssen der Vergänglichkeit, des Leidens und des Bösen durch den Schöpfer in: Systematische Theologie, Bd. 2 (Göttingen 1991) 200.

[9] P. Davies, Gott und die moderne Physik (München 1986) 245ff.

[10] H. Riedlinger, Vom Schmerz Gottes (Freiburg 1983).

[11] K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes (1941; Göttingen 1972). Zusammenfassend: A. Bodem, „Leiden Gottes", in: Veritati Catholicae, hrsg. v. A. Ziegenaus (Aschaffenburg 1985) 586–611.

[12] Siehe u. a. H. Häring, Die Macht des Bösen (Zürich 1979); G. Martelet, Libre réponse à un scandale (Paris 1986).

[13] L. Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Concilium 12 (1976) 547–553.

[14] L. Boff, Jesus Christus, der Befreier (Freiburg 1986) 37, 38f.

[15] G. Martelet, a. a. O. 87.

BESPRECHUNGEN

Seelsorge

Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche. Von Ottmar Fuchs, u.a. Düsseldorf: Patmos 1992. 160 S. Kart. 22,80.

Im Dezember 1991 hatten fünf westdeutsche Pastoraltheologen ein Memorandum für eine zukunftsfähige Kirche der kirchlichen Öffentlichkeit übergeben, dessen Anlaß der bedrängende Pfarrermangel ist. Fünf Einzelbeiträge, die durch das gemeinsame Memorandum lose verknüpft sind, machen das Buch aus.

Norbert Mette aus Paderborn setzt sich mit dem magischen Leitwort der „kooperativen Seelsorge" auseinander, die er sachlich befürwortet, weil sie eine wichtige Perspektive künftiger Kirchenpraxis sein müsse, bei deren konkreten Durchführung er aber doch wieder einen Rückfall in eine pragmatische Milderung des Pfarrermangels vermutet.

Norbert Greinacher aus Tübingen plädiert in erfrischender Direktheit für die Weihe von Verheirateten und die Wiedereinstellung laisierter Priester. Zwar weiß er auch, daß auf diese Weise durchaus auch ein unerwünschtes Kirchensystem verlängert werden kann. Doch hindert ihn das nicht daran zu wiederholen, was er schon vor Jahrzehnten verlangt hat. Er ist sich über die Jahre hin in seinen Positionen treu geblieben. Seine Logik ist einfach: Die Gemeinde hat ein Recht auf Eucharistie. Ohne Priester keine Eucharistie. Also ein Recht auf den Priester. Gibt es zu wenig im herkömmlichen Reservoir der Ehelosen, soll eben die Kirche dieses Reservoir ausweiten.

Leo Karrer behandelt – er unterrichtet als Laie in Fribourg in der Schweiz und genießt in der dortigen Kirche hohes Ansehen – die Rolle der Laien und wie Laien durch eine ernstliche Verwirklichung synodaler Strukturen ihre Verantwortung für Leben und Wirken der Kirche auch tatsächlich wahrnehmen können. Eine Auseinandersetzung mit kirchlichen Machtstrukturen kündigt sich in seinem Beitrag an.

Der Beitrag von Ottmar Fuchs aus Bamberg (außerordentlich verdienstlich in seinem Bemühen um eine Pastoraltheologie, die die Diakonie nicht vernachlässigt) über das kirchliche Amt ist unter den fünf Beitragen am ehesten jener, der theologisch neue Wege auskundschaftet. Die aufgabenmäßige Dualität von Martyria und Diakonie ergibt seiner Ansicht nach die amtliche Dualität des Presbyters und des Diakons, wobei mit dem Amt des Presbyters die priesterliche Aufgabe des Eucharistievorsitzes verbunden wird. Es fehlen in seinem Beitrag auch nicht Hinweise auf die Symboltheorie, ohne die ja weder eine Religions- noch eine Sakramenten- und Amtstheorie entfaltet werden kann. Die Frage bleibt freilich, ob die von Fuchs vorgeschlagene Lösung auch durchzuhalten ist. Er selbst ahnt im Lauf seiner Ausführungen, daß der Ausgangspunkt seiner Überlegungen, nämlich die Dualität in den kirchlichen Aufgabenfeldern, mißverständlich ist. Das Perichoresemodell der Trinitätslehre muß dafür herhalten, um ein ungewolltes Auseinanderfallen von Martyria und Diakonie zu verhindern. Je länger, desto theologisch ausgedünnter wird freilich der Beitrag: „Die Redeweise, daß alle die Personen im kirchliche Weiheamt ‚in Persona Christi' handelten, wäre dann die Mystifikation des Tatbestandes, daß sie Intention und Perspektive Jesu in ihrer Leitungsaufgabe verwirklichen. Vielleicht etwas simpel ausgedrückt: Wie würde Jesus heute eine Gemeinde leiten?" (96) Ob hier die Zukunft des kirchlichen Amtes gemessen an der Reich-Gottes-Perspektive allen kirchlichen Handelns nicht doch zu simpel ausfällt? Vermutlich liegt aber das Problem bereits im ungeklärten Konzept von Reich Gottes, oder noch einfacher, in der Vorstellung davon, wie Gott in Geschichte und Gesellschaft handelt: Handelt Gott selbst am heutigen Menschen (und trägt amtlich-sakramentales Handeln zu seiner raumzeitlichen Versinnlichung und Verdichtung bei) oder handelt lediglich ein Amtsträger gottförmig?

Schließlich verbreitet Hermann Steinkamp (Münster) die im Memorandum vorgetragene Forderung nach Ausweitung von Beratung auf dem Weg in eine künftige Kirche.

Außerordentlich begrüßenswert am Buch ist, daß der Hirtenbrief des Erzbischofs von Milwaukee, Rembert G. Weakland OSB, dokumentiert wird. Dieser Hirtenbrief zeigt, was im Rahmen überlieferter Kirchenstrukturen (bei deren gleichzeitiger Modifikation) zur Zeit auch pastoralpolitisch möglich ist. Sprache, Grundfarbe, Theologie und Spiritualität dieses Hirtenworts mit jenen des Memorandums der deutschen Pastoraltheologen zu vergleichen ist spannend und aufschlußreich. Der Hirtenbrief ist – im Gegensatz zum Memorandum – genau in jener Weise entstanden, die das Memorandum fordert, aber nicht praktiziert: aus einem breiten Meinungsbildungsvorgang in einem lebendigen Kirchengebiet. Wahrscheinlich werden nur solche bodenfeste Formen auf dem mühsamen Weg in die Zukunft weiterführen. Das mindert nicht den wissenschaftlichen Wert von Expertenstudien über pastorale Erfahrungen anderer, relativiert diese aber beträchtlich. Vor allem aber problematisiert diese Beobachtung das Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Pastoraltheologie und den pastoralpolitischen Lebensprozessen und Entscheidungsvorgängen zumal in Deutschland: Die Trennung beider ist skandalös und nicht nur Schuld der Pastoraltheologen.

Es ist also zu befürchten, daß das durchaus redliche und sehr bemühte Buch im dringend erforderten Veränderungsprozeß leider nur wenig bewirken wird. Auch ist schade, daß – obwohl sich die prominenten Autoren schon auf ein gemeinsames Memorandum geeinigt hatten – sie in der nun vorgelegten Veröffentlichung wieder auf das Niveau eines Sammelwerks zurückgefallen sind, bei dem man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren kann, daß für Koordination (so wird ein Artikel von Nientiedt aus der Herderkorrespondenz gleich zweimal wörtlich zitiert: 21, 43) oder gar wechselseitige kritische Gegenlektüre (sieht man von der einen oder anderen Fußnote ab, die darauf zu verweisen scheint) nur wenig Zeit gewesen war. Man findet also, bildlich gesprochen, fünf sehr ungleiche Solostücke, aber kein Orchesterstück. *P. M. Zulehner*

Spölgen, Johannes: *Zu unserem Heil.* Sakramentenkatechese in kirchenferner Zeit. München: Pfeiffer 1992. 192 S. Kart. 26,–.

Die Spendung der Sakramente ist seit dem Umbruch der volkskirchlichen Situation zunehmend zu einem Problem geworden. Der Pfarrer steht immer wieder vor der Frage: Läßt sich die Spendung der Kindertaufe oder die Zulassung zur Erstkommunion verantworten? Vor dem Kind? Vor den Eltern? Vor der Pfarrgemeinde? Schon diese Fragestellungen deuten an, wie komplex und zugleich aktuell die alltäglichen seelsorglichen Probleme sind.

Johannes Spölgen, Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Eichstätt, greift also brennende Probleme auf. Erst neulich hatte sich Dieter Emeis den gleichen Fragen unter dem Titel „Zwischen Ausverkauf und Rigorismus" (vgl. diese Zschr. 219, 1991, 359) zugewandt. In der Beschreibung der Situation kommt Spölgen zu ähnlichen Ergebnissen: Die Situation ist einem von Sakramenten getragenen christlichen Leben nicht günstig, obwohl die gleichen Sakramente als (sozial bedeutsamer) Ritus und als Zusicherung von „Heil" ersehnt werden. Die Lösung, die Spölgen in seinem Buch anbietet, faßt er in die Begriffe: „ein evangelisierend-mystagogischer Weg im Lebenszusammenhang von Weggemeinschaften" (115) sei anzustreben. Damit sind Prinzipien aufgegriffen, die für unterschiedliche Konzeptionen von Pastoral stehen. Es fragt sich, ob sie sich so einfach miteinander verbinden lassen und ob sie alle auf dem Nenner eines anthropologischen Ansatzes zu verrechnen sind. Die Nöte einer Lösung im konkreten Fall sind nur angedeutet. Was an Zitaten aus ähnlichen Publikationen zum Thema in den Text eingeht, klärt nicht in jedem Fall die Position des Autors.

Die beiden abschließenden Texte (134–175) versuchen die Fragen zu klären, ob man ein Kind taufen und ob man es zur Kommunion gehen lassen solle. Beide Texte stammen aus dem Jahr 1985, wurden zwar überarbeitet, stellen aber eine frühere Fassung des Gesamtentwurfs (15–129) dar. Ein Buch also, das eher die Probleme um die Sakramentenkatechese in der Kirche bedrängend bewußt macht.

R. Bleistein SJ

Entwicklungspolitik

Handbuch der Dritten Welt. Bd. 1: Grundprobleme – Theorien – Strategien. Hrsg. v. Dieter Nohlen und Franz Nuscheler. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bonn: Dietz 1992. 508 S. Kart. 48,–.

Der jüngste Weltwirtschaftsgipfel in München hat erneut gezeigt, daß gegenwärtig die schwierigen Probleme in Osteuropa weit mehr Aufmerksamkeit erhalten als die gewiß nicht weniger drängenden Probleme der Dritten Welt, wo heute mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut leben. Wie kurzsichtig dies angesichts der globalen Dimension der Entwicklungsprobleme ist, hat die UN-Konferenz „Umwelt und Entwicklung" im Juni 1992 in Rio de Janeiro gezeigt.

Man kann es daher nur begrüßen, wenn ein entwicklungspolitisches Standardwerk wie das „Handbuch der Dritten Welt" (2. Aufl. in 8 Bänden 1982–1983) gerade zum jetzigen Zeitpunkt in völlig neu konzipierter Form erscheint. Dies gilt um so mehr, als die Entwicklungsländer einen rapiden Wandlungsprozeß durchlaufen, zumal nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums, der viele neue Probleme aufwirft, die vor zehn Jahren noch kaum ein Thema waren, man denke nur an die internationale Schuldenkrise. Auch die Neuauflage des Handbuchs mit 8 Bänden, die bis 1994 abgeschlossen sein soll, übernahmen die bewährten Herausgeber, beide Professoren für Politische Wissenschaft, die seit vielen Jahren durch zahlreiche Publikationen als entwicklungspolitische Fachleute ausgewiesen sind. Die weiteren 7 Bände sind regionalspezifisch angelegt und behandeln im Anschluß an regionale Überblicke alle Entwicklungsländer im einzelnen.

Der erste Band behandelt in sechs Teilen kenntnisreich und auf aktuellem Stand entwicklungspolitische Kernprobleme und zentrale Fragen der entwicklungstheoretischen Diskussion. Insofern hat er grundlegenden Charakter und ist auch unabhängig von den folgenden Bänden sehr hilfreich und lesenswert. Im ersten Teil behandeln die beiden Herausgeber die entwicklungspolitische Terminologie auf dem Hintergrund der Heterogenität der Dritten Welt, die vielfältigen entwicklungstheoretischen Ansätze zur Erklärung der Unterentwicklung, die Ziele und Zielkonflikte der Entwicklung, und schließlich das methodische und inhaltliche Problem der Entwicklungsindikatoren, einschließlich des seit 1990 erscheinenden „Human Development Index". Teil II bietet einen historischen Überblick über „Vier Jahrzehnte Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik" und einen Ausblick auf die 90er Jahre (A. Boeckh, U. Menzel, F. Nuscheler).

Teil III beschäftigt sich unter der Überschrift „Grundprobleme von Entwicklung" mit dem Bevölkerungswachstum (H. Mertens), dem Zusammenhang von „Hunger und Ernährung" (P. Meyns), dem Problemkreis „Einkommensverteilung und Armut" (H.-P. Nissen) sowie dem heute viel genannten Konzept der „dauerhaften Entwicklung" (H. J. Harborth). In Teil IV geht es um „Bedingungen und Akteure von Entwicklung" mit Beiträgen von G. Braun und J. Rösel zum Thema „Kultur und Entwicklung", von F. Nuscheler zum besonders in Entwicklungsländern politisch kontroversen Problemkreis „Menschenrechte und Entwicklung", von L. Klump zur lange vernachlässigten und unterschätzten Rolle der Frauen im Entwicklungsprozeß, und von M. Glagow zur Struktur und Leistungsfähigkeit von Nicht-Regierungsorganisationen in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Teil V behandelt drei zentrale und drängende „Internationale Ordnungsprobleme", nämlich das Verschuldungsproblem (H. Sangmeister), die Ursachen und Folgen der „Kriege in der Dritten Welt" (V. Matthies) und das in den Industrieländern mit großer Sorge verfolgte Problem der internationalen Migrations- und Flüchtlingsbewegungen (P. J. Opitz).

Der sechste Teil schließlich ist den gegenwärtigen und künftigen „Nord-Süd-Beziehungen" in ihrer Gesamtheit gewidmet. E. Altvater behandelt das Verhältnis von Ökonomie und Ökologie, R. Tetzlaff die höchst kontroverse Strukturanpassungspolitik, zu der die verschuldeten Länder von ihren Gläubigern gezwungen werden, und L. Brock den Platz und die Rolle der Dritten Welt im internationalen System angesichts globaler Herausforderungen.

Das preiswerte und auch für Nichtexperten verständliche Handbuch, das problemorientiert und zugleich theoretisch fundiert ist, kann man jedem empfehlen, der sich einen gründlichen Einblick in die Fragen der Entwicklungspolitik verschaffen will. Die Vielzahl bekannter Autoren, die kritisch in alle Richtungen argumentieren und pauschale Urteile vermeiden, garantiert eine Vielfalt von Meinungen und regt so zur eigenen Urteilsbildung an. *J. Müller SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der 500. Jahrestag der Landung des Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 auf der Insel Guanahani (San Salvador) fordert auch von der Kirche einen kritischen Rückblick und eine Besinnung auf die Aufgaben der Zukunft. Michael Sievernich, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, gibt einen Überblick über die verschiedenen Positionen und ihre Sichtweisen.

Zur Deutung der gesellschaftlichen Situation dient heute vor allem der Begriff Individualisierung. Roman Bleistein präzisiert die Aussage und fragt, wie sich Individualisierung auf die Entstehung von Identität auswirkt.

Der Konflikt um die Anpassung der Konstitutionen der Karmelitinnen an das Zweite Vatikanische Konzil, auf den schon 1987 Friedrich Wulf in dieser Zeitschrift hinwies, hat eine über diesen einzelnen Orden hinausgehende Bedeutung. Er wirft ein Licht auf die Art und Weise, wie man bei der zentralen Kirchenleitung mit Frauen umgeht, und läßt auch fragen, ob es in Rom noch wirklich um die Erneuerung der Kirche im Sinn des Konzils gehe. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, setzt sich damit auseinander.

Bei einem Verfahren um die Erteilung der römischen Lehrerlaubnis spielten einige in dieser Zeitschrift erschienene Artikel eine zentrale Rolle. Wolfgang Seibel analysiert Methoden und Inhalte des Vorgehens.

Die Sprache des religiösen Glaubens ist von Metaphern durchsetzt – Bezeichnungen, die aus ihren üblichen Bedeutungsbezügen gelöst und für andere Sachverhalte verwendet werden. Josef Meyer zu Schlochtern zeigt am Beispiel solcher Ausdrücke für die Kirche ihre Eigenart und ihre sprachliche Kraft.

Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie an der Hochschule für Philosophie in München, greift die Frage auf, wie sich das Leiden des Menschen mit dem Glauben an einen allmächtigen und guten Gott vereinbaren lasse. Er macht auf Gesichtspunkte aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen aufmerksam, die zu neuen Überlegungen führen.

Bußandacht statt Beichte?

Zumindest in den westeuropäischen Ländern ist der Rückgang des Beichtens eine bekannte und oft beklagte Tatsache, auch wenn es noch immer „Beichtkirchen" gibt, die gut besucht werden, und sich schon aus diesem Grund Verallgemeinerungen verbieten. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der Empfang des Bußsakraments, die Praxis des Beichtens, auch bei gläubigen Katholiken immer weiter zurückgeht oder nur noch zu besonderen Anlässen gefragt ist. Im Gegensatz dazu sind öffentliche Bußandachten gut besucht, aufgrund besonderer Umstände besonders in manchen Schweizer Diözesen. Auch das Beichtgespräch findet, falls sich jemand erst einmal dazu durchringen kann, gewinnbringenden Zuspruch.

Eine zuverlässige Analyse dieses Beichtrückgangs ist schwer und soll hier erst gar nicht ernsthaft versucht werden. Da mag einmal ein gewisser Rückschlag gegenüber den doch wohl übertriebenen Sündenregistern der Beichtspiegel der Vergangenheit eine Rolle spielen. Weiterhin hat der Mensch von heute ein gegenüber früher geändertes Schuldbewußtsein; ob zu Recht oder nicht, ob nur verdrängt oder wirklich, sei dahingestellt. Ferner spürt der Katholik von heute – der es ja nie anders gelernt hat – wohl auch, daß das fast schon mechanische Herunterbeten der Beichtspiegelsünden nur die Symptome seiner wirklichen Schuld treffen kann, nicht aber diese selbst. Schließlich wird Religion, und damit auch die Schuld, in den Bereich des Privaten abgedrängt, das einen Dritten, auch den Priester, nichts angeht.

Wäre es nicht möglich – diese Frage ist ja nicht neu, sie soll aber hier gestellt werden und dies muß in der gegenwärtigen Situation erlaubt sein –, neben der Ohrenbeichte eine sakramentale Bußandacht zuzulassen, die über das jetzt schon Mögliche und Erlaubte hinausgeht? Dagegen spricht zunächst einmal – eindeutig, wie es scheint – der 7. Kanon der 14. Sitzung des Konzils von Trient (1551), der zur Vergebung der Sünden auch das Bekenntnis aller einzelnen Sünden vor dem Priester verlangt. Allerdings: Die Konzilsväter von Trient, auch die besser informierten, wie Hubert Jedin dies gern nennt, hatten nicht die Kenntnisse der Exegese und Kirchengeschichte, die uns heute zugänglich sind.

Über die ersten zwei Jahrhunderte der Bußpraxis ist nichts Eindeutiges überliefert. Weder der Brief des römischen Bischofs Klemens (93/97) noch die für die Geschichte der sakramentalen Buße bedeutungsvolle Schrift „Hirt des Hermas" aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts lassen klare Schlüsse zu. Für die spätere, öffentliche Bußpraxis gilt jedoch, daß sie sich totlief: Um der Härte der öffentlichen „Exkommunikationsbuße" zu entgehen, ließ man sich erst auf dem Sterbe-

bett taufen, was ja weder Sinn der Taufe noch des Bußsakraments sein kann. Vielleicht auch deshalb konnte sich im frühen Mittelalter die (neue!) angelsächsisch-irische Bußpraxis langsam bis zur kirchenamtlichen Anerkennung durchsetzen. Es gab also schon einmal einen wirklichen Wandel kirchlicher Bußpraxis. Wer die Geschichte der Sakramente auch nur einigermaßen kennt, sollte eigentlich nicht bestreiten dürfen, daß es in der Macht der Kirche steht, die Form der Sakramente, also auch des Bußsakraments, zu bestimmen bzw. neu festzulegen.

Will man den Schwierigkeiten entgehen, die aus dem Konzil von Trient diesbezüglich erwachsen, dann wahrscheinlich nur durch einen Rückgriff auf das „Binden und Lösen" bei Mt 16,19 und 18,18 (vgl. auch Joh 20,23). Auch wenn heute die Überzeugung vorherrscht, daß es sich hier nicht um die „ipsissima vox" Jesu handelt: Da sich keinerlei Erklärung dieser Petrus und seinen Jüngern von Jesus gegebenen Vollmacht findet, muß das „Binden und Lösen" aus der zeitgenössischen jüdischen Praxis verstanden werden. Nach rabbinischem Verständnis nun bedeutet „Binden und Lösen" primär, etwas als vor Gott erlaubt oder verboten zu erklären und, damit verbunden, den Sünder zu bannen bzw. wieder aufzunehmen. An ein Schuldbekenntnis ist bei diesem Verständnis von „Binden und Lösen" sicher nicht gedacht, sondern an öffentlich bekanntgewordene Schuld einzelner oder ganzer Gruppen. Das Argument der richterlichen Funktion des Priesters für ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden nach Zahl und Schwere greift heute nicht mehr, da eine Absolution ohne echte Reue wirkungslos bliebe, bei echter Reue hingegen die auferlegte Buße nur sehr mühsam als „richterlicher" Akt zu verstehen ist.

Die Folgerung aus diesen Überlegungen: Wo immer Konzilien von falschen Voraussetzungen ausgingen – wie etwa die Lehre der Abstammung aller Menschen von einem Menschenpaar, die bei den Aussagen des Konzils von Trient über die Erbsünde eine wesentliche Rolle spielte –, sind auch die Folgerungen anfechtbar. Die Unkenntnis der Konzilsväter von Trient hinsichtlich der Bedeutung des „Bindens und Lösens" in Schrift und Urkirche ließ in ungebührlicher Weise den richterlichen Akt des Bußsakraments und damit das Sündenbekenntnis verlangen. Dies läßt sich heute so nicht mehr rechtfertigen. Damit dürften auch die Gründe weggefallen sein, die bisher gegen eine sakramentale Bußandacht sprechen. Daß deshalb die Ohrenbeichte nicht abgeschafft werden soll, versteht sich von selbst, zumal ein Sündenbekenntnis, vor allem wenn es zu einem Beichtgespräch führt, über die Symptome hinweg zur eigentlichen Wurzel der Schuld führen kann. *Karl-Heinz Weger SJ*

Josef Fuchs SJ

„Wer euch hört, der hört mich"

Bischöfliche Moralweisungen

Das von Lukas berichtete Wort Jesu „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10, 16) hat im Lauf langer Zeiten sicherlich viele Christen dazu bewegt, der Lehre der Bischöfe in Moralfragen zu vertrauen und sich durch sie gebunden zu fühlen. Es hat vermutlich auch manche Bischöfe im Glauben an ihren bischöflichen Auftrag und ihre bischöfliche Verpflichtung bestärkt, die Morallehre der Kirche Jesu Christi (oder was sie dafür hielten) zu verkünden. Es wird so sein, daß diese Christen und diese Bischöfe die von Lukas berichteten Worte Jesu sehr schlicht gelesen und verstanden haben, vielleicht allzu schlicht – ohne viel Exegese und Hermeneutik und Reflexion auf die kirchliche Wirklichkeit. Könnte es nicht auch heute noch allzu oft so sein?

Am 14. Januar 1992 veröffentlichten die Bischöfe des US-Staats Pennsylvania einen Hirtenbrief[1] – mit einem Vorwort des Erzbischofs von Philadelphia, Kardinal Anthony Bevilacqua –, in dem sie die moralische Verpflichtung zu künstlicher Versorgung von Menschen, die definitiv im Koma, also in einem rein vegetativen Zustand leben, mit Speise und Flüssigkeit (Wasser) betonen. Sie tun es, wie sie sagen, um ihrer bischöflichen Verpflichtung nachzukommen, ihren Gläubigen die Lehre der Kirche und der christlichen Moral zu künden. Zeitlich vor ihnen (und auch gleichzeitig[2]) hatten schon einige andere US-Bischöfe Hirtenbriefe zum gleichen Thema und dies ebenfalls in der Erfüllung ihrer bischöflichen Verpflichtung gegenüber den Gläubigen veröffentlicht, waren aber mehrheitlich zu einem gegenteiligen Ergebnis gekommen. Für die Gläubigen (vor allem Krankenhäuser, Ärzte, Familien) stellt sich damit die Frage, welchen Wert und welche Verbindlichkeit bischöfliche Weisungen in ethischen Fragen für die Gläubigen haben.

Die ethischen Weisungen der Bischöfe

Die christliche Gemeinde hat ihre Moral. Die Gemeinde soll sie leben; das setzt voraus, daß die Gemeinde sie einigermaßen kennt. Jene frühen Christen, die aus dem Judentum kamen, wußten darüber manches aus dem alttestamentlichen Gesetz und wurden von den Gesetzeslehrern – wenn auch verschiedener Schulen –

belehrt. Auch Jesus folgte dem Gesetz, wie man es damals verstand, wehrte sich aber auch gegen einzelne, aus der menschlichen Herzenshärte stammende Mißverständnisse des Gesetzes. Die aus dem Heidentum kommenden Christen wußten grundsätzlich auch zwischen Gut und Böse zu unterscheiden (Röm 2, 14 f.); ihre Moralphilosophen und Wanderprediger waren ihnen dabei eine brauchbare Hilfe. Paulus zeigt, daß er um die sittlichen Auffassungen dieser Heidenchristen und ihrer heidnischen Lehrer weiß, wie die Tugend- und Sündenkataloge in seinen Briefen zeigen.

Jesus und Paulus drängen darauf, daß die Christen ihren sittlichen Auffassungen entsprechend leben; das ist Bedingung für die Zugehörigkeit zum Gottesreich. Jesus, Paulus, die Apostel und andere lehrende Jünger sind de facto die Betreuer und Gewährsleute der in der Gemeinde geltenden Moral. Tauchen allerdings bislang unbekannte ethische Probleme auf – zum Beispiel: Welche Folgen hat die von Paulus gelehrte christliche Freiheit? Wie gestaltet man das eheliche Miteinander von Christen verschiedener religiöser Herkunft bzw. von Christen und Nichtchristen? Wie bewährt man sich im gesellschaftlichen Miteinander von Christen mit Juden und Heiden (Speisen, Sklaverei, Ehelosigkeit)? –, so geben sie sinnvolle Ratschläge oder Anweisungen. Sie belehren aber vor allem über den christlichen Horizont und die tiefere christliche Bedeutung bestimmter sittlicher Verhaltensweisen (z. B. 1 Kor 6, 12–20).

Sittliche Führergestalten wurden in den ersten christlichen Jahrhunderten vor allem philosophisch-theologisch geprägte Bischöfe, aber auch ebenso geprägte christliche Laien. Sie vertraten auch die Gemeinde in der Diskussion mit nichtchristlichen Ethikern, von denen sie einerseits bereit waren, wertvolle ethische Einsichten zu übernehmen, denen gegenüber sie aber andererseits auch sittliche Wahrheiten der Gemeinde zu verteidigen hatten. Die einzelnen Christen folgten in ihren sittlichen Auffassungen im allgemeinen diesen Führergestalten.

Im Lauf der Jahrhunderte behielten die Bischöfe mehr und mehr nur ein eher *pastorales* (seelsorgliches und verwaltendes) Lehramt, zu dem allerdings auch die Sorge um die Morallehre der christlichen Gemeinde gehörte, während das *doktrinelle* (lehrende und forschende) Lehramt weitgehend von philosophisch-theologisch geschulten Nichtbischöfen (Priestern und Laien) ausgeübt wurde. Natürlich unterstanden letztere auch dem pastoralen Magisterium der Bischöfe, die selbst nur in Einzelfällen gleichzeitig Theologen waren. Offensichtlich sind die beiden Magisterien in ihrer verschiedenen Zielsetzung zwecks fruchtbarer Zusammenarbeit aufeinander angewiesen; das allerdings kann wegen der verschiedenen Zielsetzung auch zu Spannungen führen, vor allem wenn es um die Kompetenz hinsichtlich der sittlichen Wahrheitsfrage geht.

Auch heute haben die christlichen Gemeinden und die einzelnen Christen in ihrem Bischof vor allem ihren Hirten, ihren „Pastor", zu sehen, auch in den vielen moralischen Fragen ihrer Lebensgestaltung und ihrer Berufsausübung. Sie

tun es weitgehend, ja sie warten nicht selten auf ein konkretes Führungswort ihres Bischofs – gelegentlich sogar (aufgrund eines nicht ganz korrekten Verständnisses des bischöflichen Auftrags und der bischöflichen Möglichkeiten) in unberechtigt drängender Weise. Dies um so mehr, als sie aufgrund vieler Neuerungen in der Welt, in der Gesellschaft, auch in der Kirche, in den – auch in Moralfragen – extrem pluralistisch gewordenen Mentalitäten und Lebensauffassungen vieler Christen sich nicht mehr auszukennen glauben und ein „authentisches" Weisungswort ihres Bischofs erwarten. Aber es gibt auch – und zwar weitgehend – die Gegentendenz: „Was kann uns schon eine bischöfliche Weisung bedeuten, wenn der Bischof die den heutigen ethischen Problemen zugrundeliegenden Tatsachen nur ungenügend kennen kann, wenn er also eher sich von ererbten Traditionen her ein Urteil über heutige Lebensprobleme bilden und dieses Urteil als authentische kirchliche Stellungnahme vorlegen oder gar autoritativ auferlegen will?" Die Frage ist offensichtlich nicht ganz unberechtigt.

Was soll der gläubige Christ tun, wenn die Weisung seines Bischofs sich von der Weisung anderer Bischöfe unterscheidet? Worauf kommt es primär an, auf die Gefolgschaft gegenüber dem in dieser Diözese als Hirten bestellten Bischof oder auf die richtige und wahre Lösung des anstehenden sittlichen Problems? Offensichtlich auf letzteres, denn in dessen Dienst steht die Hirtenaufgabe des Bischofs. Was tun, wenn Nachbarbischöfe anders entscheiden als der eigene Bischof? Wenn vor wenigen Jahren ein US-Bischof verlauten ließ, daß für die Sittenlehre in seiner Diözese ausschließlich *sein* Lehramt zuständig sei, dann ist in dieser (merkwürdigen) Verlautbarung doch wohl die primäre Frage, die nach der Wahrheit, grundsätzlich ausgeschaltet. Das aber heißt, daß die Gefolgschaft gegenüber dem eigenen Bischof als solchem wohl nicht unbedingt bindend sein kann. Entweder wird die eigene Einsicht (im Heiligen Geist und in Verbindung mit anderen vertrauenswürdigen Christen) verstehen lassen, in welcher der unterschiedlichen bischöflichen Weisungen die Wahrheit, auf die es ja eigentlich ankommt, gegeben ist; oder auch daß beide Weisungen zwar die Wahrheit anzeigen wollen, aber höchstens eine es tut. Die Folge ist, daß die Bindung an die Wahrheit nicht durch den eigenen (und vielleicht auch nicht durch einen anderen) Bischof unbedingt garantiert ist.

Das heißt wohl, daß der Christ im Licht der ihm zur Verfügung stehenden Mittel zu entdecken versuchen muß, in welcher der bischöflichen Weisungen – oder gar anderswo – die wahre Lösung der anstehenden sittlichen Frage zu suchen bzw. zu finden ist. Und gemäß dieser Einsicht muß der Christ seine Entscheidung treffen. Mit dieser Aussage ist implizit bestätigt, daß die Gefolgschaft gegenüber der ethischen Weisung des eigenen Bischofs grundsätzlich zwar bereitwillig zu erfolgen hat, daß sie dennoch keine ausnahmslose Forderung darstellt; absolut verbindlich ist nur die ehrliche Suche nach der wahren Lösung eines sittlichen Problems; die bischöfliche Weisung hat bei dieser Suche einen be-

deutenden, sogar einen präsumtiven, nicht aber einen absoluten Stellenwert. Wenn vor nicht langer Zeit ein hochstehender katholischer Politiker Italiens in aller Öffentlichkeit bekannte, er habe bei einem bestimmten ethisch und politisch bedeutsamen Referendum trotz seiner persönlichen gegenteiligen Überzeugung gemäß der vom Papst an die Christen gerichteten Weisung gestimmt, so ehrt ihn seine katholische Treuehaltung; aber die Problematik des Stellenwerts einer bischöflichen Weisung war ihm vermutlich nicht ganz klar.

Die Frage ließe sich erweitern: Auch ein Weihbischof schuldet seinem Diözesanbischof und dessen ethischen Weisungen Gefolgschaft. Was ihn aber mehr bindet als diese Gefolgschaft, ist sein absoluter Wille zur Wahrheit – selbst wenn er einsehen sollte, daß diese eher in der Weisung eines anderen als des eigenen Diözesanbischofs liegt, oder auch einfachhin in seinem eigenen Urteil; durch die Bischofsweihe ist ihm im Heiligen Geist sogar eine Hinordnung auf den Schutz der christlichen Lehre verliehen worden. Über die Gefolgschaft von Bischöfen gegenüber den ehtischen Weisungen des Bischofs von Rom ist – ausgenommen im nicht zu prasumierenden Fall einer unfehlbaren Entscheidung – ähnlich zu urteilen.

Es ist nicht selten gesagt worden, das Problem der Gefolgschaft oder Nichtgefolgschaft gegenüber bischöflichen Weisungen stelle sich eigentlich nicht so sehr hinsichtlich der sittlichen *Prinzipien* als vielmehr hinsichtlich deren konkreten *Anwendungen* auf die ungezählten ethischen Einzelprobleme. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat darauf hingewiesen, daß hinsichtlich der vielfältigen oder auch der neu auftauchenden ethischen Probleme die Hirten der Kirche nicht immer gleich eine eindeutige Antwort haben, und daß auch Christen mit festem christlichem Glauben und verantwortlicher Gewissenhaftigkeit bei solchen Problemen legitimerweise zu verschiedenartigen Lösungen kommen können[3]. Letzteres gilt ja wohl nicht nur von christlichen Laien, sondern auch von Priestern und Bischöfen. Waren nicht schon immer in der Vergangenheit und sind nicht auch heute manche ethische Probleme bleibend diskutiert und demnach offen? Daß nicht immer schon alles klar und eindeutig gewußt war, zeigt sich auch darin, daß man in der Kirche, auch in der bischöflichen Hierarchie, nicht selten – auch in jüngsten Zeiten – lange Zeit benötigte, bis eindeutige und mehr oder weniger allgemein angenommene Lösungen für die vielfältige Anwendung sittlicher Prinzipien auf konkrete ethische Probleme gefunden waren.

Aber kann es diese Problematik nicht auch bei ethischen Prinzipien selbst geben, also nicht nur bei ihrer konkreten Anwendung (die ja eigentlich erst recht den vollen Sinn der Prinzipien offenlegt)? Der Unterschied zwischen Prinzipien und deren Anwendung besteht ja im Grund darin, daß die Prinzipien weniger konkret und darum weniger aussagemächtig sind als die Anwendungen und eben daher leichter und einmütiger einsehbar sind. Demnach löst die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Anwendungen nicht voll das Problem der einmütigen

bzw. nicht einmütigen sittlichen Einsichten und Aussagen. Beispielsweise hat die kirchliche Vergangenheit nicht nur Probleme mit den Anwendungen sexualethischer Prinzipien gekannt, sondern auch mit diesen Prinzipien selbst; man denke zum Beispiel an die Fragen um Sinn und Zweck der Ehe. Immerhin gibt es manche ethischen Prinzipien, die mehr oder weniger allgemein in der Kirche angenommen sind; hier kann – solange und in der Geltungsbreite, in der sie angenommen sind – allein ihre konkrete Anwendung in der auf vielfache Weise und geschichtlich sich wandelnden Welt der Menschen und auch der Christen problematisch werden und einmütige Lösungen in Frage stellen.

Um konkreter zu werden: Vor wenigen Jahren, in der Zeit der damals noch hochaktuellen Fragen nach der sittlichen Erlaubtheit der Produktion, des Besitzes und der Anwendung von Atomwaffen, war die Stellungnahme der Katholiken und ihrer Theologen, auch der Bischöfe und Bischofskonferenzen darüber – also über die Anwendung von in der Kirche einigermaßen allgemein angenommenen ethischen Prinzipien – weder eindeutig noch einmütig. Auch die Aussagen verschiedener Bischöfe und Bischofskonferenzen gingen zum Teil auseinander. Es kam sogar, um dieser leidigen Situation abzuhelfen, zu einem Treffen von Vertretern der US-Bischofskonferenz mit Vertretern europäischer Bischofskonferenzen im Vatikan. Die US-Bischofskonferenz veröffentliche schließlich 1983 in Chicago ihren berühmten Hirtenbrief „The Challenge of Peace"; aber sie teilte gleichzeitig mit, daß einzelne Bischöfe diesem Dokument in einigen konkreten Fragen nicht zustimmen konnten.

Für die amerikanischen Christen mußte sich somit die Frage stellen, wem in ihrer bischöflichen Hierarchie sie nun folgen sollten. Allerdings hatten die Bischöfe der Konferenz diese Frage vorausgesehen und darauf hingewiesen, daß die in ihrem Dokument angeführten und gemeinhin in der Kirche angenommenen Prinzipien selbstverständlich verbindlich sind, nicht dagegen in gleicher Weise die ins Konkrete gehenden Anwendungen dieser Prinzipien; zwar sollten auch diese von den Gläubigen bereitwillig überdacht werden, forderten aber keine unbedingte Annahme. Diese Bemerkung der Bischöfe wie auch der offene Dissens einiger Bischöfe sollten die Christen eigentlich eindeutig darüber belehren, daß ihre Gefolgschaft gegenüber den ethischen Weisungen ihres jeweiligen Bischofs (oder ihrer Bischöfe) unter bestimmten Umständen Grenzen hat und nicht ausnahmslos gefordert ist. Im übrigen haben die nordamerikanischen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief nicht im einzelnen erklärt, welche ihrer ethischen Aussagen unbedingt geltende Prinzipien, welche dagegen nur konkrete Anwendungen auf die ungeheuer schwierigen und kaum durchsichtigen Probleme der Atomethik sind.

Am Abend jener US-bischöflichen Entscheidung in Chicago bemerkte der Präsident einer europäischen Bischofskonferenz, daß diese Konferenz im Unterschied zur nordamerikanischen nur einmütig angenommene Dokumente veröf-

fentliche. Das schließt natürlich nicht aus, daß – wie ein Bischof einer anderen europäischen Bischofskonferenz bestätigte – hinter solchen „einmütigen" Hirtenworten auch dissentierende Bischöfe (wie er selbst) stehen können, die aber die „Einmütigkeit" eines bischöflichen Dokuments nicht beeinträchtigen, vielleicht auch ihren Dissens vor den übrigen Bischöfen nicht offen aussprechen wollen.

Bischöfliche Weisungen in ethischen Fragen würden demnach besser als der pastoralen Sorge entstammende Entscheidungshilfen für die Gläubigen ausgegeben werden denn als autoritäre Anweisungen, wenigstens in den Fällen, in denen sie nicht moralischer Einmütigkeit in der Kirche sicher sein können. Die Gläubigen sollten sich nicht zu mehr Gefolgschaft aufgefordert fühlen, als es theologisch gerechtfertig ist. Die Deutsche Bischofskonferenz hat es in ihrem Hirtenschreiben zur Enzyklika Humanae vitae (1968) in vorsichtiger Weise so zu halten versucht.

Die Bischöfe und die Bioethik

Die bislang behandelte Problematik soll im folgenden, wie schon anfangs bemerkt, am Beispiel einer in der nordamerikanischen Kirche akuten Diskussion weitergeführt werden. Anders als in unseren Landen ist in den Vereinigten Staaten von Amerika die Frage nach der verpflichtenden oder nichtverpflichtenden künstlichen Versorgung mit Speise und Flüssigkeit (Wasser) von permanent und definitiv in einem rein vegetativen Zustand lebenden Menschen eine heiß umstrittene ethische Frage; sie ist es bei den Ärzten, sie ist es bei den verschiedenen Behörden, sie ist es auch innerhalb der katholischen Theologie und innerhalb der kirchlichen Hierarchie. Mehrere Bischöfe haben dazu, wie schon bemerkt, mit sachlich unterschiedlichen, teilweise gegenteiligen Ergebnissen Stellung bezogen. Der letzte längere Hirtenbrief war der schon zitierte von Kardinal Anthony Bevilacqua, Erzbischof von Philadelphia, und den übrigen Bischöfen im Staat Pennsylvania vom 14. Januar 1992. Er soll hier zum Verständnis der Problematik dieses Beitrags herangezogen werden.

Der Hauptzweck des Hirtenschreibens ist gemäß seiner ausdrücklichen Aussage, daß die beauftragten Hirten der Kirche und ihrer Gläubigen die Lehre eben dieser Kirche und damit ein tieferes Verständnis „der Wirklichkeit des Plans Gottes für unser Heil" vermitteln. Die Bischöfe gestehen, daß das (römische) kirchliche Lehramt zu der anstehenden Frage noch nicht ausdrücklich Stellung bezogen hat, auch nicht in dem bedeutenden Dokument von 1980 über die Euthanasie. In diesem Dokument würden zwar wichtige Prinzipien für die richtige Lösung des Problems aufgestellt, doch fehle eine ausdrückliche Anwendung auf die gegenwärtige Frage. Es ist nicht ohne Grund, daß die Bischöfe auf jenes De-

kret der Kongregation für die Glaubenslehre hinweisen; betrachten sie doch die Verweigerung der künstlichen Versorgung der definitiv komatösen Menschen mit Speise und Flüssigkeit als Euthanasie, das heißt als bewußte, wenn auch nicht als solche beabsichtigte Verursachung des Todes durch Unterlassung (jedenfalls für den Fall, daß erstens diese Menschen nicht schon im Sterben liegen und daß zweitens ihr Organismus die künstlich verabreichten Stärkungen noch verdauen kann, denn sonst wäre die Versorgung ja evident sinnlos). Sie verstehen die künstliche Versorgung von nur vegetativ lebenden Menschen als die erst in unserer Zeit möglich gewordene Weise, die traditionelle medizinische Ethik verpflichtend weiterzuführen. Sie glauben, als Lehrer und Sprecher der Kirche auf die ihnen mögliche Weise dafür Sorge tragen zu müssen.

Allerdings ist diese Tradition der medizinischen Ethik vielleicht nicht so sicher, wie die Bischöfe zu glauben scheinen. Professor John J. Paris SJ hat in einem kürzlich erschienenen Beitrag[4] darauf hingewiesen, daß diese ethische Tradition doch wohl nicht besteht; er nennt die großen Ethiker des 16. Jahrhunderts (D. Soto, D. Bañez, F. de Vitoria), aber auch viel vorsichtigere Aussagen von bedeutenden Moraltheologen der jüngeren Vergangenheit (wie z. B. Gerald Kelly). Und er meint – wie auch andere heutige Bischöfe und Moraltheologen –, daß die vatikanische Erklärung von 1980 über die Euthanasie anders zu lesen sei, als es einige Bischöfe tun. Diese zitieren nämlich vor allem den Satz, in dem festgestellt wird, daß es erlaubt sei, künstliche medizinische Behandlungsmethoden kranken Menschen gegenüber zu unterbrechen, wenn sie (soweit sich das vernünftigerweise voraussehen läßt) nicht zu dem erhofften Ergebnis führen werden. Hier war wohl in erster Linie an Behandlungen wie künstliche Beatmung u. ä. gedacht; das sei, so heißt es, nicht das Äquivalent von Tötung („Suizid"). Bischöfe wie Bevilacqua verstehen jedoch die medizinische künstliche Versorgung mit Speise und Wasser nicht als eine solche ärztliche „Behandlung", sondern einfachhin als Fortsetzung der normalen Versorgung eines Menschen mit Speise und Flüssigkeit.

Das römische Dokument jedoch fährt fort: „Es handelt sich vielmehr um ein schlichtes Hinnehmen menschlicher Gegebenheiten; oder man möchte einen aufwendigen Einsatz medizinischer Technik vermeiden, dem kein entsprechender zu erhoffender Nutzen gegenübersteht (‚unverhältnismäßig'); oder man wünscht, der Familie beziehungsweise der Gemeinschaft keine allzu große Belastung aufzuerlegen." Als eine solche übermäßige Belastung ohne Hoffnung auf Erfolg muß aber, so meint J. J. Paris, nicht nur die künstliche Beatmung ohne Ende, sondern auch die künstliche Versorgung (z. B. durch eine Sonde oder auf andere Weise) mit Speise und Wasser ohne Ende angesehen werden, da sie sich unter Umständen Wochen und sogar viele Jahre hindurch fortsetzen läßt. Das aber wäre nach dem römischen Dokument „unverhältnismäßig". Das Wort „unverhältnismäßig" ersetzt und verdeutlicht offensichtlich die traditionelle For-

mulierung von der nicht verpflichtenden Behandlung mit „außergewöhnlichen" Mitteln, insofern es nämlich nicht nur auf die Behandlungsweise als solche, sondern eindeutig auf die Gesamtwirklichkeit und -situation des zu behandelnden kranken Menschen und seiner Umgebung abstellt. Denn nicht unverhältnismäßig, sondern normal und natürlich ist zweifellos die Versorgung mit Speise und Trank als solche; wohl aber ist unverhältnismäßig die medizinische Behandlung mit einer künstlichen Verabreichung derselben.

Zwar hat der Verzicht auf künstliche Versorgung den baldigen Tod zur Folge; doch ist der Tod letztlich das Ergebnis der pathologischen Situation des permanent komatösen Kranken, der ohne eine unverhältnismäßige, lang dauernde künstliche und daher kaum obligate Versorgung selbst unfähig ist, Speise und Trank zu sich zu nehmen.

Die pennsylvanischen Bischöfe und die ihnen nahestehenden Theologen und Philosophen arbeiten aber offensichtlich mit einem Begriff von menschlichem Leben als einem menschlichen Gut, der typisch ist für eine bestimmte Schule innerhalb der heutigen philosophisch-theologischen (zumal angelsächischen) Theorie. Danach ist das menschliche Leben, auch das rein vegetative Leben, ein vom Schöpfer geschenktes menschliches Grundgut („basic good"), das als solches niemals angegriffen werden dürfe, sondern immer zu achten und zu schützen sei. Im Licht dieser Theorie dient die künstliche Versorgung der permanent vegetativen Menschen immer noch einem menschlichen Gut, und zwar einem Grundgut, nämlich dem Leben, das so dem Kranken noch erhalten bleibt. Die künstliche Erhaltung des (nur vegetativen) Lebens wird also als eine Wohltat für den kranken Menschen angesehen. Es wird aber nicht beachtet, daß menschliches Leben zwar eine Gabe Gottes ist, aber gleichzeitig eine bestimmte Aufgabe, ein bestimmtes Ziel, das auf dieser Erde zu erfüllen ist. Eine Wohltat kann darum für diesen Menschen doch nur das sein, was ihm bei der Erfüllung seiner irdischen Bestimmung irgendwie dienlich ist. Das aber ist nicht möglich durch die fortdauernde künstliche Ernährung eines rein vegetativen Menschenlebens. Jene Bischöfe, Theologen und Philosophen geben das in begrenztem Maß zu, wenn sie die zweifellos sinnlose künstliche Versorgung eines schon im Sterben liegenden oder zu vegetativem Leben (Verdauung) von sich aus nicht mehr fähigen Menschen für nicht geboten halten. Aber diese beiden angeblichen Ausnahmefälle stellen gar nicht das eigentliche Problem dar. Dieses liegt in der Frage, ob der permanent komatöse Patient in einer phathologischen Situation lebt, die ihn von sich aus notwendig zum Tod führt, wenn nicht eine künstliche Verlängerung eines solchen Lebens und also eine künstliche Verlängerung des pathologischen Zustands mittels medizinischer künstlicher Ernährung erfolgt – und ob diese als ein proportioniertes Mittel für das Erreichen des gewollten Zieles angesehen werden kann.

Die Tatsache, daß dieses Problem innerhalb und außerhalb der Kirche in der

vorhin aufgezeigten Weise diskutiert wird, läßt es als außerordentlich fragwürdig erscheinen, wenn kirchenamtliche Stellen unter Berufung auf ihre Autorität in der Kirche und für die Gläubigen festlegen, was die eindeutige Lehre der Kirche und was demnach fraglos Gottes Wille in der vorliegenden ethischen Frage sei. Zweifellos dürfen sie sich in dieser Frage ihre Meinung bilden, dürfen diese – als ihre Meinung – auch kundtun, dürfen sie auch kundtun, daß sie persönlich eine bestimmte Meinung für die Lehre der Kirche und demnach für Gottes Willen halten. Aber dürfen sie in der vorliegenden Lehrsituation und Meinungsverschiedenheit diese ihre Meinung – welche immer es sein mag – den Gläubigen für deren sittliche Entscheidungen verbindlich auferlegen? Dürfen sie bei den Gläubigen den Eindruck erwecken, daß sie einer entsprechenden bischöflichen Weisung zu folgen gehalten sind? Dürfen die wohlunterrichteten Gläubigen aufgrund seriöser Information und ernster Reflexion ohne Gewissensbisse dem Ergebnis ihrer eigenen Reflexion folgen, auch dann, wenn sie einer bischöflichen Weisung nicht entspricht?

Falls diese Überlegungen richtig sind, läßt sich wohl kaum leugnen, daß weder alle bischöflichen Stellen und noch weniger die Durchschnittsmeinung der Gläubigen mit ihnen voll übereinstimmen. Hat sich demnach in der Kirche nicht doch weitgehend – im Gegensatz zu dem, was heute häufig gesagt wird – eine Hypertrophie lehramtlichen Denkens entwickelt, in dem wir „befangen" sind? R. McCormick SJ prägte kürzlich die scharfe Formulierung „Magisteriolatry"[5]; vielleicht ist sie zu scharf? Jedenfalls könnte etwas weniger davon zu mehr gewissenhafter Eigenständigkeit und zu einem ruhigen und ausgewogenen Urteil auch dann verhelfen, wenn gegenteilige bischöfliche Aussagen und Beanspruchungen die Gläubigen zu verwirren geeignet sein könnten.

ANMERKUNGEN

[1] Nutrition and Hydration: Moral Considerations, in: Origins, 30.1.1992, 541–553.
[2] W. Bullock, Bischof von Des Moines (Iowa), ebd. 553–555.
[3] Gaudium et spes 33, 43.
[4] J. J. Paris, The Catholic Tradition on the Use of Nutrition and Fluids, in: K. W. Wildes, F. Abel, J. C. Harvey, Birth, Suffering and Death. Catholic Perspektives at the Edges of Life (Dordrecht 1992) 189–208.
[5] R. McCormick, Moral Considerations Ill Considered, in: America, 14.3.1992, 211.

Josef Sudbrack SJ

Mystik

Christliche Tradition und christliche Erfahrung

Noch vor zehn Jahren galt Mystik in der breiten deutschen Öffentlichkeit als etwas Absonderliches; man lächelte darüber, ordnete Mystik unter Aberglaube oder Weltflucht ein. Die Generaloberin einer großen Schwesterngemeinschaft schrieb damals zu einer Exerzitieneinladung: „Aber bitte keine Mystik!" Diese Einschätzung hat sich anscheinend – hoffentlich! – völlig geändert. Das Anliegen der Mystik ist zu einem drängenden Anliegen der Gegenwart geworden. Mystik nämlich geht es um den Daseinssinn von Mensch und Welt und darüber hinaus um die Erfahrung dieser Sinnhaftigkeit.

Zum Wort Mystik

Doch diese Behauptung scheint leicht hingeworfen zu sein. Denn schon als Wort macht Mystik Schwierigkeiten. Wer ist nicht überrascht, zu erfahren, daß man erst seit dem 17. Jahrhundert von Mystik und Mystikern spricht? Es ist eine typisch abendländisch-christliche Bildung. Mit Recht führen die beiden prominenten deutschen Lexika über fernöstliche, indische Religiosität das Wort nicht einmal im Register. Das beliebte, großspurige Reden über Mystik der Weltreligionen oder gar Mystik als Quelle aller Religionen zeigt schon damit seine Oberflächlichkeit. Man muß die Worte ernst nehmen, ehe man darauf Theorien baut, so mahnt der chinesische Weise Laotse. Fremde Erfahrungswelten dürfen nicht ohne weiteres abendländisch vereinnahmt werden.

Das Beiwort „mystisch" aber wurde schon in der griechischen Antike benutzt, wenn auch nur selten und im oberflächlichen Sinn für Riten im Mysterienkult. Das frühe Christentum machte aus ihm einen Grundbegriff der eigenen Geistigkeit. „Mystisch" nannte es die auf Jesus Christus hin ausgerichtete Dynamik der hebräischen Bibel: Jedes Wort des Alten Testaments – so sagt später Martin Luther – beziehe sich geheimnisvoll, „mystisch" auf Jesus, den Christus: Es hat einen „mystischen Sinn". In entsprechender Weise die Bibel zu lesen, galt als „mystisch". Damit wurden bibelkundliche Methoden, die schon der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien oder der Apostel Paulus aus Tarsus anwandten, ins Prinzipielle erhoben.

„Mystisch" nannte man auch das Verhältnis der sakramentalen Zeichen zum Glaubensgehalt – vom Wasser der Taufe zur Heiligung des Getauften, von Brot und Wein im Abendmahl zur Gegenwart Jesu in Brot und Wein und in der Gemeinde. Dann erst – der geheimnisvolle Dionysios, der Areopagite, spielt hierbei eine große Rolle – wurde mit „mystisch" auch die Erfahrung selbst benannt, die im Überschritt, im Transzendieren zu dieser „mystischen" Wirklichkeit, zum Mysterium liegt, im Überschritt von der Geschichte zu ihrem tieferen Sinn, vom äußeren sakramentalen Zeichen zu dem, was es innerlich besagt, in der Transzendenz vom Sichtbaren zum inneren Gehalt.

Im 17. Jahrhundert aber teilte die Theologie den christlichen Glauben immer mehr in einzelne Lehr- und Lerngebiete ein: Aszese nannte man das Bemühen des Menschen, diese unsere endliche Welt zu überschreiten hin auf die Begegnung mit dem ewigen unendlichen Gott; Mystik aber hieß die Begegnung mit diesem Gott, und besonders der Höhepunkt dieser Begegnung, der als reines Geschenk erfahren wurde.

Diese schulmäßige Umformung des Adjektivs „mystisch" zum Substantiv „Mystik" löste einen einzelnen Aspekt aus dem ganzheitlichen Vollzug heraus. Vergessen wurde der biblische Sinn: der mystische Bezug des Alten Testaments auf das Neue Testament; der sakramentale Sinn der mystischen Gegenwart Jesu im Brot der Eucharistie; und überhaupt die erfahrene Dynamik des „Überschreitens" auf das „Mysterium", auf das bleibende Geheimnis Gottes. Einige sehen in dieser Blickverengung einen Fortschritt. Doch die Wortgeschichte läßt das Gegenteil vermuten.

Im Fahrwasser der damaligen Philosophie der Aufklärung und mit der Philosophie des Deutschen Idealismus im 18./19. Jahrhundert wurde diese Verengung systematisiert: Man wollte Einheit und Wahrheit des Seins rein aus der Erfahrung des Subjekts heraus begreifen; und deshalb isolierte man diese subjektive Erfahrung von dem, was erfahren wird, vom Objekt, und damit auch von der „mystischen" Dynamik. Eine Begeisterung für fernöstliche Spiritualität, wie sie Schopenhauer pflegte, verstärkte diese Verengung; aus dem Reichtum dieser Religiosität wurden nur die Einheitsspekulationen des Vedanta, einer philosophischen Spätblüte im Hinduismus, und des Buddhismus herausgegriffen. Hinzu kam die psychologische Konzentration auf Selbstwerdung, Einswerdung, Identität des Menschen. Und so kann heute ein prominentes „Wörterbuch der Religionen" subjektivistisch und monistisch definieren: „Mystik ist Aufgehen des Menschen in Gott oder im Göttlichen, ja vielleicht in etwas, das noch hinter Gott liegt, einem ‚Leeren' oder ‚Nichtseienden'."

Das greift zwar eine Spur des Phänomens auf, isoliert diese aber vom Ganzheitsvollzug, vergißt den Phänomenreichtum und läßt mit der Absolutsetzung der Verengung nur ein Zerrbild von Mystik zurück.

Mystik als Existential

Nun ist das Substantiv „Mystik" fester Sprachgebrauch geworden. Doch dieser ist nur legitim, wenn die Wortproblematik nicht vergessen wird. Joachim Seyppel weist auf ein entscheidendes Moment hin. Die Analyse der Quellen zeigt ihm: Mystik ist ein „Existential". Das bedeutet: Die Mitte der Erfahrung kann nur berühren, wer die Ganzheit seiner Person, seine Weltanschauung und Religion miteinbringt. Die Definition von Mystik als Aufgehen im Nichtseienden hingegen gibt sich den Anschein von Objektivität, als stehe sie im gehörigen Abstand über allen Religionen, bringe deren Eigenerfahrung auf einen gemeinsamen „wissenschaftlichen" Nenner und könne die Quintessenz aller Mystik definitorisch festlegen.

Es braucht nicht viel Einsicht, um zu sehen, daß auf diesem Weg nur die eigene, verborgene Überzeugung – natürlich verschwiegenermaßen und nicht offen – zum Maßstab erhoben wird. Bestenfalls kommt dabei eine dünne, nichtssagende allgemeine Formel heraus, in der die Fülle des Phänomens untergeht. In den „Studien zur Meditation in kulturübergreifender Perspektive" zieht Daniel P. Brown das Fazit seiner langwierigen, differenzierten Forschungen, das ihn selbst überraschte: Auch im indischen Subkontinent wird der Gipfel von Seins-, Wahrheits-, Selbst- oder Gotteserfahrung, die sogenannte „peak-experience", die man „Mystik" nennen mag, von den verschiedenen hinduistischen, buddhistischen oder anderen Traditionen recht verschieden geschildert – und zwar genau so, wie es der jeweiligen unterschiedlichen Weltanschauung entspricht.

Wer zur Mitte der Mystik gelangen will, muß seine eigene Religiosität (nicht eine aufgepappte, angelernte) mitnehmen auf den Weg dorthin. Das lehren so unterschiedliche philosophische Ansätze wie das „Vorurteil" von Hans-Georg Gadamer oder das „Interesse" nach Jürgen Habermas. Das zeigt aber eben auch der Germanist Joachim Seyppel von seiner marxistischen Weltanschauung her. Erst auf diesem persönlichen Boden darf das Hinterfragen des Eigenen und der Dialog mit anderen ansetzen.

Was meint Mystik im Christentum?

Wie nun läßt sich in der eigenen, christlich-abendländischen Tradition das umschreiben, was heute mit „Mystik" gemeint ist, das, was Thomas von Aquin und am Ende des Mittelalters der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson in der wohl ersten Monographie „Erfahrungsweisheit von Gott" nannten?

1. *Vielfalt*

Zuerst kann der Reichtum der Phänomene verwirren. Gehören nicht zwei so verschiedene Erfahrungen wie die des Franz von Assisi um 1200 und die Meister

Eckharts 100 Jahre später zur Mystik? Die Erfahrung des hl. Franz war naturselig und zugleich leidvoll, visionär und charismatisch begeisternd; die Meister Eckharts aber die eines typischen Gelehrten – Meister heißt Magister, also Professor; sein Wissen aber war so eins mit der Erfahrung, daß er in genialer Sprachkraft zum mystischen Seelsorger vieler Zeitgenossen wurde; man nennt dies „intellektuelle Mystik". Wie läßt sich das Schauen Hildegards von Bingen mit der starken Liebesmystik Mechthilds von Magdeburg und der naiven Mystik der Klosterchroniken, wo Nonnen das Jesuskind auf den Armen wiegten, auf einen Nenner bringen? Selbst das klassische Freundespaar der Mystik, die Kirchenlehrer Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz, schätzten ihre gegenseitige Erfahrung hoch ein, sahen aber zugleich deren wesentliche Unterschiede, die sie sogar kritisierten. Das alles auf die Formel „Aufgehen im Göttlichen" bringen zu wollen, muß die Wirklichkeit der Geschichte vergewaltigen.

2. *Begleiterscheinungen*

Das mit Mystik Umspannte ist aber zuerst abzugrenzen vom dem, was die Forschung „Begleiterscheinungen der Mystik" nennt. Das sind Phänomene wie Stigmata, also sichtbare, blutende Wundmale, die in der Geschichte erstmals mit Franz von Assisi auftreten. Das sind Prophezeiungen, in denen sich so gewaltige Mystiker wie Bernhard von Clairvaux bei der Predigt des Zweiten Kreuzzugs gewaltig irrten. Das sind Levitationen, die wohl tatsächlich vorgekommen sind, daß nämlich der Leib sich durch innere Kraft vom Gesetz der Schwerkraft befreit. Das sind Visionen, zu denen Teresa von Avila schreibt, daß die vermeintlich körperliche minder wertvoll, die sogenannte „imaginäre", also von innen nach außen projizierte wertvoller sei; am höchsten aber stände die „intellektuelle" Vision, nämlich eine Gewißheit jenseits aller sinnenhaften Greifbarkeit: „Er ist da!" Das sind Heilungskräfte, die ein Mensch aus natürlicher Veranlagung oder auch von Gott geschenkt haben kann. Das ist die Kardiognosie, die Gabe der Herzenskenntnis, mit der zum Beispiel im letzten Jahrhundert der Pfarrer von Ars ins Innerste seiner Schützlinge schaute. Das sind sensationell berichtete „Wunder"-Taten und wunderbare Phänomene, die sich meist als Irrtum oder gar als Betrug entpuppten. Auch der indische Sanyasin oder der japanische Zen-Meister lehnt solche Erfahrungen als trügerisch ab.

Vieles, wenn nicht das meiste von dem, was heute in esoterischen Kreisen hochgeschätzt wird, gehört hierher. Wo es dabei weder um Irrtum noch Betrug geht, bezeugen solche Phänomene, daß Menschen mit übergroßer leibseelischer Sensibilität innerlich ergriffen sind und sich dieses Ergriffensein psychosomatisch in leibhaften Phänomenen niederschlägt.

So spielen im Werk der Mystikerin des Münsterlands Anna Katharina Emmerick zuerst einmal die Phantasie und die dichterische Gestaltungskraft ihres Berichterstatters, des romantischen Dichters Clemens von Brentano, eine große

Rolle. Manchmal kehrt bei ihr etwas vor kurzem Gehörtes in einer Vision als eben Geschautes wieder. Doch vor allem war diese Frau überaus sensibel und parapsychologisch begabt. Und so schlug die innere Berührung durch Gott wie ein ins Wasser gefallener Stein Wellen in der psychosomatischen Ganzheit der Mystikerin; je nach leib-seelischer Disposition wurden aus der Erfahrung Gottes eine Vision, aus dem mitfühlenden Leiden Nagelwunden an Händen und Füßen; parapsychologische Erfahrungen verdichteten sich zum intuitiven Urteil über das Innenleben eines Besuchers. Daß natürliche Veranlagung diese „Begleiterscheinungen der Mystik" mitbestimmt, mindert die religiöse Größe des Mystikers keineswegs. Auch dies zeigt die liebenswerte Gestalt Anna Katharinas. Uns aber warnt das natürliche Bedingtsein solcher Phänomene davor, das eigentlich Mystische mit ihnen zu verwechseln.

3. *Bewußtseinsphänomene*

Viele nun sehen in Erfahrungen wie Erweiterung oder Leerwerden des Bewußtseins das Herz der Mystik. Auch der normale Mensch kennt entsprechende Erlebnisse: so das Eingebettetsein in eine Landschaft; man fühlt sich in Harmonie mit der Bergwelt oder erlebt sich beim Schwimmen wie einen Wellenschlag im See – und ahnt dabei, daß diese Empathie, dieses Ein-Fühlen in die umgebende Natur sich steigern kann bis zur verzückten Einheitserfahrung mit der Natur. Oder man fühlt, wie man in sich selbst ruht, nicht mehr im unruhigen, hin-und-her-getriebenen Wollen oder Nichtwollen des Ich lebt; man ist in einer Tiefe zu Hause, in der man ganz selbst und alle andere Wirklichkeit bedeutungslos oder doch für diese Ruhe belanglos geworden ist. Auch diese Erfahrung kann zu einem „mystischen" Höhepunkt heranwachsen.

Ist das aber schon Gottesmystik? Nach dem 1984 verstorbenen Theologen Karl Rahner kann man solche Erfahrungen Mystik nennen; denn sie transzendieren, erweitern das Normalbewußtsein. Die „transpersonale", personüberschreitende Psychologie beschäftigt sich mit ihnen. Aber Rahner meint weiter, daß solche Erfahrungen aus sich nur den Weg zu Gott öffnen können, ihn selbst aber noch nicht berühren.

Der flämische Mystiker Jan van Ruusbroec, neben Eckhart, dem Intellektuellen, Tauler, dem Seelsorger, und Seuse, dem ritterlich Liebenden, der Weise aus der mittelalterlichen deutschen Mystik, grenzt die Gottesmystik scharf von der natürlichen Mystik ab; sie könne, absolut gesetzt, sogar zur Sünde werden.

„Wenn der Mensch bloß und unverbildet ist nach den Sinnen und leer ohne Tätigkeit nach den höchsten Kräften, so kommt er aus bloßer Natur zur Ruhe. Und diese Ruhe können alle Menschen finden und in sich selbst besitzen in bloßer Natur ohne die Gnade Gottes, falls sie sich entledigen können aller Bilder und aller Tätigkeit. Doch vernehmt nun die Manier, auf welche man diese natürliche Ruhe pflegt. Es ist ein stilles Sitzen, ohne innere und äußere Übung, in Leerheit, auf daß die Ruhe gefunden werde und ungehindert bleibe... Diese Ruhe ist entgegengesetzt der übernatürlichen Ruhe, die man in Gott besitzt, denn das ist ein minneerfülltes Entströmtsein, begleitet von einfältiger

Einschau in unbegreiflicher Klarheit. Diese Ruhe in Gott, die immerfort mit innigem Begehren tätig gesucht wird und in genußvoller Zuneigung gefunden wird und im Entströmtsein der Minne ewiglich besessen wird, und wenn sie besessen wird, dennoch gesucht wird, diese Ruhe ist so hoch erhaben über der Ruhe aus Natur, wie Gott erhaben ist über allen Kreaturen... Die Ruhe (aus Natur) ist keine Sünde an sich, denn sie ist in allen Menschen von Natur aus, wofern sie sich entledigen können. Aber wenn man sie ausüben und besitzen will ohne Werke der Tugend, dann verfällt der Mensch in geistigen Hochmut und in ein Selbstbehagen."

Ruusbroec anerkennt die Erfahrung des In-sich-Ruhens, der Leere, des stillen Sitzens, der Gegenstandslosigkeit, wie man es heute nennt. Aber er warnt vor deren Absolutsetzung; das führe den Menschen zu geistigem Hochmut. Die andere, Gott berührende Ruheerfahrung aber bleibe dynamisch; sie strebe in der Ruhe zugleich über sich hinaus, bleibe im Besitz dennoch unterwegs und suchend. Nur dies sei Gottesmystik. Am Schluß des Abschnitts beschreibt er sie als Teilhabe am göttlichen Leben; denn auch Gottes Leben sei in eins Ruhe und unendliche Dynamik:

„Und so werden wir ausfließend und wieder einfließend in gerechter tätiger Liebe und bestärkt und fest innebleibend in einfältigem Frieden und in der Ähnlichkeit Gottes. Und durch diese Ähnlichkeit und genußvolle Minne und göttliche Klarheit entfließen wir uns selbst in Einigkeit und begegnen Gott mit Gott unmittelbar in genußvoller Ruhe."

4. *Erfahrung von Liebe*

Gottesmystik ist für Ruusbroec also eine Erfahrung, die sich übersteigt; er nennt dies Liebe. Sie kann nicht nochmals eingeordnet werden in eine umfassendere Begrifflichkeit; sie ist Letztes, sie ist Gottes Leben selbst.

In unserem Jahrhundert erkannte der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber nach seiner, wie er sie nannte, „Bekehrung" in dieser sich übersteigenden Erfahrung, in der Ich-Du-Begegnung das Urdatum des Seins. Er weigerte sich daher, sein berühmtes Buch der „Ekstatischen Konfessionen", das Mystik pantheisierend, deutschtümelnd definierte, neu herauszugeben. Nun aber zeigte er, daß mit dem gemeinhin Mystik Genannten „zweierlei Geschehnisse" verbunden sein können, „darin man keiner Zweiheit mehr gewahr wird". „Das eine ist das Einswerden der Seele. Die Kräfte sammeln sich in den Kern ein, alles, was sie abziehen will, wird einbewältigt. Das ist der entscheidende Augenblick des Menschen. Ohne ihn ist er zum Werk des Geistes nicht fähig." Das ist Ruusbroecs natürliche Ruhe.

„Das andere Geschehnis ist jene unausforschliche Art des Beziehungsaktes selbst, darin man zwei zu eins werden wähnt. Was der Ekstatiker Einung nennt, ist die verzückende Dynamik der Beziehung; nicht eine in diesem Augenblick der Weltzeit entstandene Einheit, die Ich und Du verschmilzt, sondern die Dynamik der Beziehung selbst, die sich vor deren einander unverrückbar gegenüberstehenden Träger stellen und sie dem Gefühl des Verzückten verdecken kann."

Das ist Ruusbroecs Gottesmystik, eine Begegnungs- und erst deshalb Einheitserfahrung. Die Dynamik des Von-sich-weg- und Auf-den-anderen-hin-Blickens überwältigt so sehr, daß alles Unterschiedensein belanglos ist, ver-

schwindet. Doch in Wahrheit werden Liebende gerade in dieser Erfahrung zur Persönlichkeit, Buber sagt, bleiben „unverrückbar gegenüber stehen".

Unser messendes, wägendes Denken und Sprechen mit seinen vermeintlich klaren Kategorien von „Entweder-Eins-oder-Zwei" ist auf eine höhere Ebene hin überstiegen: Dort werden zwei gerade durch ihr Einswerden in ihrer Zweiheit gefestigt. Teilhard de Chardin hat dies in immer neuen Ansätzen als Grundgesetz der Evolution herausgestellt: „Einigung differenziert", statt zu verschmelzen. Das war ihm der Schlüssel zur Harmonie zwischen moderner Wissenschaft und mystischer Erfahrung.

Natürlich sind solche Erfahrungen auch getragen von der jüdisch-christlichen Weltanschauung. Doch wir befinden uns hier in der mystischen Tiefe, die nur als Existential, also persönlich vollzogen, nicht mehr in Distanz als Wissensobjekt ins Gespräch gebracht werden darf. Das Gedicht eines der größten Mystiker der Weltgeschichte sei als weiteres Zeugnis zitiert. Der Sufit und Gründer der tanzenden Derwische, Dschalaluddin Rumi, besingt eine Gotteserfahrung, in deren Liebe alles eins geworden ist; dies aber nicht, weil die Zweiheit der Liebenden aufgelöst ist, sondern weil Erfahrung und Sprache der Liebe sich auf einer höheren Ebene bewegen:

In meinem Herzen sind die Dinge,
Außen und Innen, alles Er!
In meinem Körper Blut und Adern,
und Geist und Sinnen, alles Er!
Unglaub und Glauben, ihre Grenzen
zerrinnen, wo kein Raum mehr ist
In einem Dasein, dessen Ende
wie sein Beginnen: Alles Er!

Vermittelte Unmittelbarkeit

Nur Dichter können solche Erfahrungen lebendig weitergeben; distanziert-philosophische Analysen versagen, können höchstens darauf hinweisen. Das nun versuchten um die Jahrhundertwende besonders französische Theologen. Eine Gruppe meinte: Der Mystiker begegne Gott „unmittelbar". Die meisten anderen hingegen zeigten: Auch die mystische Gotteserfahrung bleibe „vermittelt" durch die Natur als Geschöpf Gottes, durch die Erfahrung des Selbst in seiner Abhängigkeit von Gott, durch den Menschen Jesus, in dem Gott sich offenbart. Und dennoch erfährt der Mystiker in den „Vermittlungen" „unmittelbar" Gott; denn Gott als Schöpfer ist Grund allen Seins; und die Kraft seiner Erlösungstat durchzieht alles Lebendige.

Das denkerische Paradox von „vermittelter Unmittelbarkeit" ermöglicht nun ein weiteres Verständnis der Gottesmystik. Geschieht nämlich nicht in jeder Lie-

be, jeder personalen Begegnung ähnliches? Man kennt den anderen nur über seine Gesichtszüge, seine Sprache, sein Verhalten; das bleibt äußerlich, ist „Vermittlung". Und dennoch begegnet man ihm persönlich, „unmittelbar". Erst beide sich widersprechenden Glieder bringen das Phänomen der Liebe in den Blick: Nur „Unmittelbarkeit" wäre Versklavung, gäbe einem den anderen in die Hand, löste seine Freiheit auf. Nur „Mittelbarkeit" wäre sachlich-gegenständlich-wissenschaftlich, aber nicht mehr wie wahre Begegnung personal-liebend.

Ähnlich nun erfährt der Mystiker Gott, erfährt jeder Mensch Gott; wir sind nämlich hierin alle „kleine Mystiker". Man versteht – Buber macht darauf aufmerksam –, wie leicht diese Erfahrung sich im sprachlichen und philosophischen Ausdruck einseitig und damit falsch darstellen kann.

Natürlich sind solche Vergleiche nur Versuche, eine Erfahrung verständlich zu machen. Gottesmystik ist größer, umfassender, als menschliche Begegnung sein kann, und oft auch schrecklich. Doch der christliche Mystiker weiß und erfährt, daß die Züge der Liebe zwischen Menschen sich in der Begegnung mit Gott vollenden und erhöhen, mögen auch Sprache und Philosophie sie nicht mehr adäquat fassen können.

Mit der Entfaltung dieser Phänomenologie christlicher Mystik stößt man auf Themen wie Kreuz und Leid, Leben in Gott und Dynamik der Liebe; stößt man auf die Frage von Weltimmanenz Gottes, verbunden mit seiner schöpferischen Transzendenz, daß nämlich Gott zugleich im Grund der Welt lebt wie ihr frei gegenübersteht. So betet Augustinus: „Du Gott – bist innerlicher als mein Innerstes und höher als mein Höchstes." Viele verstümmeln das Gebet zu nur „innerster Innerlichkeit". Doch in ihm schwingt ein Rhythmus, den das christliche Dogma als dreifaltig ausformuliert: „Du" personal ansprechbarer Gott, „bist mir innerlich" bis zur tiefsten, pantheistisch klingenden Immanenz, bist zugleich „höher", größer als alles Denk- und Erfahrbare in schöpferischer, ewiger, lebendiger Transzendenz. Gott ist nur „mehrdimensional" zu verstehen.

Auch Themen der Erfahrungsebene kämen zur Sprache. Besagt nicht das Wort „vermittelt", daß Gottesmystik stets in eine Art Bildhaftigkeit eingebunden bleibt? Selbst das „Nichts", in dem sich nach Eckhart Gottesmystik einbergen kann, ist eine Art „Vermittlung", trägt „Bildhaftigkeit" an sich – so wie alle Einzelheiten beim Blick in die Meeresweite verschwinden, so scheint Gott „Nichts" zu sein. Doch als Gottesmystik ist auch diese Todo-Nada, Alles-Nichts-Erfahrung, wie es Johannes vom Kreuz formuliert, getragen von der Dynamik: Gott ist je anders.

Im Religionsdialog

„Gott ist je größer" lautet auch die Maxime des Ignatius von Loyola, des Gründers der Jesuiten. Sie lenkt den Blick auf die Anfangsfrage zurück: Mystik im in-

terreligiösen Dialog, Mystik als Urreligion, als Urgrund aller konkreten Religionen. Wie schwierig das Thema ist und wie wenig das eigene weltanschauliche Engagement dabei auszuschalten ist, muß nicht nochmals betont werden. Von der bisher beschriebenen Phänomenologie der Mystik aus läßt sich dieser Bereich mit der Frage angehen: Kann ein Christ in einer fremden, pantheistisch oder nihilistisch ausgesprochenen Seins- und Sinnerfahrung die Mystik entdekken, die nach christlichem Glauben Gott berührt?

Wir sahen schon: Das sprachliche Gewand kann täuschen, kann im Wortkleid von Einheit Liebesbegegnung aussagen. Doch der persönliche Verständnisansatz hilft weiter: Wo in einer Mystik Offenheit auf größeres (auf das Mysterium), bleibende Dynamik (Gott ist je anders), Demut vor der Wirklichkeit (was Liebe begründet) zu finden ist, darf man vermuten: Dieser Mystiker erfährt den gleichen Gott, an den ein Christ glaubt. Wo dies fehlt, handelt es sich eher um die von Buber und Ruusbroec beschriebene Selbst-Mystik. Doch in das Herz des anderen Menschen kann auch hierbei niemand hineinsehen.

Der 1950 gestorbene Hindu-Mystiker Ramana Maharshi bietet ein großes Beispiel für die Offenheit, in der Gottesmystik lebt. Er schreibt:

„Völlige Hingabe ist nur möglich, wenn man keinerlei eigene Wünsche mehr hat. Sie müssen mit allem zufrieden sein, was Gott ihnen schickt. Hingabe ist vollkommen, wenn sie die Stufe erreichen: ‚Du bist alles' und ‚Dein Wille geschehe'."

In solchen Worten spiegelt sich eine mystische Erfahrung, die – wenn auch in anderem sprachlichen Gewand – den Gott berührt, zu dem uns Jesus Christus führen will.

Literatur: L. Bouyer, „Mystisch". Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack, Das Mysterium und die Mystik (Würzburg 1974) 57–75; P. Dinzelbacher, Wörterbuch der Mystik (Stuttgart 1989); A. M. Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter (Frankfurt 1989); G. Ruhbach, J. Sudbrack, Große Mystiker. Leben und Wirken (München 1984); dies., Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden (München 1989); K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (München 1990); A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus (Stuttgart 1985); J. Sudbrack, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung (Mainz ^{3}1992); ders., Mystik im Dialog. Christliche Tradition, Ostasiatische Tradition, Vergessene Traditionen (Würzburg 1992).

Heinrich Fries

Das neue Europa und die christlichen Kirchen

Das neue Europa ist noch ziemlich jung. Was ist passiert? Deutschland wurde friedlich und mit Zustimmung aller Nachbarn in West und Ost geeint. Europa heißt nun Begegnung zwischen West und Ost. Der kalte Krieg ist vorbei. Die sowjetischen Truppen verlassen nach und nach die Länder, die sie besetzt hatten. Die Abrüstung läuft weltweit an. Die Sowjetunion existiert nicht mehr. Die Ideologie des Marxismus-Leninismus, der auf eine Ewigkeit gesetzt hatte, ist tot. Die Staaten in Mittel- und Südosteuropa befinden sich, wenngleich noch mit erheblichen Schwierigkeiten, auf dem Weg zur Selbständigkeit und zur rechtsstaatlichen Demokratie. Wie schwierig dieser Weg sein kann, zeigen die blutigen, ja schrecklichen Auseinandersetzungen in den Regionen des ehemaligen Jugoslawien und in manchen Teilen der ehemaligen Sowjetunion. Alle Vermittlungen und Versuche zur Versöhnung sind bisher gescheitert. Trotzdem: Der Prozeß zum neuen Europa im Namen der Freiheit ist auf die Dauer nicht aufzuhalten.

Es geschehen Umwälzungen und Erneuerungen, die atemberaubend sind und bis vor kurzem unvorstellbar waren. Sie stellen ein neues Kapitel der Geschichte, vor allem der europäischen Geschichte dar. Die bisherigen Bemühungen um die Gestalt Europas, die europäische Gemeinschaft hat eine neue Qualität bekommen. Wir erkennen es jeden Tag: Wir stehen noch mitten in der Bewältigung der Aufgaben, Schwierigkeiten und Probleme, die mit diesem neuen Europa verbunden sind. Dazu gehört auch die sehr differenziert zu sehende und schwierig handzuhabende Aufarbeitung der Vergangenheit.

Wichtiger als diese äußeren Ereignisse ist der Wandel im Bewußtsein der Menschen: der Gewinn der Freiheit in allen Bereichen, Reisefreiheit, Redefreiheit, Gedankenfreiheit, Religions- und Gewissensfreiheit. Diese Freiheit wird allerdings manchmal schon wieder zuwenig geschätzt angesichts wirtschaftlicher Probleme, vor allem der großen Arbeitslosigkeit und der Nichterfüllung allzu hochgespannter Erwartungen. Dabei sind die Ansätze zu positiven neuen Anfängen nicht zu übersehen. Zu dieser Freiheit gehört der Abbau der Mauern, der Minen und der Stacheldrähte, das Verschwinden der Bespitzelung und der Denunziation, obwohl dies alles durch die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit eine merkwürdige und oft peinliche Wiederbelebung gewinnt. Es erfolgte die Überwindung eines Systems, das alle regelte und reglementierte und den einzelnen nur noch zum willfährigen, uniformen Objekt eines Systems machte, das trotz äußerer Zustimmung zu den Menschenrechtserklärungen diese dauernd mit

Füßen trat, eines Systems, das sich nur mit Gewalt, Terror und Strafmaßnahmen am Leben erhielt, in dem Worte wie Toleranz, Dialog, Kompromißbereitschaft keinen Platz hatten. Aber es ist ebenso klar: Zum Abbau der äußeren Mauer muß der Abbau der Mauer in den Köpfen und Herzen der Menschen kommen. Das ist ein dauernder Lernprozeß zwischen Ost und West.

Daraus ergibt sich als Folgerung für das neue Europa: Es muß ein Europa des Austauschs sein, der Solidarität, der Anerkennung der Verschiedenheit, der versöhnten Verschiedenheit in Volk, Kultur und Tradition. Das lange Zeit herrschende Freund-Feind-Klischee Deutschland–Frankreich oder Deutschland–Rußland wird überwunden durch die Idee und die Gestaltungskraft der Partnerschaft.

Was haben die christlichen Kirchen zum neuen Europa beigetragen?

Die christlichen Kirchen, vor allem die evangelische Kirche, haben in der ehemaligen DDR schon in den siebziger Jahren über die Mauern hinweg Kontakte gepflegt, Gespräche geführt und überlegt, was man tun könne und tun müsse, um die schlimmsten Auswirkungen der Spaltung zu verhindern und die Mauern durchlässig zu machen, Schaden zu begrenzen. Die Kirchen waren in den totalitären Systemen die einzigen Orte der Freiheit. Sie haben ein anderes, ein neues Bewußtsein geschaffen und ausgeprägt und den Gedanken der Einheit und der Versöhnung lebendig erhalten. Darüber hinaus haben sie vielen Menschen geholfen, die in Not und Bedrängnis geraten waren.

Um aber helfen zu können, mußten Delegierte und Repräsentanten der Kirchen Kontakte mit dem herrschenden Regime, auch mit der Stasi aufnehmen. Das war im Dritten Reich nicht anders. Ohne diese Kontakte und Verhandlungen hätte es oft keine Hilfe oder Erleichterung gegeben. Wer diese Kontakte als Hilfe für die Menschen auf sich genommen hat, ohne schuldig geworden zu sein, verdient Dank und Respekt, aber nicht Anschuldigung. Heute werden diese Kirchen, die Anwälte der Freiheit waren, oftmals der Komplizenschaft mit der SED beschuldigt. Es gibt heute so etwas wie eine Stasi-Hysterie. Der Weg vom „Hosanna" zum „Kreuzige ihn" ist kurz. Das war oft eine Gratwanderung, die man jetzt, wo die Gefahr vorüber ist und man kein Risiko eingeht, leicht kritisieren kann. Aber wer nichts tut oder nichts getan hat, wer bloß Zuschauer oder Kritiker war, hat sich in einem größeren Maß schuldig gemacht. Von den Kirchen ging in der DDR die spontane Bewegung aus, die sich von dem Leitwort führen ließ: Wir sind das Volk – wir sind ein Volk.

In anderen Staaten des Ostens, etwa in der Tschechoslowakei, in Rußland und in Rumänien, gab es die Geheim- und die Untergrundkirche, die den Glauben bewahrte und lebendig erhielt und heute eine weltweite Genugtuung erfährt,

nachdem sie einst oft Verdächtigungen und Mißverständnissen ausgesetzt war von seiten solcher – diese gab es auch –, die mit den Wölfen heulten oder Unrecht begingen. Um so bedrückender und beschämender ist die gegenwärtige Behandlung dieser Priester von höheren kirchlichen Stellen. So sollen in der Tschechoslowakei Priester als Diakone zurückgestuft werden, weil sie zum Teil verheiratet sind.

Für die Gestalt und die Wirklichkeit des neuen Europa kommt Michail Gorbatschow ein überragendes Verdienst zu. Ohne sein Programm Glasnost und Perestrojka hätte sich am totalitären System in Rußland nichts geändert. Dieses Programm wird nicht widerlegt durch die jetzige schwierig gewordene Situation, nämlich das Ende der Sowjetunion und die Verselbständigung der einzelnen Republiken. Diese sind vielmehr Konsequenzen aus dem Programm Glasnost und Perestrojka.

Zur Frage des Beitrags der Kirchen für das neue Europa gibt es eine Aussage von Gorbatschow in der Turiner Zeitung La Stampa. Sie gilt Papst Johannes Paul II. und lautet: „Was in Europa in den letzten Jahren geschehen ist, wäre nicht möglich gewesen ohne diesen Papst, ohne Johannes Paul II., ohne die große politische Rolle, die er im Weltgeschehen gespielt hat. Ich bleibe überzeugt von der Wichtigkeit des Handelns Papst Johannes Pauls II. in diesen Jahren. Wir stehen vor einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. Ich möchte nicht übertreiben. Aber ich habe einen besonderen Eindruck empfunden, als ob von diesem Mann eine Energie ausgehe, dank der man ein tiefes Gefühl des Vertrauens ihm gegenüber empfindet."

Man muß auch als katholischer Christ nicht alles kritiklos und bedenkenlos übernehmen, was der jetzige Papst sagt und wie er handelt, zumal in der kirchlichen Innenpolitik, aber noch weniger sollte man in die heute bei uns übliche hämische und zynische Papstschelte einstimmen. Der Wahrheit muß die Ehre gegeben werden. Wenn ein Mann wie Gorbatschow in solchen Worten des Respekts und der Anerkennung von Johannes Paul II. spricht, dann gibt der katholische Christ – und nicht nur er – seine freudige Zustimmung. Als der brandenburgische Ministerpräsident Manfred Stolpe bei einem Aufenthalt in Rom dem Papst für dessen und der polnischen Kirche Mitwirken am Zusammenbruch des Kommunismus dankte, fragte Johannes Paul II. fast etwas zaghaft zurück: „Weiß man das in Deutschland?"

Chancen

In einer weiteren Überlegung sei davon die Rede, welche Chancen sich auftun im Zusammenhang der Begegnung vom neuen Europa und den christlichen Kirchen.

Als erstes und Wichtigstes ist die Chance der *Freiheit* zu nennen. Die Situation der vielfachen Behinderung, der Schikanen, der Benachteiligung, der ständig wachsenden Einschränkung, der Zurücksetzung oder gar der Bestrafung und Verfolgung um des Glaubens und der Religion willen ist vorbei. Die Kirchen sind frei, sie haben Luft zum Atmen und zur Verwirklichung ihrer selbst in allen Bereichen ihres Lebens und Tuns: in der Verkündigung, im Gottesdienst und in dem vielfältigen Dienst am Menschen, an Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen, alten und kranken Menschen. Es gibt wieder staatlich angeordneten Religionsunterricht in den Schulen, obwohl dagegen manche Bedenken erhoben werden auch von kirchlicher Seite angesichts der in den neuen Ländern gegebenen Situation des jahrelang offiziell vorgeschriebenen und ständig indoktrinierten Atheismus in den Schulen und Organisationen, und angesichts der Kritik an der Religion als Opium des Volkes. Trotzdem: Die Kirchen können jetzt ihre vielfältigen Bildungseinrichtungen und Organisationen neu in Gang setzen, Akademien werden gegründet, theologische Fakultäten an den Universitäten werden ausdrücklich gewünscht und zugelassen.

So sehr man sich über diese neue Chance der Freiheit freuen kann und darf – es erhebt sich die Frage: Können wir diese Chancen wahrnehmen? Gibt es genügend Christen, die nach 40 Jahren der Unterdrückung und Einschüchterung in der Lage und willens sind, diese Chancen zu sehen und zu verwirklichen in den Gemeinden am Ort, in übergemeindlichen Verbindungen, bei den Seelsorgern, den Lehrern, den Professoren, den Kirchenleitungen, bei den Bischöfen?

Die Chance der allgemeinen Freiheit heißt allerdings auch *Freiheit in der Kirche.* Das schafft eine neue Situation. Der Weihbischof von Schwerin, Norbert Werbs, hat auf der Europa-Sondersynode in Rom am 3. Dezember 1991 Aussagen gemacht, wie man sie sonst bei Bischöfen kaum findet. Er hat seine Aussagen in die Form von Fragen gekleidet. Sie lauten:

„1. Die Völker Europas denken und empfinden zunehmend demokratisch. Unsere Kirche ist aber hierarchisch strukturiert. Wir sind davon überzeugt, daß dies unverzichtbar ist. Dennoch sollten wir uns aber der Frage stellen, wie die hierarchische Verfaßtheit der Kirche eine echte Mitsprache und Mitentscheidung aller Kirchenglieder ermöglicht. Die vom Vaticanum II eröffnete Mitberatung empfinden viele aktive Katholiken als ungenügend. Haben sie damit unrecht? Was ließe sich bessern?

2. Das Vaticanum II hat in Betonung des Priestertums aller Gläubigen die Verantwortung aller für das kirchliche Leben hervorgehoben. Bei der Erwählung eines neuen Bischofs aber empfinden immer mehr Katholiken, daß sie keinen Einfluß auf diesen wichtigen Vorgang nehmen können. Sie verstehen wohl, daß der neue Bischof in Einheit mit dem Papst stehen muß. Aber sie verstehen manche Bischofsernennung in den letzten Jahren nicht. Muß das so sein? Was ließe sich bessern?

3. Das Vaticanum II betont zu Recht, daß die Abtreibung ein Verbrechen ist. Es sagt aber auch, daß die Eltern in Verantwortung vor Gott und der Kirche Zahl und Zeitpunkt der Geburten entscheiden dürfen. Müßte deshalb die Unterscheidung von Abtreibung und Empfängnisverhütung in den Äußerungen des Lehramtes nicht doch viel klarer erfolgen, als es bisher geschieht? Und sollte man den Eltern nicht die Last der Unterscheidung von den Schultern nehmen?

4. Es ist keine Frage, daß die Kirche für die Unauflöslichkeit der Ehe einzutreten hat. Sie weiß sich dabei dem Wort des Herrn verpflichtet. Es ist aber die Frage, ob Jesus mit den wiederverheirateten

Geschiedenen so umgehen würde, wie es gegenwärtig in unserer Kirche vorgesehen ist. Viele sehen darin eher eine große Unbarmherzigkeit als ein Zeichen der Treue zu Christus. Muß diese Last tatsächlich so erhalten bleiben?

5. Wir erleben heute einen gewaltigen Schub der Frauenemanzipation. Er erfaßt auch die Frauen in der Kirche. Sie nehmen zunehmend mit Unverständnis wahr, daß die Leitung der Kirche auf allen Ebenen in den Händen von Männern liegt. Stellen wir uns tatsächlich genügend ernst die Frage, ob dieses Ärgernis in Treue zu Christus erhalten bleiben muß?

6. Als Verkünder der Frohen Botschaft sollen wir Zeugen der Freiheit sein, zu der Christus uns befreit. Unsere Kirche wird aber von vielen als eine Kirche der Vorschriften, der Bevormundung und Gängelei empfunden. Ist das eine durch und durch falsche Sicht? Was können wir daran ändern?

Ich weiß, daß ich mehr Fragen gestellt habe, als wir Antworten parat haben. Aber wir sollen für die Anfragen unserer Brüder und Schwestern und unserer Mitmenschen sensibel sein. Als Boten der Frohen Botschaft müssen wir ständig prüfen, welche Lasten wir im Namen Christi auferlegen müssen und welche wir von den Schultern der Menschen nehmen dürfen."

Dieser Bischof hat die Chance der Freiheit auch in der Kirche offen und mutig wahrgenommen und zur Sprache gebracht. Ein Weihbischof – kein residierender Bischof, kein Kardinal – hat ein solches Wort gewagt. Daß dieser Bischof in Rom keine allgemeine Zustimmung gefunden hat, ist kaum verwunderlich. Die große Zustimmung, die er weltweit fand, möge ihn bestärken, obwohl er in Rom fast allein gelassen wurde.

An den Fragen dieses Bischofs wird ein Grundproblem der Kirche von heute offenbar. Sie ist ungleichzeitig mit den Entwicklungen, den Ideen, Bestrebungen und Wertvorstellungen in der heutigen Gesellschaft. Diese hat sich seit Beginn der Neuzeit von einem autoritären Obrigkeitsstil abgesetzt und lehnt Bevormundungen ab. Der Mensch von heute besteht auf seiner Mündigkeit und will sich „seines eigenen Verstandes bedienen" (Kant). Das bedeutet nicht, daß unsere Zeit und Gesellschaft viel schlechter geworden sei. Auch der Mensch der Gegenwart anerkennt Autorität und nimmt Orientierungen und Weisungen entgegen, weil er sie braucht. Aber er verlangt – und das mit gutem Grund – Kompetenz, und er erwartet, daß die Autorität und ihr Wort vor seinem Verstand einsehbar und vor seinem Gewissen verantwortbar und nachvollziehbar sei. Autorität darf nicht nur fordern oder verbieten, sie muß begründen. Hier besteht die Aufgabe und die Chance für die christlichen Kirchen der Gegenwart.

Das ist nicht, wie manche befürchten, die Auslieferung an den Zeitgeist und die Tagesmoden, sondern das vom Konzil geforderte Aggiornamento, das Heutigwerden des Glaubens, der sich Rechenschaft gibt und Antworten versucht auf Fragen, die wirklich gestellt sind. Es ist die Übersetzung – im wörtlichen Sinn – des Evangeliums für die Gegenwart, es ist die neue Inkulturation der Kirche. Das beste Beispiel dafür ist der unvergeßliche Papst Johannes XXIII. Er hat nicht auf seine Autorität gepocht, aber diese gewonnen durch seine Menschenfreundlichkeit, durch seine Zuwendung zu allen Menschen, durch die Bejahung der Gegenwart als Stunde Gottes und das Achten auf die Zeichen der Zeit; er hat, wie er sagte, an Stelle der Strafen die Mittel der Barmherzigkeit angewendet.

Eine weitere große Chance für die christlichen Kirchen im neuen Europa und ihre Freiheit heißt *Ökumene*. Wenn das Wort zutrifft: Wo Christen leiden, wächst die Ökumene, dann haben die Christen in der Situation des Kommunismus diese Erfahrung gemacht und sie vielfach verwirklicht. Sie darf in der neugewonnenen Freiheit nicht verlorengehen, sondern muß sich verstärken und vertiefen und die müde gewordene Ökumene im Westen neu beleben.

Man muß allerdings schon ein wenig Wasser in den ökumenischen Wein gießen. Nachdem die äußere Bedrängnis weggefallen ist, zeigen sich mancherorts wieder unnötige Konkurrenzen und ungute Rivalitäten der einzelnen Konfessionen, verbunden mit einem gewissen Mißtrauen, daß die bisher in einer extremen Minderheit existierende katholische Kirche sich zu sehr profiliere und auch politisch eine Rolle zu spielen versuche, die ihr nicht recht zustehe. Aber Mißtrauen und Angst sind für die Ökumene tödlich.

Und ein weiteres: Immer wieder konnte man hören und lesen, die Kirchen des Ostens, die orthodoxen Kirchen, stünden der katholischen Kirche des Westens sehr nahe. Man könne sie ohne weiteres Schwesternkirchen nennen. Die Einigung mit ihnen dürfe man bald erwarten. Man verwies auf das gemeinsame Credo, die dort bewahrten Sakramente und die apostolische Sukzession in der Gestalt der Bischöfe, und man hoffte, auch in der Frage des Papstes und seiner Rechte zu einer einvernehmlichen Lösung zu kommen.

Als aber Ende 1991 in Rom die Bischofssynode tagte und sich dem Thema Europa widmete, wozu von Rom Repräsentanten der orthodoxen Kirche herzlich eingeladen wurden, haben diese weitgehend abgesagt und sind nicht erschienen. Als Grund wurde angegeben, die römisch-katholische Kirche zeige zuwenig Sensibilität für die Eigenständigkeit und Würde der orthodoxen Kirchen, die in der Zeit der Unterdrückung das schwerste Los zu tragen hatten und dabei den christlichen Glauben gerettet haben. Man befürchtet, daß Rom einen ungebührlichen Einfluß im Osten anstrebe und die Orthodoxen im Stil einer Mission dem römischen Modell anzugleichen versuche. Man fürchtet eine Rekatholisierung. Die Spannungen wurden ganz konkret im Fall der sogenannten unierten, mit Rom verbundenen Kirche in der Ukraine, die unter der Herrschaft Stalins enteignet wurde und nun ihre früheren Rechte einfordert.

Eine weitere Chance, die zugleich eine große Aufgabe darstellt, liegt für die christlichen Kirchen darin, daß sie den Bereich der Ökumene erweitern und mit den Moslems in einen Dialog eintreten, der durch Jahrhunderte blockiert und verwehrt war und nun auf eine neue Grundlage gestellt wurde. Und schließlich liegt für die christlichen Kirchen eine ökumenische Chance darin, daß sie mit den Nichtchristen ins Gespräch kommen und zusammen mit ihnen als Menschen guten Willens an den Zielen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung mitarbeiten.

Was schließlich den Atheismus anbetrifft, so kann man den christlichen Kir-

chen nicht genug empfehlen, die Aussagen des Konzils über den Atheismus, über seine mögliche Gestalt, Vielfalt und seine so vielfältigen Motive nachzulesen und zu befolgen. Man darf nicht nur auf den „Ismus" blicken, man muß den konkreten Menschen im Auge haben.

Aufgaben

Der Zusammenbruch des Kommunismus im Osten hat gewiß einen Raum der Freiheit geschaffen. Aber ebenso hat er eine große Leere, ein Vakuum hinterlassen. Die alten Götter wurden gestürzt, was oftmals als Chance eines neuen Anfangs gesehen wird, als Zuwendung zum lebendigen und wahren Gott oder als Wiedererwachen des christlichen Glaubens, der so lange verschüttet und unterdrückt war.

Das mag im einzelnen und für einzelne auch hier und heute zutreffen. Aber wir würden uns sehr täuschen, wollten wir meinen, nun entstehe ein großer Neuaufbruch der christlichen Kirchen, nun könne Europa, zu dessen Wurzeln zweifellos Christentum und Kirche gehören, wieder ein christliches Europa werden, und die Kirchen, vor allem die katholische Kirche, könnten wieder eine dominierende Stellung einnehmen wie in der angeblich guten alten Zeit – etwa wie im Mittelalter, noch vor der Reformation.

Eine solche Vorstellung ist völlig wirklichkeitsfremd und kann nur zu bitteren Enttäuschungen führen. Die Welt, die nach dem Sturz der Götter übriggeblieben ist, bleibt weithin und verstärkt eine Welt ohne Gott, den man nicht mehr braucht, der nicht viel nützt. Es ist eine säkularisierte Welt, die durch Wirtschaft, Wissenschaft und Technik bestimmt ist, die primär irdische Aufgaben und Ziele kennt, Wohlstand, Komfort, Konsum. Das Auto und das Einkommen sind fast so etwas wie neue Götter geworden, denen man mit aller Energie dient. Die Kirche wird noch mehr als bisher eine große Diasporakirche, eine Kirche der Minderheit und der kleinen Herde. Aber gerade ihr ist von Jesus aufgetragen, keine Furcht zu haben. Die Diasporasituation der christlichen Kirchen in der ehemaligen DDR wird mehr und mehr zum Schicksal auch der Kirchen im Westen Deutschlands, ja in ganz Europa. In Erfurt werden sechs Prozent, in Hamburg noch 20 Prozent der Kinder christlich getauft. Nach neuesten Umfragen bekennt sich im größer gewordenen Deutschland nur noch jeder vierte als Christ.

Das bedeutet: Es gilt langsam, aber sicher, Abschied zu nehmen von einer durch Tradition und Milieu getragenen Volkskirche. Immer deutlicher zeichnet sich das Bild einer Kirche ab als einer Gemeinschaft der bewußt und entschieden Glaubenden. Aber diese kleiner werdende Zahl darf nicht die Gestalt und Mentalität einer Sekte annehmen, auch nicht das Bild einer Kirche, die sich als Festung mit Schießscharten nach außen versteht. Sie muß vielmehr eine Gemein-

schaft der Offenheit, des Dialogs, der Kooperation und einer unzerstörbaren Hoffnung sein. All dies ist im Programm einer Neuevangelisierung Europas zu bedenken. Sonst werden falsche Hoffnungen geweckt.

Die bei uns übliche Kritik an den Kirchen in Geschichte und Gegenwart – sie wird massiv beim Gedenken an die Entdeckung Amerikas vor 500 Jahren und an die Schuld der christlichen Entdecker –, die Freude an ihren Defekten, Schwächen und Fehlern, die fast jeden Tag in Ost und West ausgestrahlt werden, sind nicht gerade einladend, um die leer gewordenen Räume nach dem Sturz der Götter einzunehmen. Für Triumphgefühle besteht überhaupt kein Anlaß, noch weniger für eine Rekatholisierung, verbunden mit Macht, Pracht und Herrlichkeit, mit altem Brauchtum und vielfacher Folklore, mit Besserwisserei und Überheblichkeit. Die Christen und die Kirchen brauchen sich ihres Glaubens nicht zu schämen, sondern sollten aus seiner Mitte leben und Zeugnis geben, aber sollten es in Bescheidenheit tun.

Auch die andere Vorstellung ist verkehrt: Die Kirchen des Ostens, die sich gegen den östlichen Kommunismus bewahrt und bewährt haben, etwa die Kirche in Polen, wären nun ein Bollwerk gegen die westliche Dekadenz. Das stimmt schon deshalb nicht, weil gerade die katholische Kirche in Polen ihre lange dauernde führende Rolle mehr und mehr zurücknehmen muß und weil dieses Land immer mehr westliche Vorstellungen und Verhaltensformen übernimmt. Auch die Papstbesuche in Polen haben diesen Prozeß nicht aufzuhalten vermocht.

Die katholische Kirche ist kein Bollwerk, keine Festung, und wo sie es sein wollte, hat es nur in die Isolierung und zur Entfernung von der Wirklichkeit geführt. Die Kirche ist eine Gemeinschaft des Volkes Gottes, eine Gemeinschaft des Weges und des Vertrauens, eines Weges nicht der Macht, sondern des Dienstes. Der Weg hat kein Ende, bis er einmündet in das Reich Gottes, um dessen Kommen wir beten. Die Aufgabe der christlichen Kirche besteht darin nicht einzeln, nicht in Rivalität, sondern – so hat es eine Synode formuliert – gemeinsam Zeugnis zu geben für Christus, der uns befreit hat.

Wer überzeugt, demütig und ohne Anmaßung von Christus Zeugnis gibt, eröffnet damit den Zugang zum wahren Bild des Menschen und zugleich zu dem Gott, der ohne Christus ein verborgener Gott bleibt. Es gibt heute eine unübersehbare Zuwendung zu Jesus Christus, auch im Osten. Das Zeugnis der christlichen Kirchen nimmt die auch und gerade heute unverzichtbare Aufgabe wahr, das Recht und die Würde des Menschen zu verteidigen. Eine bloß pragmatische Begründung, die eine Nutzen-Kosten-Rechnung aufmacht, reicht nicht aus, sondern führt zu Tod und Tötung am werdenden und am erlöschenden Leben, wenn man in zynischer Weise fragt, ob ein Leben lebenswert und lebensunwert ist. Darüber hinaus stellen die christlichen Kirchen zusammen mit vielen nachdenklichen Menschen die unausweichlichen Fragen, welchem Ziel und Zweck die großen Errungenschaften von Wissenschaft, Wirtschaft und Technik dienen.

Was ist das für eine Welt und ein Weltzustand, in dem wir Raumfahrten unternehmen, aber nicht imstande sind, den Hunger in der Welt zu stillen und örtliche Konflikte friedlich zu lösen, den Terror zu beseitigen? Deswegen haben die christlichen Kirchen die Aufgabe, das Gewissen der heutigen Welt und Gesellschaft zu sein, zumal wenn diese meint, das Gewissen sei eine Neurose und behindere den Fortschritt der Zeit. Es kommt ja darauf an, wohin wir schreiten, wenn wir fortschreiten.

Wenn man sagt, daß die Menschen unserer Zeit von Angst erfüllt sind, nach Eugen Drewermann die „Wurzel von allem Übel", daß sie verzweifelt sind und keinen Ausweg finden außer vielleicht in Drogen oder im Selbstmord, dann haben die christlichen Kirchen die Aufgabe, diesem Menschen gleichsam die Injektion der Hoffnung zu geben, einer Hoffnung, die auch noch den Tod einschließt. Denn wenn es jenseits des Todes keine Hoffnung gibt, sollten wir lieber nicht von Hoffnung reden. Dazu kommt, daß die Kirche dort am meisten glaubwürdig wird, wo sie den selbstlosen Dienst der Liebe verwirklicht. Glaubhaft ist nur Liebe.

Alle diese Aufgaben kann man nicht von oben, nicht zentral und bürokratisch regeln, sondern durch die Christen und die Kirchen vor Ort, von unten. Nur sie haben die notwendige Einsicht in die konkrete Situation und können ermessen, was notwendig und was möglich ist, gemäß dem schönen Konzilswort: Auch wenn die Kirche als Volk Gottes oftmals als kleine Herde erscheint, ist sie doch für die Menschheit die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils (LG 8).

Diese großen Aufgaben kann man weder durch Befehle und Kommandos noch durch Gewalt und Zwang, noch durch Verurteilungen und Verbote lösen, sondern nur durch Zuwendung, durch den Willen zum Verstehen, durch den Dialog und durch das lebendige Zeugnis des Hörens und des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wenn aber dem so ist, dann können diese Aufgaben insgesamt nicht allein von einer Kirche der Kleriker, der Bischöfe und des Papstes, also von der Hierarchie, von der Amtskirche wahrgenommen werden, sondern von der Kirche als Volk Gottes, als Gemeinschaft, als Communio, als Geschwisterlichkeit. Der immer größer werdende Priestermangel könnte so gesehen auch die Funktion einer neuen Öffnung sein im Sinn des Wortes: Wir sind das Volk Gottes.

Um das zu ermöglichen, ist nicht nur das unverzichtbare Engagement des einzelnen gefordert. Es bedarf auch der Änderung von Strukturen, nicht insofern das Amt in der Kirche abgeschafft würde, sondern daß es sich nicht nur dem Wort nach als Dienst am Miteinander und am Zusammenwirken aller versteht. Das gilt für den Pfarrgemeinderat, für die Synoden und die Bischofskonferenzen; alle sollen sich auf den Weg machen und Entscheidungen mittragen, auch mitverantworten. Hier besteht noch ein erheblicher Nachholbedarf. Immer noch

setzt sich bewußt oder unbewußt die alte Auffassung durch, daß eben nur einer das Sagen hat und der Laie als Nichtfachmann gilt. Die Kirche erscheint als große Gehorsamsorganisation, deren Struktur von oben nach unten geht. Das widerspricht aber dem Selbstverständnis einer Kirche, die Volk Gottes auf dem Weg ist. Auch der Amtsträger gehört zum Volk Gottes.

Es ist mehr als ein Zufall, daß heute das Wort Gemeinde das früher übliche Pfarrei abgelöst hat, ein Wort, das auf primär den Pfarrer gerichtet ist. In einer sich recht verstehenden Gemeinde im Zeichen der Freiheit muß man den Mut haben, nicht nur auf das grüne Licht von oben zu warten. Es geht darum, selbst aktiv zu werden und zu entscheiden. Unvergessen ist und bleibt das Wort Kardinal Julius Döpfners an seine Pfarrer: Fragt doch nicht so viel, handelt pastoral nach eurer Verantwortung, nach eurem Gewissen.

Dadurch gibt es eine große Verschiedenheit in den Kirchen selbst. Diese Verschiedenheit ist ein Ausdruck der verschiedenen Gnadengaben, ja sogar ein Ausdruck lebensvoller Einheit. Ein Marmorblock oder eine Marschkompanie ist kein Modell für die Einheit in der Kirche, das Ziel ist, daß sich die Verschiedenheiten versöhnen und zu dem einen Herrn und dem einen Geist bekennen und sich ihm verpflichtet wissen.

Georg Langenhorst

Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre

Es ist die Nacht auf Ostersonntag. Nikodemus und Joseph von Arimathäa hatten Pilatus erfolgreich darum gebeten, den vermeintlich toten Jesus vom Kreuz abnehmen zu dürfen, um ihn in einer leeren Grabhöhle zu bestatten. Doch nun kehren sie noch einmal in die Grabhöhle zurück, nachdem sie die römischen Wachen bestochen und den Felsblock beiseite gerollt hatten. Und ihr Verdacht bestätigt sich: Der gekreuzigte Jesus ist noch nicht tot! In aller Eile schaffen sie ihn zunächst aus der Höhle, dann außer Landes und pflegen ihn dort gesund. In Jerusalem aber verbreitet sich die so gesehen authentische Kunde vom leeren Grab und die so gesehen fragwürdige Rede von der Auferweckung Jesu. Nach einigen Jahren erscheint ein sich „Immanuel" nennender Mann in Tiberias; es ist der wieder genesene Jesus, der sich den Bart abrasiert und schon dadurch ein ganz neues Äußeres angenommen hat. Er trifft auf Maria Magdalena, aber: „Er war nicht mehr der, den sie einmal geliebt hatte, er war ein anderer geworden. Er war nicht mehr der Messias, nein, er wollte es auch nicht mehr sein."[1] Und doch erkennen seine engsten Vertrauten von einst ihn wieder. Für sie ist seine Erscheinung ein Beleg seiner Auferstehung und damit ein endgültiger Beweis seiner Göttlichkeit: „Nur dem Sohn Gottes war das möglich" (S. 705), schlußfolgert Simon Petrus. Und während der normal menschliche Jesus sich aufmacht, um ostwärts in eine unbekannte Zukunft zu ziehen, verbreiten die Jünger die Lehre vom auferstandenen Gottessohn, dem Christus.

Nein, natürlich ist dies nicht eine Wiedergabe der neutestamentlichen Zeugnisse um Jesus, sondern die Schlußszene eines vor vier Jahren erschienenen und außerordentlich erfolgreichen Jesusromans, einer modernen literarischen Nacherzählung der Ereignisse und Geschehnisse vor knapp 2000 Jahren im jüdischen Palästina. Diese *Gattung des Jesusromans,* der versucht, Jesus in seiner Zeit literarisch darzustellen, hatte bereits in den fünfziger Jahren ihren eigentlichen Höhepunkt erlebt, mit einigen internationalen Bestsellern weiteste Verbreitung gefunden und das vorherrschende Jesusbild maßgeblich mitbeeinflußt. Hier sind zu nennen etwa *Giovanni Papinis* zwar schon 1921 geschriebene, aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg weithin erfolgreiche „Lebensgeschichte Jesu", der literaturnobelpreisgekrönte „Barabbas"-Roman (1950) des Schweden *Pär Lagerkvist,* der Nikodemus-Roman des Polen *Jan Dobraczynski* „Gib mir deine Sorgen"

(1952), „Die letzte Versuchung" (1955) des Griechen *Nikos Kazantsakis* oder *Max Brods* Jesusroman „Der Meister" (1951).

Der Höhepunkt dieses literarischen Genres schien jedoch gleichzeitig auch sein Endpunkt zu sein: Den theologischen und ästhetischen Ansprüchen spätestens der siebziger Jahre konnten diese Jesusromane nicht mehr genügen[2]. Warum? Zu sperrig standen die inneren Widersprüche des zeugnishaft vermittelten Christusbilds gegen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese, zu eindimensional wirkte aber auch die durchgängig monoperspektivische literarische Präsentation angesichts einer weitaus differenzierteren Wirklichkeitswahrnehmung. Die Gattung „Jesusroman" schien am Ende angelangt zu sein, Jesus schien allein in literarischen „Transfigurationen"[3], in Gestalten, die direkt oder indirekt als zeitgenössische Jesusfiguren gezeichnet sind, literarisch weiterzuwirken.

All diesen wohlbegründeten Einwänden und impliziten Prognosen zum Trotz läßt sich in den letzten fünfzehn Jahren eine – kreative – Fortführung, ja man kann sogar sagen: eine *Renaissance der Jesusromane* konstatieren. Spätestens seit Beginn der achtziger Jahre lassen sich erneut zahlreiche Versuche aufzeigen, Jesus in seiner Zeit literarisch nachzuspüren[4]. Und parallel hierzu verzeichnet sich einerseits eine verblüffend hohe Zahl von (Taschenbuch-)Neuauflagen der eben genannten Romane aus den fünfziger Jahren[5], und andererseits die Entdeckung einer „narrativen Exegese": Theologen bedienen sich ihrerseits der literarischen Form der Erzählung, um die wissenschaftlichen Erkenntnisse um Jesus besser vermitteln zu können[6]. Diese überraschende literarische Entwicklung fordert aber neben einer Dokumentation eine ästhetische wie auch theologische Stellungnahme geradezu heraus.

Wie kommt es zu einer solchen Renaissance der Jesusromane? Was ist Ziel und Absicht dieser Werke? Welche literarischen Techniken verwenden die Autoren und Autorinnen? Können sie literarisch überzeugen, ist Jesus überhaupt ästhetisierbar? Können sie theologisch überzeugen, scheint in dem literarisch dargestellten Jesus etwas auf von dem Jesus, den uns die neutestamentlichen Quellen bezeugen? Diese erkenntnisleitenden Fragen mögen die folgenden Darstellungen, Überlegungen und unumgänglichen Wertungen strukturieren.

Wenn man diese Jesusromane der letzten fünfzehn Jahre überblickt, so fällt auf, daß die Autoren *vier sehr verschiedenartige literarische Techniken* verwenden, um sich dem Geschehen um Jesus anzunähern: Jesus wird zum einen als Held eines klassischen historischen Romans präsentiert, er wird zum zweiten durch den Blickwinkel vorgegebener, einzelner biblischer Spiegelfiguren geschildert, drittens erhält er durch das gleichzeitige Zeugnis einer Vielzahl seiner Zeitgenossen sein individuelles Profil und viertens wird er im Bereich der fiktiv-literarischen Legende in Konfrontation zu nicht historischen erfundenden Spiegelfiguren gestellt. Wir wollen diese vier literarischen Grundtypen und Strategien der Annäherung an Jesus an einigen herausragenden Beispielen aufzeigen.

Jesus als Held eines historischen Romans – Gerald Messardié

In einem hatten die Literaturkritiker, die der Möglichkeit der Fortschreibung der Jesusromantradition skeptisch gegenüberstanden, zweifelsohne recht: Ein „fünftes Evangelium“ [7], erzählt von einem umfassend informierten und sich allwissend gebenden Autor, der klüger sein will als alle biblischen und sonstigen Quellen, eine in alle Einzelheiten hinein nacherzählende und mundgerecht servierte Geschichte des „Lebens Jesu“ ungeachtet aller zur Vorsicht und Zurückhaltung mahnenden historisch-kritischen Exegese, ein solcher Roman scheint in der Tat literarisch und theologisch eher dem 19. als dem 20. Jahrhundert zuzugehören.

Und dennoch: 1988 veröffentlicht der bis dahin literarisch völlig unbekannte französische Wissenschaftsjournalist *Gerald Messardié* (*1931) genau einen solchen Jesusroman unter dem Titel „Ein Mensch namens Jesus“ [8], ein buntes Zeitmosaik mit der Lebensgeschichte Jesu, aufgebläht auf über 700 engbedruckte Seiten, prall angefüllt mit wunderschönen Landschaftsschilderungen, mit neutestamentlich hinlänglich bekannten Charakterbildern unter deutlicher Bevorzugung des Johannesevangeliums, angereichert durch fleißig angelesenes Legendenmaterial aus allen nur möglichen apokryphen Schriften und späteren Traditionen. Und der als gläubiger Katholik vorgestellte Autor weiß denn auch allerlei zu berichten: Über den schon 90jährigen Joseph, der als ehemaliger Tempelpriester die junge, durch geheimnisvolle Umstände jungfräulich-schwangere Maria zur Rettung ihrer Ehre ehelicht, über das Heranwachsen des überaus klugen Knaben Jesus, über die ungewollte Rolle des Messias, in die der psychologisch vollends ausgeleuchtete jüdische Mensch Jesus von seiner Umwelt schon zu Lebzeiten gegen seine Absicht gedrängt wurde, über ungezählte Randdetails und Nebeninformationen bis hin zu den eingangs angeführten Szenen, den Spitzenaussagen, daß dieser Jesus eben nicht am Kreuz starb, sondern noch lebend von Nikodemus und Josef von Arimathäa geborgen und gerettet wurde, nach Jahren seinen Jüngern erschien, welche dann die Geschichte seines Lebens, seiner Botschaft und seiner Auferstehung weitertrugen.

Dieses Buch, vom Verlag Droemer/Knaur zielsicher in die aktuelle Erfolgsreihe historischer Romane aufgenommen, erreicht ohne Zweifel eine große Leserschar. Gerade deshalb aber wird man diese Form belletristischer Annäherung an die Jesusfigur kritisch betrachten müssen: Weder entspricht die direkte, überquellend-allwissende und dennoch stereotyp-altbekannte literarische Präsentation den Anforderungen an einen Roman unserer Zeit, noch können die fragwürdigen theologischen Sinnspitzen, wie selbstverständlich als historisch abgesicherte Wahrheiten formuliert, überzeugen.

Alle anderen im folgenden genannten Romane verabschieden denn auch aus guten Gründen diese allwissend-auktoriale Erzählerperspektive und den Anschein objektiv-historischer Berichterstattung. Anhand von drei herausragenden

Beispielen soll im folgenden verdeutlicht werden, wie *Jesus aus dem Blickwinkel biblischer Spiegelfiguren* geschildert wird.

Pilatus als Gesprächspartner Jesu – Tschingis Aitmatow

Vor allem eine Randgestalt des Geschehens um Jesus hat die Literaten immer wieder fasziniert: die des historisch greifbaren Pilatus. Schon in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fanden sich einige literarische Aktualisierungsversuche dieser Figur von Autoren wie *Friedrich Dürrenmatt* bis hin zu *Gertrud von le Fort*[9]. Aber auch in jüngster Vergangenheit blieb die Frage, welchen Anteil der römische Präfekt am Tod Jesu denn nun wirklich hatte, auch für Schriftsteller phantasie- und kreativitätsanregend. So veröffentlichte *Ralf-Peter Märtin* in der Piper-Taschenbuchreihe 1989 ein literarisch-historisches Buch unter dem Titel „Pontius Pilatus. Römer, Ritter, Richter"[10], in dem er zwei literarisch frei ausgestaltete, aber um Treue zu den vorliegenden Zeugnissen bemühte Lebensläufe des Pilatus nebeneinanderstellt. Zwei, denn die historischen Quellentexte zu dieser Person sind in seinen Augen mit den biblischen Zeugnissen unmöglich zu harmonisieren. Und noch 1991 veröffentlichte *Jörg von Uthmann* den – von ihm fiktiv gestalteten und geschickt pseudowissenschaftlich getarnten – lange verborgenen Briefwechsel des Pontius Pilatus[11], dem einige überraschende Einsichten entnommen werden können: etwa das geheimgehaltene Verhältnis des Pilatus zu Salome, der Auftritt gleich dreier Messiasprätendenten in der Zeit Jesu, und schließlich die Nachricht, daß nicht Jesus, sondern Judas und Simon von Cyrene gekreuzigt wurden, Jesus aber von Pilatus begnadigt und auf einen Berg bei Damaskus verdammt wurde, wo er nach einigen Jahren starb, nicht ohne zuvor Paulus als seinen Nachfolger bestimmt zu haben.

Die literarisch wie theologisch herausforderndste Neuerscheinung zur Figur des Pilatus geht jedoch – und dies ist für den Jesusroman überhaupt ein Novum – zurück auf einen weder jüdischer[12] noch christlicher Tradition entstammenden Autor von weltliterarischem Rang: den Kirgisen *Tschingis Aitmatow*, einen 1928 geborenen Muslimen, der sich selbst als Atheisten bezeichnet[13]. Im Jahr 1986 veröffentlicht er einen Roman, der zu einem der in der damaligen Sowjetunion umstrittensten Bücher überhaupt wurde, den auch international vielbeachteten Roman „Der Richtplatz"[14]. Umstritten war und ist dieser Roman aus zwei Gründen: Zum einen, weil es kaum ein sowjetischer Autor zuvor gewagt hätte, die sozialen Probleme der UdSSR: Alkoholismus, Drogenkonsum, alltägliche Gewalteskalation so offen anzuprangern, zum zweiten aber eben auch deswegen, weil Aitmatow sich nicht scheut, in einer Vision des Protagonisten einen 40 Seiten langen Dialog zwischen Pilatus und Jesus einzublenden.

Der in Kirgisien spielende Roman besteht aus mehreren, nur vage miteinander

verknüpften Handlungssträngen: Da ist zum einen die fabelartige Erzählung von dem letzten Wolfspaar der großen kirgisischen Steppe, Akbara und Taschtschajnar, deren Untergang den ökologischen und damit verbundenen moralischen Untergang der Menschen spiegelt. Mit ihrem Schicksal verknüpft wird der Lebensweg von zwei voneinander unabhängigen Menschen: der des naiv-idealistischen ehemaligen Priesterseminaristen Awdij, der als Freidenker das Seminar verlassen mußte und nun als Journalist den Drogenanbau und -handel öffentlich anprangern will, und der des Sowchosenbestarbeiters Boston, ebenfalls ein Idealist, der in einer von individueller Habgier und Bosheit sowie struktureller Engstirnigkeit des Systems geprägten Umgebung letztlich scheitert.

Die Pilatus-und-Jesus-Szene (197–238) wird nun von Awdij, dem ehemaligen Priesterseminaristen, visionär geschaut, als er, mißhandelt von den Drogenhändlern, die er von ihrer unwürdigen Existenz befreien wollte, mit dem Tod ringt. In der konkreten Gestaltung dieses Dialogs greift Aitmatow ziemlich unverhohlen auf zwei weltbekannte Vorbilder aus der russischen Literatur zurück: zum einen auf *Dostojewskis* "Legende vom Großinquisitor" aus den „Brüdern Karamasow" [15], noch deutlicher aber auf die Pilatus-Szenen aus *Michail Bulgakows* berühmtem „Der Meister und Margarita" [16], einem phantastisch-phantasievollen Faust-Roman über das Leben im Moskau der dreißiger Jahre. An diese beiden großen Vorbilder allerdings reicht Aitmatows literarische Gestaltung nicht heran; zu sehr verläßt er sich auf traditionell vorgegebene Schemata in der Figurenzeichnung. Besonders die strukturell auch gar nicht notwendige Schilderung einer wundersamen Legende von dem fünfjährigen Jesus, der zur Rettung seiner Mutter Maria mit seinen magischen Kräften ein Riesenkrokodil bezwingt, wirkt wie ein Rückfall in mythische Jesuslegenden der Vergangenheit. Auch die Rückprojizierung mancher nachösterlicher Aussagen über Christus in das Leben des andererseits sehr irdisch gezeichneten Jesus nehmen den Szenen den Charakter realistisch nachvollziehbarer Dialoge.

Interessant an diesen Szenen ist aber ein Doppeltes: Zunächst die Aussagen dieses Aitmatowschen Jesus, gerichtet gegen die pessimistischen Ansichten des Pilatus, der als resignierter Materialist und apokalyptischer Skeptiker charakterisiert wird: Der Mensch sei einzig seines Nächsten Wolf, die Welt stünde unwiderruflich vor ihrem nahen Ende, und daran könne auch er, Jesus, letztlich nichts ändern. Dieser apokalyptischen Resignation hält Jesus – wie immer unbegründbar auch – eine Hoffnungsbotschaft entgegen, ein Credo an die „Gabe des Himmels" an den Menschen, die Vernunft: „Der Sinn der menschlichen Existenz liegt in der Selbstvervollkommnung seines Geistes" (224), so Aitmatows Jesus, und darum habe es keinen Sinn, auf seine, Jesu, Auferstehung oder Wiederkehr zu warten, denn: „ihr Menschen seid es, die in Christo wiederkehren werdet... in den Menschen kehre ich wieder durch meine Leiden, in den Menschen komme ich zu den Menschen zurück" (225). Und was sei seine, Jesu, Bestimmung? „Den

Menschen als ewiges Beispiel dienen, bin ich in diese Welt hineingeboren" (225). Und somit sind „alle Menschen zusammengenommen Gottes Ebenbild auf Erden" und der „Mensch selbst ist Richter und Schöpfer eines jeglichen seiner Tage" (226). Doch schon Jesus selbst fürchtet um die mögliche Vergeblichkeit seines Lebens und Sterbens angesichts der menschgemachten drohenden Apokalypse.

Und diese Infragestellung der jesuanischen Hoffnungsbotschaft spiegelt sich noch einmal wider in der Erzählebene des Awdij. Schon vor dieser Vision wird Awdij höhnisch als „neuer Christus" (172) bezeichnet, der gekommen ist, um die Menschen – in seinem Fall die Drogenhändler – von ihrem unwürdigen Dasein, aber gegen ihren Willen zu „erlösen". Awdij, der häretische Theologe, reflektiert über die vermeintlich längst überwundene christliche Religion. Habe nicht „die materialistische Wissenschaft den Espenpfahl in das Grab des christlichen Glaubens" längst eingeschlagen, sei nicht die nun allein vorherrschende Religion die „der militärischen Überlegenheit" (244)? Und doch, gerade in dieser Zeit, wird die scheinbare Vergeblichkeit des Kreuzestods zur großen Provokation: „Mein Gott, welch eine Bürde hast du dir auferlegt, eine unverbesserliche Welt zu bessern?" (247), so Awdij: „Wieviel ewige Ironie war in diesem Plan verborgen, der darunter litt, daß er die menschliche Natur nur mangelhaft erfaßte" (249). Wie der visionär geschaute Jesus scheitert auch der Idealist Awdij, und in seinem Scheitern wird die zuvor angedeutete Christustypologie vollends deutlich: Gefoltert und mißhandelt von den alkoholisierten Horden wird er, der „neue Christus" [17], an einen Baum gehängt, mit ausgebreiteten Armen: „Sein Anblick erinnerte an einen Gehängten oder einen Gekreuzigten" (299). Doch bevor er stirbt, erinnert er sich an ein Gebet zu Christus, das er als Junge erlernt hatte, ein Gebet um „die Rettung der Menschenseele" (301).

Nein, in „Der Richtplatz" wird das Scheitern Jesu und das Scheitern aller modernen Jesusgestalten nicht zurückgenommen, ist der Mensch des Menschen unbarmherziger Richter und Henker, scheint die ökologische und moralische Apokalypse unausweichlich. Hier haben Auferstehung und transzendenter Trost keinen Platz. Und dennoch: Aitmatows Roman ist letztlich als ganzer gerade keine resignative Einverständniserklärung mit den realistisch geschilderten Zuständen, sondern gleichzeitig Klage und Anklage, die gerade so aufrütteln und verändern will. Und genau an diesem Punkt, so der selbsterklärte Atheist Aitmatow, war seine biographisch und werkgeschichtlich überraschende „Hinwendung zur Botschaft des Christentums... fällig" [18]. Es ist für diesen muslimischer Tradition entstammenden Schriftsteller gerade die ihm hierin unvergleichliche Gestalt Jesu, die als Märtyrer einen solchen Protest erst ermöglicht und zudem vielleicht einen letzten Hoffnungsrest verkörpert: „Christus ist mir Anlaß, dem heutigen Menschen etwas Wesentliches zu sagen. Daher taucht diese Gestalt in meinen künstlerischen Überlegungen... auf." [19]

Maria Magdalena, die Jüngerin des Herrn – Luise Rinser

Eine zweite biblische Spiegelfigur des Geschehens um Jesus findet sich in einem Erfolgsroman der deutschen Gegenwartsliteratur aus dem Jahr 1983, in *Luise Rinsers* „Mirjam“ [20]. Rinser (* 1911) legt in diesem Alterswerk ihr religiöses, aber untrennbar damit verschwistert ihr politisches Lebensgrundbekenntnis ab: ein Grundbekenntnis erstens zu Jesus, aber nicht zur dogmatisch-rechtlich verfaßten Kirche, die sich ausgehend vom „selbsternannten Apostel“ (328) Paulus auf ihn beruft; ein Grundbekenntnis zweitens zu einem „sanften“ politischen und theologischen Feminismus, den die Titelheldin Mirjam immer wieder einfordert, und schließlich drittens ein Grundbekenntnis zu jenem radikalen Pazifismus, der im Zentrum von Jesu Friedens- und Liebesbotschaft gestanden habe.

Vermittelt werden uns diese drei Bekenntnisse durch die Ich-Erzählerin Maria Magdalena, die ihre Lebensgeschichte im Rückblick von ihrem französischen Einsiedlerexil aus erzählt. Wie alle jüdischen Charaktere wird sie hier bei ihrem jüdischen Namen genannt, Mirjam. Schon diese um Authentizität bemühte Namensrückveränderung – Jesus wird zu Jeschua, Judas zu Jehuda und Johannes zu Jochanaan – ermöglicht einerseits eine Annäherung an die realistische, eben jüdische Lebenssituation der Erzählzeit, andererseits aber auch die Distanz zu den traditionell von der Bibel her vorgeprägten Charakterbildern dieser Gestalten. Um so überraschender wirkt die verblüffende Treue zu diesen biblischen Quellen, insbesondere zum – auch hier deutlich bevorzugten – Johannesevangelium. Die Kritik hat mit Recht von einem „narrativen Biblizismus“ [21] gesprochen. Gerade „Mirjam“ entpuppt sich als ein „fünftes Evangelium“, das der Mirjam, beziehungsweise das der Luise Rinser. Die nacherzählenden Teile bereits bekannten Traditionsguts aus biblischem, aber auch legendarischem wie religionsmythologischem Sondermaterial gehören dabei literarisch wie theologisch wohl nicht zu den Stärken dieses Romans, obwohl sie möglicherweise dem nur wenig bibelkundigen Leser einige Grundzüge des Neuen Testaments narrativ nahebringen können.

Interessant wird „Mirjam“ besonders dort, wo die Autorin den – vielleicht noch häufiger einzufordernden – Absprung von den Vorlagen wagt, wo sie literarisch und theologisch nachfragt, psychologisch ausgestaltet, dialogisch diskutiert. Das wird besonders an ihren drei Hauptfiguren deutlich. Zunächst an *Mirjam,* der ungewöhnlichen, selbstbewußten, bildungsbeflissenen Makkabäertochter, die keineswegs eine Hure war, wie dies die neutestamentlichen Quellen nahelegen. Schon als junge Frau war sie dem 12jährigen Jesus begegnet und völlig von ihm fasziniert, so daß sie schließlich ihr ganzes Leben auf ihn und seine Botschaft ausrichtete. Die zweite Zentralgestalt ist *Jehuda*/Judas, wiederum – wie so oft in modernen literarischen Werken – nicht der geldgierige, verschlagene Verräter der neutestamentlichen Texte und der kirchlichen Tradition, son-

dern als eigentliche Kontrastfigur zu Jesus sein „dunkler Zwillingsbruder" (64). Judas, ein politischer Untergrundkämpfer, ein um sein Volk besorgter zelotischer Widerstandseinforderer, ein treu und glühend an Jesu Messianität glaubender Weggefährte Jesu, der freilich in ihm den von vielen erwarteten politischen Messias erhofft und ihn bis zuletzt in diese Rolle zu zwingen versucht. Doch gerade das weist Jeschua zurück, und als Jehuda dies erkennt, bringt er sich aus Verzweiflung und Wahnsinn um. Die dritte Hauptfigur ist der Jünger *Jochanaan*/Johannes, hier gezeichnet als griechisch beeinflußter Philosoph, der „kühn das Nur-Jüdische" (76) übersprang, der bei aller brillanten theologischen Spekulation den Boden der Realität unter den Füßen zu verlieren droht. Die spannungsgeladenen Gespräche dieser drei in wechselnden Konstellationen über Person, Sinn und Bedeutung Jesu gehören zu den Höhepunkten des Romans.

Und *Jeschua,* der jüdische Rabbi? Er ist hier der große Verkünder des Friedensreichs und der Liebesbotschaft, ein magisch geheimnisvoll bleibender Wundertäter, der als „Hellseher" und „Hellhörer" (57) um sein Schicksal und um seine göttliche Sendung im voraus weiß. Jeschua präsentiert sich letztlich als ein halbjüdischer irdischer Jesus, der wie selbstverständlich mit seinen Anhängern in die Synagoge geht, und doch schon gleichzeitig als ein halbchristlicher Christus, dem spätere christologische Prägungen in den irdisch-menschlichen Mund gelegt werden. Gerade an diesem Roman läßt sich somit die Problematik der direkten Nachzeichnung eines verläßlichen und stimmigen Charakterbilds Jesu aufzeigen.

Weitere Spiegelfiguren – Judas und wer sonst noch?

Zu den herausragenden biblischen Figuren, die die Literaten immer wieder besonders fasziniert haben, gehört ohne Zweifel neben Pilatus die Gestalt des *Judas.* Ihren Höhepunkt fand diese das Jesusereignis widerspiegelnde Judasliteratur[22] in der rhetorisch bestechenden Studie um die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer kirchlichen Heiligsprechung des Judas, die *Walter Jens* 1975 unter dem Titel „Der Fall Judas" vorlegte[23]. Dieses Buch kann geradezu als Paradebeispiel eines geglückten indirekten Jesusromans gelten, werden doch hier die bis heute drängenden christologischen Grundfragen anhand der Judasgestalt und ihrer Rolle in der Heilsgeschichte auf höchstem theologischem und literarischem Niveau diskutiert. Dieser – hier als bekannt vorausgesetzte – Roman bildet jedoch keineswegs den Schlußpunkt der bisherigen literarischen Judasrezeption. Drei Jahre später veröffentlichte der bayerische Schriftstellers *Siegfried Obermeier* (*1936) seinen Judasroman unter dem Titel „Kreuz und Adler. Das zweite Leben des Judas Ischariot"[24]. Es handelt sich dabei um die fiktive, vorgeblich nach langer Zeit erst jetzt aufgefundene Autobiographie des Judas, der eben nicht, wie es das Neue Testament berichtet, durch Selbstmord am Tag des

Todes Jesu gestorben sei, sondern weiterlebte, indem er zunächst nach Athen, dann nach Rom weiterzog und ein spannendes, abwechslungsreiches Leben führte. Dieses wie bei Messardié ebenfalls als historischer Roman konzipierte Buch bleibt weitgehend traditionellen Sprach- und Deutungsmustern verhaftet.

Judas, Pilatus und Maria Magdalena – diese *drei Randgestalten des biblischen Geschehens um Jesus* – waren und sind für Literaten am reizvollsten, wenn es darum geht, fiktive Perspektiven der Ereignisse neu auszuleuchten. Es lohnt sich, kurz zu reflektieren, welche Nebencharaktere signifikanterweise literarisch zwar stets am Rand, nie aber zentral ausgestaltet werden, und kurz über die möglichen Ursachen hierfür zu spekulieren.

Es fehlt ein Jesusroman aus der Perspektive Johannes des Täufers, der Jesu Lebensweg nicht bis zum Ende mitverfolgen könnte. Es fehlt gleichermaßen ein Jesusroman aus Sicht des Lieblingsjüngers Johannes, der allzusehr Theologe und zu wenig Biograph zu sein scheint. Und Simon Petrus ist wohl gerade durch die engumschließende Papsttradition eine zu vorbelastete Gestalt, um sie literarisch frei zur Hauptfigur zu machen. Maria, die Mutter Jesu schließlich, wird zwar vielfach literarisch gestaltet, selten aber zur psychologisch ausgeleuchteten Bezeugerin des Geschehens um ihren Sohn. Wie bei Petrus, so ist wohl auch hier die legendarische und dogmatische Belastung dieser Figur so übergroß, daß ein freier, spekulativer Zugang zum Menschen Maria sich für die Literaten verbietet.

Eine Spiegelung Jesu über die „Figur" Gottvaters hatte der Italiener *Franco Ferrucci* in seinem 1986 erschienenen Roman „Die Schöpfung. Das Leben Gottes. Von ihm selbst erzählt" in einem zentralen Kapitel zwar versucht, ohne dabei allerdings über den Bereich von satirischer Parodie und sehr bewußt bis an den Rand der Blasphemie reichende Provokation hinauszukommen[25]. Andere, unwichtigere Nebengestalten des neutestamentlichen Geschehens wie etwa Nikodemus oder Barabbas wurden bereits in den fünfziger Jahren zu literarischen Zugangsfiguren, und ein noch 1977 von Jan Dobraczynski sozusagen nachgereichter Josephsroman bleibt völlig dem Bereich frommer Legendenmystik verhaftet[26].

Alle genannten Jesusromane treffen sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – literarisch wie theologisch in einem *gemeinsamen Grundmerkmal:* Die Einsicht in die Unmöglichkeit einer linear-historischen Beschreibung des Lebens und Wirkens Jesu führt zu einer durchgängigen *perspektivischen Brechung:* Über eine biblische Randgestalt des Geschehens erscheinen die als bekannt vorausgesetzten Ereignisse in einem neuen Licht. Jesus soll durch die Augen von Judas, Maria Magdalena oder Pilatus in ungekannter Weise betrachtet werden. Gerade so soll den Lesern über eine Identifikation mit den Spiegelfiguren ein eigener, heutiger Zugang zum damaligen Geschehen ermöglicht werden.

Die literarische Auseinandersetzung mit Jesus in neueren Romanen beschränkt sich aber keineswegs auf diese Technik. Davon, wie Schriftsteller auf ganz andere

Art und Weise sich Jesus anzunähern versuchen, soll in einem eigenen Beitrag die Rede sein: „Jesus im modernen Roman – Schriftsteller auf den Spuren seiner Zeitgenossen". Hier werden auch einige grundsätzliche Tendenzen dieser Jesusromane zusammenfassend reflektiert.

ANMERKUNGEN

[1] G. Messardié, Ein Mensch namens Jesus ([1]1988, München 1991) 702.

[2] Dies hat eindrucksvoll gezeigt: K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ([1]1978, München 1987), bes. 39–66; vgl. J. Imbach, Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur, in: Diakonia 23 (1992) 54–58.

[3] Vgl. Th. Ziolkowski, Fictional Transfigurations of Jesus (Princeton 1972). Als jüngstes Beispiel einer solchen direkten Jesustransfiguration vgl. J. Irving, Owen Meany (Zürich 1990).

[4] Diess. Tendenz, nachgewiesen allerdings in vorwiegend älteren Primärwerken, erkennt F. Castelli, Volti di Gesù nella Letteratura Moderna (Edizioni Paolini 1987).

[5] So z. B. J. Dobraczynski, Gib mir deine Sorgen. Die Geschichte des Pharisäers Nikodemus (Gießen 1990); P. Lagerkvist, Barabbas (Moers 1991); N. Kazantsakis, Die letzte Versuchung (Reinbek 1984); M. Brod, Der Meister (Frankfurt 1981). Aber auch S. Asch, Jesus. Der Nazarener ([1]1939, München 1989); D. Sayers, Zum König geboren. Eine Hörspielfolge um das Leben Jesu Christi ([1]1942, Moers 1990); N. Kazantsakis, Griechische Passion (Reinbek 1981).

[6] Siehe hierzu die zwei herausragenden Beispiele, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann: G. Theißen, Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form (München 1986); R. Schwager, Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt (München 1991).

[7] Der gleichnamige Roman des Italieners M. Pomilio ([1]1975, Salzburg 1977) ist dagegen ein literarisch reizvolles und hochintellektuelles Buch. Geschildert wird die Geschichte des Paters Bergin, der auf die Traditionsspuren eines „fünften Evangeliums" stößt und diesem dann in allen möglichen Archiven und Traditionshinweisen nachspürt. Der Roman endet mit einem gleichnamigen Theaterstück, das im Jahr 1940 spielt und die Jesusproblematik überzeugend in die Situation Nazideutschlands transponiert. [8] G. Messardié, a. a. O.

[9] F. Dürrenmatt, Pilatus (1949); G. v. le Fort, Die Frau des Pilatus (1955); G. Menzel, Kehr wieder Morgenröte (1952); W. Koch, Pilatus. Erinnerungen (1959); G. Fussenegger, Pilatus. Szenenfolge um den Prozeß Jesu (1982).

[10] R.-P. Märtin, Pontius Pilatus. Römer, Ritter, Richter (München 1989). Ein ähnlich konzipiertes wissenschaftlich-literarisches Buch legte bereits 1968 vor: P. L. Maier, Pilatus. Sein Leben und seine Zeit nach Dokumenten ([1]1968, Wuppertal 1970). [11] J. v. Uthmann, Pontius Pilatus. Briefwechsel (Hamburg 1991).

[12] Vgl. hierzu die Jesusromane von M. Brod und S. Asch.

[13] So Aitmatow in: Richtplatz Literatur. Tschingis Aitmatow in Loccum, hrsg. v. O. Schwenke (Loccum 1989) 73.

[14] T. Aitmatow, Der Richtplatz ([1]1986, Zürich 1991).

[15] F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow ([1]1879/80, München 1988) 332–351.

[16] M. Bulgakow, Der Meister und Margarita, geschrieben 1928–40 (München 1985).

[17] Insofern mischen sich in diesem Roman die literarischen Verfahren mit denen der Jesustransfiguration.

[18] T. Aitmatow in: O. Schwenke, a. a. O. 50. [19] Ebd. 73. [20] L. Rinser, Mirjam ([1]1983, Frankfurt 1987).

[21] K.-J. Kuschel, Luise Rinser – Religiöse Häutungen einer Schriftstellerin, in: H. R. Schwab, Luise Rinser. Materialien zu Leben und Werk (Frankfurt 1986) 213.

[22] Siehe hierzu J. Imbach, Judas hat tausend Gesichter. Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur, in: Judas Iskariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?, hrsg. v. H. Wagner (Frankfurt 1985) 91–142; B. Dieckmann, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung (München 1991) bes. 143–235.

[23] W. Jens, Der Fall Judas (Stuttgart 1975). Siehe hierzu auch den – die dort entwickelten Grundgedanken weiterdenkenden und zuspitzenden – „imaginären Monolog": „Ich, ein Jud". Verteidigungsrede des Judas Ischariot, in: ders., Juden und Christen in Deutschland. Drei Reden (Stuttgart 1989) 9–25.

[24] S. Obermeier, Kreuz und Adler. Das zweite Leben des Judas Ischariot ([1]1978, Reinbek 1991).

[25] F. Ferrucci, Die Schöpfung. Das Leben Gottes. Von ihm selbst erzählt ([1]1986, Frankfurt 1991).

[26] J. Dobraczynski, ... nimm das Kind und seine Mutter. Ein Josephs-Roman ([1]1977, Moers 1990).

Bernd Feininger

Leeres Universum und menschliches Mitgefühl

Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Amos Oz

Mit dem israelischen Autor Amos Oz wurde in Frankfurt/M. ein Autor mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels bedacht, der ein Land vertritt, dessen literarische Beiträge in Deutschland wenig bekannt sind, trotz vielfältiger, ambivalenter Beziehungen zu Israel. Erst seit wenigen Jahren ist aktuelle Prosa aus Israel bei uns erhältlich, eine „spärliche Ernte auf einem reichen Feld"[1]. Der Stiftungsrat ehrte einen Autor, dessen Romane, Erzählungen und Essays weltweit in 25 Sprachen verbreitet sind, und der ein lebendiges Bild des heutigen Israel und der Menschen dort entwirft[2]. Seine scharfe Beobachtungsgabe und sein Eintreten für die Rechte des einzelnen gegenüber kollektiven Ideologien geben ihm das prophetische Kolorit eines unbequemen, aber nötigen Mahners. Die Israeli finden in seinen Büchern Zeitgenossenschaft und ihre Wirklichkeit so vielfältig dargestellt, daß sie mit dieser Literatur sich und ihr eigenes Erleben reflektieren können. Der Ausländer versteht mit Amos Oz das heutige Israel besser, muß aber bereit sein, sich auf eine unvertraute Landschaft einzulassen: Ein Israel jenseits des religiösen Tourismus und kurzfristiger Tagesnachrichten. Wer Oz liest, muß sich einer Innenschau stellen, die den aktuellen „Mazav", die Situation im Land, durch historische Tiefe und geistige Auseinandersetzung dimensioniert.

Oz geht es mehr um den Inhalt als um Sprachakrobatik oder formale Experimente. Sicher, er ist ein Meister des Wortes, ein Sprachkünstler des Neuhebräischen (Ivrit) auf ganz unterschiedlichen Ebenen, aber er thematisiert nicht die schriftstellerischen Mittel, das Instrumentarium. Neuhebräische Prosa ist so sehr betroffen von der Wirklichkeit, in der sie steht, sie hat so viel zu sagen, daß sie eine hohe Öffentlichkeitswirkung ausübt. Israelische Autoren mangelt es nicht an Themen, und ihr Publikum reagiert von leidenschaftlicher Ablehnung bis hin zu begeisterter Zustimmung.

Seit 1961 durchleuchtet Oz das Leben in Israel und seinen eigenen Standort mit der Intensität eines Autors, der beteiligt ist und Anteil nimmt, ohne sich einseitig vereinnahmen zu lassen. Oz' Wurzeln reichen väterlicherseits über die ausgesprochene Literatenfamilie Klosner weit in die ostjüdische Welt hinein (Odessa und Wilna). Nach der Einwanderung der Eltern ist er 1939 in Jerusalem geboren. Kindheit und Jugend fielen mit den Geburtswehen des jungen Staates zusammen[3].

Im Bannkreis des Kibbuz

Als Abgrenzung zu seinem Elternhaus und angezogen von der zionistischen Jugendbewegung, tritt er mit 15 Jahren in den Kibbuz ein und gibt sich den neuen Namen Oz (Kraft, Stärke). In Auseinandersetzung mit der Kibbuzbewegung und seinem Leben dort entstehen die ersten Erzählungen, die sehr stark auf Gegensätzen aufgebaut sind, was für ihn typisch bleiben wird. Im Interesse einer Weiterentwicklung und Lebensfähigkeit des Kibbuz kritisiert er die eingerosteten Ideologen der Aufbauzeit mit ihrer überzogenen Opfergesinnung[4]. Der Konflikt zwischen den Generationen bringt psychologische Studien hervor. Die Väter und Helden stehen gelähmt vor ihrem Lebenswerk, das Risse zeigt und an dem die Jugend zerbricht. Sie müssen erkennen: Die Welt läßt sich nicht programmgemäß verbessern, sie braucht ihre eigene Zeit für natürliche Wandlung, und so auch die Regungen der Psyche. Oz bringt die künstliche Ordnungswelt des Kibbuz in Gegensatz zur Wüste mit ihren Schakalen oder zur Stadt mit ihren Versuchungen. Siedler stoßen auf Nomaden; das alte europäische Judentum auf das neue Israel; der Buchgelehrte und „jüdische Typos" auf den Tatmenschen; der Feigling auf den Helden; die Diaspora auf eine mögliche Heimat. Es geht in diesen Erzählungen um Scheitern und ein konfliktreiches, grundsätzliches Aufräumen des nationalen und traditionellen Inventars. Weder das alte Judentum noch das neue sozialistisch-säkulare Israel werden im Interesse einer positiven Ent-Täuschung geschont[5].

Zwei Romane führen die Thematik dieser Kibbuzerzählungen weiter. Davon ist der ältere „Maqom acher" („Ein anderer Ort", 1966; dt. „Keiner bleibt allein", 1976), eher eine reichverzweigte, epische Ausformung der angesprochenen Inhalte. Der andere Roman, „Menoucha nekhona" („Der perfekte Frieden", 1982) wurde 1986 in der FAZ vorabgedruckt. Man kann ihn als ein Kompendium der neueren israelischen Literatur betrachten. Wieder finden wir die Auseinandersetzung der jungen Erwachsenen mit ihren Vätern und die Frage nach dem Überleben des Modells Kibbuz in gewandelter Zeit. Moderner gefaßt ist die Frage nach dem Orientierungsverlust und der Sinnsuche des Individuums, das aus dem Kollektiv ausbricht, oder einzelner, die gerade die Geborgenheit einer Gemeinschaft erstreben. Wie ist eine Ehe lebbar, wenn die alten Familienstrukturen aufgesprengt werden, wo liegen die Möglichkeiten israelischer Identität für die Jugend? Was würde ein Levi Eshkol auf das Gefühl von Ausweglosigkeit antworten, mit dem sich die junge Generation herumschleppt, mit ihrer Ablehnung sowohl kämpferischer Ideale als auch staatlicher Pragmatik, mit diesem Ineinander von Schuldgefühl und Bedrohung im Dauerkonflikt mit den Palästinensern? Gemeinsam ist beiden Romanen das Verlangen nach Beziehung, nach einer je stimmigen Form des Zusammenlebens, die vielleicht nur zeitlich und vorläufig, aber echt ist. Und dies gelingt nur in Echtheit mit sich selbst:

„Was sie wissen müssen, Herr Premierminister: Yonatan sucht nach der wirklichen Bedeutung des Lebens. Nein, nicht Bedeutung. Sinn! Das heißt, jeder einzelne ist frei. Das Individuum ist kein öffentlicher Besitz! Auch nicht Besitz der Eltern und nicht Besitz der Frau und nicht Eigentum des Kibbuz und erst recht nicht... Eigentum des Staates. Der einzelne gehört nur sich selbst, wenn überhaupt!“ [6]

Nur in dieser Übereinkunft sieht Oz die Basis für eine wahrhafte Versöhnung der Israelis mit ihrem Land, die Annahme der alles Unechte offenlegenden Sonne des Vorderen Orients und seiner Landschaft, die eine andere Lebenseinstellung und Lebensform bedingen als die alte Heimat Mitteleuropas.

Die junge Generation, die sich emanzipiert hat, die nicht mehr zerbricht, sondern zum Hoffnungsträger eines sehr normalen, sehr „lässigen“ Neubeginns wird, spielte schon im frühen „Maqom acher“ eine wichtige Rolle. Was im „perfekten Frieden“ breit gestaltet wurde, ist auch ein zentrales Anliegen der Jugend im 1987 erschienenen Roman „Black Box“. Nachdem Oz die „alten Helden“ demontiert und die Schwierigkeiten ihrer gebrochenen Kinder vorgeführt hat, wird der unbekümmert-ungestüme, kraftvolle und doch zärtliche Boaz zum Typ eines neuen Israeli, der sein Leben selber in die Hände nimmt. Für ihn ist das Entscheidende, nicht den Un-Örtern, den Utopien oder Ideologien hinterherzulaufen, sondern so gut wie möglich seinen eigenen Ort zu gestalten: als Standort in der jeweiligen Vorfindlichkeit: „Was ich will ist, daß mir keiner sagt, was ich tun und lassen soll.“ [7] Das Kibbuz-Kollektiv wandelt sich zu einer kleinen, bunt zusammengewürfelten Gemeinschaft, nicht unähnlich einer neoromantischen Hippiekommune. Dies schließt aber auch das Entstehen einer neuen Familienstruktur ein, nicht auf sich selbst zentriert, sondern offen für andere, wo sich Solidarität zwischen den Generationen ereignen kann und das Kind zum Zeichen des Lebensgeheimnisses und der Transzendenz wird. Dabei gelingt es, daß die Träger der alten Ordnung am Ende ihres Lebens nicht mehr verzweifelt und gelähmt vom Tod eingeholt werden, sondern entweder ausgesöhnt sterben („Black Box“) oder in kleinen Schritten neues, sinnvolles Handeln der Mitmenschlichkeit einüben („Eine Frau erkennen“). Amos Oz selbst verließ nach vielen Jahren 1986 den Kibbuz und zog mit seiner Familie nach Arad am Toten Meer.

Verneintes Leben: Kain-Menschen und Neinsager

Unerfüllte Beziehungen, Einsamkeit, Verlust der Heimat und die Erkenntnis von der zwielichtigen, brüchigen Existenz des Menschen prägen einige von Oz' kleineren Romanen und seine „Jerusalem-Erzählungen“ [8]. Die vorherrschende Stimmung einer Verfolgungs- und Belagerungssituation in der letzten Phase der Mandatszeit spiegelt sich in der Gegenwart der 70er Jahre bis heute. Dieser Teil von Oz' Prosa ist stark vom französischen und deutschen Existentialismus geprägt. Hier geht es um ein erfahrenes Wissen von der hoffnungslosen Ausgeliefertheit

des Menschen angesichts eines fühllosen Universums. Wer darum weiß, wird zum „Kain-Menschen" und Neinsager, für den alle Konventionen, Rollen und Verhaltensmuster der „normalen" Welt hinfällig sind, weil es „keinen Sinn macht, Fingerabdrücke auf dem Wasser zu hinterlassen"[9]. Hierher gehören auch die biblische Erzählung „Auf dieser schlimmen Erde", eine Umdeutung der Geschichte vom Richter Jiftach (Ri 11), oder die Kreuzfahrererzählung „Bis zum Tode"[10]. Jerusalem ist nicht mehr Symbol jüdischer Hoffnung, sondern Antimetapher, ein kalter, abgeschlossener Irrgarten der Verlorenheit. Während die Werke im Umkreis des Kibbuz letztlich kritisch aufbauend bleiben, weil sie von der Kraft des Lebens ausgehen, enden diese „metaphysischen" Erzählungen in einer verneinenden Gebärde, denn alles, was ihre Protagonisten beginnen, führt zu einem Erlebnis der Entfremdung. Diese Entfremdung ist nicht nur eine allgemeinmenschliche, sondern auch eine speziell jüdische Tragödie, die sich in der Ruhelosigkeit der Ahasver-Gestalt niederschlägt und auf einen Identitätsbruch im Judentum und in Israel hinweist. Dahinter zeigt sich die Sehnsucht nach Einheit und Verständigung in einem Land und Volk der Gegensätze[11].

Amos Oz schreibt „abschiedliche" Literatur. Das lassen bereits die vielen Todesfälle in seinen Werken erkennen[12]. Es ist ihm wichtig, das Gesunde und die Welt, die er für überlebensfähig hält, zu trennen vom Ballast einer Welt, die stirbt: das jüdische Bildungsbürgertum und die alte Diaspora, das orthodoxe religiöse Judentum mit seiner „Museumskultur", der israelische Nationalismus und der alte Kibbuz, die überholten Bilder vom leidenden, unterwürfigen Juden und vor allem: der Ballast des Fanatismus einer säkularen Messianologie. Oz leitet „Fanatismus" von lateinisch „fanum", Tempel, Gebetsstätte ab und verknüpft ihn so engstens mit der Religion. Als Gegenbild entwirft er ein Bekenntis zum vorfindlichen Ort in einer echten „Demut", die er im lateinischen Begriff „humilitas" mit „humus", Erde, verbindet: Sich zur Erde bekennen, zur Landschaft des Nahen Ostens und ihrer mediterranen Lebensform finden[13].

Verteidiger des Herzens und der Liebe

In seinem bekanntesten Roman „Mein Michael" (1968; deutsch 1979) geht es um die Geschichte einer Ehe, ähnlich wie im oben erwähnten neueren Roman in Briefform „Black Box" (1987). Auch der Titel des Romans von 1989 signalisiert diese Thematik: „Eine Frau erkennen". Alle drei Romane entfalten Variationen der Liebe, von der unschuldigsten bis zur zerstörerischsten, verflochten mit sämtlichen soziopolitischen Implikationen, die die Geschichte speziell dem modernen Israel aufzwingt: Was es heute bedeutet, ein Liebender, ein Ehemann, ein Sohn zu sein! Der erste Roman erzählt von einer Studentenehe, die am mangelnden Verständnis füreinander zerbricht; der zweite geht von geschiedenen Ehe-

leuten aus, die am Krankenbett des Mannes und über ihren Sohn wieder zueinanderfinden; der dritte handelt von einem Witwer und ehemaligen Geheimdienstler, der nach dem Tod seiner Frau die Wahrheit seines Lebens sucht und seine Ehe rekapituliert. Die beiden späteren Romane führen wichtige Handlungsträger hin zu Mitgefühl und Solidarität; sie enden in Pflegebildern am Krankenbett. Die Geschichte von Hanna und Michael dagegen ist in ihrer Frauenrolle geprägt von Revolte und Bewußtseinsspaltung, von Aggressivität und Depression.

Gemeinsam haben die drei Romane die Beziehungsproblematik von Männern, die als Wissenschaftler oder Offiziere der rationalen Seite des Lebens angehören und als tüchtige Israeli für ihr Land arbeiten. Ihre Partnerinnen dagegen geben sich exzentrisch, teils leidenschaftlich-triebhaft, teils eigensinnig unnahbar und können sich nur schwer auf Israel einlassen. Für Oz verbindet sich öfter das Weibliche komplementär mit einer Lebensfreude, die die asketisch-disziplinierten Männer verdrängt haben. Gemeinsam mit Israel ist allen diesen Frauen das – relativ zu ihren Partnern – „Anderssein", das im günstigen Fall die abgedrängte Erlebniswelt der Männer herausfordert und sie zurück ins Leben führt, andernfalls aber eine Katastrophe heraufbeschwört („Mein Michael"). Oz gelingt es, aus der Frauenperspektive zu schreiben (für „Black Box" erhielt er den französischen Prix Femina); sie sind die Anwälte des Herzens und der Liebe:

„Ich schreibe dies nieder, weil Menschen, die ich geliebt habe, gestorben sind. Ich schreibe dies nieder, weil ich als junges Mädchen erfüllt war von der Kraft der Liebe und diese Kraft der Liebe nun stirbt. Ich will nicht sterben." [14]

Auch Oz' neuester Roman „Hamatzav haschlischi" (engl. Beititel „The Third Condition"; deutsche Ausgabe 1992), beginnt mit einer Szene, die zeigt, wie die Hauptperson Efraim im Traum von einer Frau herausgerufen wird [15]. Selbst dort, wo manche Frauen von Oz sehr bizarr geschildert bzw. auch überzeichnet werden, üben sie noch eine therapeutische Funktion aus; sogar dann, wenn die Frau als Verbündete der Palästinenser gegen Israel auftritt, kommt ihr noch eine klärende, den Konflikt offenlegende Aufgabe zu [16].

Oz geht es um Israel und wie sich in diesem extremen Land exemplarisch menschliche Grundvollzüge darstellen, die ganz modernes Lebensgefühl ebenso umspannen wie das Panorama jüdischer Existenzen zwischen Liberalismus und Fundamentalismus, die in Israel aufeinanderprallen. Und es geht ihm um Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit im Leben des einzelnen, seiner Beziehungen und seiner versuchsweisen Sinngebung.

Befreiung vom Schatten der Vergangenheit [17]

„Ich bin ein zionistischer Jude", betont Amos Oz und erklärt weiter: Es gehe ihm dabei nicht um die religiöse Überlieferung, oder die Rasse oder das jüdische

Leiden (real und als Klischee), sondern darum, „sich selbst als Jude zu sehen und sich auch dazu zu zwingen, Jude zu sein", ein Mensch, der sich zu seinem Judentum bekennt, „weil er am gleichen Schicksal wie andere Juden teilhat" [18]. Aber: „Es gibt keine jüdische Rasse" [19]. So empfindet er sich als Erbe eines Judentums, das er selbst und eigenständig inhaltlich füllen will, indem er aus der Erbmasse das auswählt, was ihm zusagt. „Judentum" ist ihm ein gewachsenes Agglomerat von Religion, Kultur, Geschichte, Ritual, manchmal ganz nach rückwärts gewandt und dann eher ein Krankheitssymptom der Lebensschwäche („Museumskultur"), andererseits aber auch lebendige Gegenwart und zukunftsoffen („Drama"). Außen vor bleibt für ihn alles, was mit „blubbernder Jiddischkeit" zu tun hat. Sein Standort ist weder theozentrisch noch torazentrisch, noch ethnozentrisch. Vielmehr: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge", wie Pythagoras sagt: Er kämpft für ein dezidiert säkulares, anthropozentrisch gewendetes Judentum und fühlt sich dabei als später Nachfahre osteuropäischer Autoren und Reformer wie Mendele, Bialik, Berdyczewski, Brenner [20].

Die Freiheit des Individuums, die absolute Heiligkeit des Lebens und Gerechtigkeit sind ihm Werte, die der *Zionismus* vertritt: im Rahmen eines Staates, der zur Familie der Nationen zurückkehrt. Oz lehnt einen militärischen Zionismus der Stärke ebenso ab wie einen „romantischen" Zionismus, der für einen multinationalen Staat eintreten würde. Die Gründungsväter der israelischen zionistischen Sozialdemokratie repräsentieren für ihn (bis 1967) den „mittleren Weg": Weizmann, Ben Gurion, Levi Eshkol. Er verträgt sich nicht mit Fanatikern von rechts oder links, deren Kritik breiten Raum in Oz' Werk einnimmt; dies betrifft auch den staatsfeindlichen Messianismus der Ultraorthodoxen oder den politisch-religiösen Messianismus der Fundamentalisten.

Der „Labour-Zionismus" A. D. Gordons und die von ihm ausgehende Jugendbewegung hat Oz stark beeinflußt. Politische Programme sind nur solange nützlich, wie sie der Verwirklichung des Menschen in seiner Arbeit dienen und die Gemeinschaft sich aus dem sinnvollen Tun der je einzelnen aufbaut. Der Staat und seine Ziele allein können niemals zum sinnstiftenden Organ werden; das wäre, „soweit es mich betrifft, Götzendienst" [21]. Von daher lehnt Oz alles ab, was mit „statism" zu tun hat und der Vorstellung vom Staat als generellem Problemlöser. Er trat 1963 aus der damals regierenden Arbeiterpartei (Mapai) aus; seit der Gründung der neuen Labour Party, der Listenverbindung Maarakh, unterstützt Oz diese politische Richtung (auch im Wahlkampf), allerdings ohne Parteibuch. Wenn man berücksichtigt, daß Oz von 1954 bis 1986 im Kibbuz gelebt hat und damit in ein sehr dichtes Netz programmatischer Beziehungen gestellt war, muß man die geistige Unabhängigkeit und Beweglichkeit bewundern, mit der er immer wieder den Vorrang des Menschen vor der Idee betont: „Ich habe genug Idealismus erlebt, um zu wissen, daß Ideale nur solange schön sind, solange man sie nicht erfüllt." [22]

Oz' Anthropozentrik, charakteristisch für die neuisraelische Literatur, zeigt ein differenziertes Menschenbild, das er mit einem zeitgemäßen Nationalitäten- und Heimatbegriff verbindet. Beeinflußt vom Skeptizismus Brenners (1881–1921) und den abgründigen Vorstellungen Berdyczewskis (1865–1921), relativiert er Gordons hellen pädagogischen Optimismus: „Der Mensch ist die Summe seiner Sünden und des in ihm gebändigten Feuers", hatte Berdyczewski gesagt und auf die verborgene Wildheit des Menschen unter der dünnen Haut von Kultur, Religion und Gesellschaft hingedeutet. Annahme der Schwächen, ein klares Bewußtsein von der Realität des Leidens, des Versagens und der Niederlagen stehen neben der Erziehungs- und Bildungsfähigkeit des menschlichen Herzens, seiner Sinnsuche und seiner Hoffnung auf die trotz allem vorhandene Möglichkeit sinnvollen Handelns „auf dieser schlimmen Erde"[23]. Schmerz und Sünde gehören unabwendbar zur Conditio humana. Es gilt, dem Leben seine Tage stückweise abzutrotzen und ein horizontales, je vorläufiges und oft auch fragmentarisches Sinngefüge zu akzeptieren: Lebensarbeit ist Stückwerk.

Der Autor spielt dabei eine begleitend-prophetische Rolle als wachsamer Beobachter, Mahner und Wegweiser. Mehr als alle anderen ist er der Wahrheit verpflichtet: „Dichtern obliegt es, alte Wunden aufzureißen und den Eiter auszudrücken... Schriftsteller können... die Seele des Menschen bloßlegen...: Seine Überzeugungen, seine Hoffnungen, seine Ängste." Wie der Blinde, der im Nebel besser vorankommt als der Sehende, kann er mahnen: „Hier entlang! Oder: Achtung, eine Untiefe! Oder: Einhalten! Und so führt der Autor auf dem Weg des Schmerzes, der Einsamkeit und der Finsternis, denn er kennt sie."[24]

„Wir sind das Land des anarchischen Individualismus", meint Oz[25], und erst von dieser Mitte aus ist er als politisch aktiver Schriftsteller zu begreifen. Sonst wäre das Bild des „linken" Autors, der sich zu allen vitalen Fragen des heutigen Israel in vielen Interviews und Essays zu Wort meldet, verkürzt und irreführend[26]. Oz' Bilder, Metaphern und Vergleiche appellieren an den Erfahrungsschatz der Lebensweisheit. Realistische Einschätzung paart sich dabei mit Beharrlichkeit, Geduld und vor allem Verständnis für den anderen. Toleranz für das Lebensrecht aller führt zum Thema seines Einsatzes für den Frieden in Israel, dem zu viele Fanatiker auf beiden Seiten im Wege stehen.

Frieden – aber keine Kapitulation vor der Gewalt

Amos Oz und der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels – das erfordert ein Umdenken im gewohnten Bild des politisch aktiven Intellektuellen, der sich „kompromißlos" für den Frieden einsetzt. Aber Oz war nie ein Pazifist in diesem Sinn. Er nahm 1967 am Sechstagekrieg an der Sinaifront teil und 1973 am Yom-Kippur-Krieg auf den Golanhöhen: „Schlimmer als die Gewaltanwendung

ist die Kapitulation vor der Gewalt“ [27], und: „Pazifist bin ich nicht, sondern peacenik. Ich bin bereit, zu kämpfen wie der Teufel, wenn mein Leben oder das Überleben meines Volkes in Freiheit bedroht ist. Aber nicht für weniger, nicht für Reichtum, Macht oder Prestige.“ [28] Hier korrigiert Oz auch ein altes Leidensklischee, das die Verfolger nur zu gerne dem jüdischen Volk übergestülpt haben, nämlich „Symbol zu sein für das beliebte, an den Beinen gefesselte Schaf, das immer zu Entsühnung und Opfer würdig erachtet wird“ [29]. „Auch wenn jeder in jedem Krieg nur verlieren kann, so muß man doch manchmal bereit sein, etwas zu verlieren, damit das wirklich Böse alles verliert. Das ist meine Formel.“ [30] Oz, der sich der Aggression stellt, ist gleichzeitig Initiator von und Mitkämpfer in Friedensgruppen. Nach dem Sechstagekrieg schloß er sich der Bewegung „Frieden und Sicherheit“ an, nach dem Yom-Kippur-Krieg der Moqed und später der Sheli-Partei. Seit 1978 beteiligt er sich aktiv an „Peace Now“ (Shalom 'akhshav). Schon seit 1968 hatte sich seine diesbezügliche Einstellung durch die Mitarbeit am Ausschuß „Für den israelisch-palästinensischen Frieden“ präzisiert. An den Zielen der ehemaligen Sheli wird Oz' Haltung besonders verständlich:

„Sheli steht für Shalom le-Jisrael und ebenso für Shivyon le-Jisrael, Gleichheit für Israel. 1977 war sie die einzige Partei, die das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser und die PLO als deren legitime Vertreterin anerkannte. Sie verlangt den Rückzug Israels aus den besetzten Gebieten und tritt für die Errichtung eines Palästinenserstaates an der Seite Israels ein. Außerdem verpflichtet sich die Partei, für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, Gleichheit zwischen Arabern und Juden in Israel, Annäherung zwischen europäischen und orientalischen Juden, gleiche Rechte für Frauen, Trennung von Staat und Religion etc. einzutreten.“ [31]

An dieser Einstellung hat weder die Intifada noch die Unterstützung der Palästinenser für Saddam Hussein etwas geändert. Fundamental bleibt das Votum für die Zweistaatenlösung, auch wenn Oz nicht mehr wie früher hofft, aus den Feinden Freunde machen zu können. Frieden sei eben keine Frage der Sympathie: „Auf Vertrauen oder gar auf Liebe darf er nicht gründen“; doch Frieden müsse man mit dem Feind schließen, „nicht, weil er nett ist, sondern weil er da ist“. Beide Parteien brauchen Sicherheitsgarantien: „Es geht ... um eine faire Scheidung.“ Im Grund handle es sich um ein Grundstücksgeschäft: „So etwas ist immer heikel, aber gute Geschäftsleute können das regeln.“ [32]

Oz war vom Verhalten der deutschen Friedensbewegung im Golfkrieg enttäuscht: „Wenn die ganze Welt die Haltung der deutschen Pazifisten übernähme, wäre die Welt bald in den Händen von sehr, sehr üblen Leuten.“ [33] Die versteckten Waffenlieferungen an den Irak und der Giftgasskandal taten ein übriges, Israel gegen ein Deutschland aufzubringen, das gleichzeitig überzogene moralische Ansprüche an dieses Land im politischen Dauerstreß stellt. Hier reagiert Oz empfindlich: „Ich muß sagen, daß jedermann, der von den Juden verlangt, bessere Menschen zu sein als andere Menschen, ein Antisemit ist – nicht weniger als jeder, der glaubt, daß die Juden schlechtere Menschen als alle anderen sind.“ [34] Israels jahrzehntelange Ungesichertheit, der ständig sich erneuernde Krieg und

der nationale Überlebenskampf legen keine idealen Versöhnungsgesten nahe, sondern Minimalkonzepte gegenseitiger Anerkennung:

„Ich glaube an gute Nachbarschaft, Vernunft und Fairneß zwischen den Nationen. Liebe ist etwas, was manchmal vielleicht zwischen Individuen existieren kann, aber niemals zwischen Nationen ... vielleicht werden wir eines Tages einen nahöstlichen gemeinsamen Markt, eine Art Konföderation gründen können, aber es wird nicht möglich sein, gleich damit anzufangen. Die Berliner Mauer abreißen und dann einander in die Arme fallen, so einfach ist das in unserem Land nicht. Hier geht es nicht nur um ein Volk, das durch Mauern getrennt ist, hier handelt es sich um zwei Bevölkerungsgruppen, zwei Gemeinschaften, die siebzig Jahre lang das Blut voneinander vergossen haben." [35]

Die Gnade Gottes ist Nichtigkeit

Le'an? (wohin) hatte schon im 19. Jahrhundert M. Z. Feierberg in einer frühen neuisraelischen Novelle gefragt und damit das ungewohnte Erleben eines Traditionsbruchs jüdischer Existenz gestaltet. Ende des letzten Jahrhunderts begann dieser Prozeß zwischen Emanzipation und Entfremdung einer Schriftstellergeneration, die spürte, „daß eine Welt tot war". Das alte geistige Erbe des Judentums und sein Gottesbild war ihnen im neuzeitlichen Vorgriff zerbrochen und isolierte sie von ihrer ursprünglichen Gemeinschaft. Die Übersiedlung dieser Autoren nach Palästina änderte nichts an der Grundstimmung ihrer Werke. Obwohl der Zionismus eine politische und nationale Perspektive auftat, zeichnet sich bei ihnen der endgültige Verlust der alten Heimat ab, ohne daß die neue bereits einen Halt hätte bieten können. Y. H. Brenner über sich selbst: „Wir hatten keinen festen Platz im Leben und in der Welt, in der wir uns bewegten; wir und alle mit uns wanderten von Ort zu Ort, von Sprache zu Sprache, von Kultur zu Kultur." [36]

Diese problematische Erfahrung setzte sich auch im Verhältnis zum neuen Staat und seinen sozialistischen Werten fort. Bei Amos Oz kehrt sie wieder im Grenzbereich zwischen Existentialismus und Nihilismus. Hier besteht eine Verwandtschaft der neuisraelischen Literatur mit der europäischen, vermutlich auf dem Hintergrund eines weltweit nicht eingelösten Versprechens von Fortschritt und Optimismus nach der anthropologischen Kehre: „Die neue, strahlende Ordnung des Anthropozentrismus, die an die Stelle des gestürzten Gottes treten sollte, kam nie." [37] Aber die Sehnsucht nach „Erlösung" blieb: Die vielen Metaphern der „Suche", des „Wanderns", der „Reise" auch im Werk A. Oz' beweisen das, ebenso wie das Mitführen religiöser Anspielungen, Elemente und Symbole als Auseinandersetzung mit einem überkommenen, immer noch einfordernden kulturellen und religiösen Zusammenhang: der geistige Magnet Jerusalem, die Bedeutung des Landes Israel, die prophetischen Themen Gerechtigkeit und Friede, der Gegensatz von fruchtbarem Land und Wüste, das Kain-Zeichen, die Schlan-

ge, der biblische Jiftach sind Ausgangspunkte literarischer Gestaltung, die über bloße Assoziationen hinausgehen und bei Oz zu einer Daseinsaussage gerinnen.

Das läßt sich besonders gut am Brückenschlag Oz' zum Buch Kohelet zeigen. Zwei frühe Erzählungen zitieren Kohelet bereits als Titel: „Nach Art des Windes" (Koh 11,5) und „Alle die Flüsse" (Koh 1,7). In der religiösen Weisheit Kohelets (um 300 v. Chr.) fand Oz ein Pendant zu unserem eigenen geistesgeschichtlichen Umbruch: Der Epoche der „Zweiten Aufklärung" scheint die Freiheit des Menschen und sein Vertrauen in die Vernunft ein problematisches Gut. Ein starkes Bewußtsein von der Relativität der Wirklichkeit und dem Ungenügen unserer Begriffe ist entstanden. In seinem Gefolge breitet sich eine Atmosphäre von Skeptizismus bis Fatalismus aus, die lähmende Hilflosigkeit nach sich zieht. Die Vereinsamung des Ich in einem fühllosen Universum ist für israelische Autoren noch mehr zugespitzt durch das Erleben des Exils, der Diaspora und des schwierigen Zwischenzustands Israels. Und dennoch wollen Menschen immer mehr, als ihnen das begrenzte Leben zu bieten hat.

Daß all dies nicht aufgelöst werden kann, bleibt für Oz ein „metaphysisches Übel", dem die Gottesfrage nicht standhält. Jiftachs, des Richters Gott, fordert nicht nur probeweise das Opfer des Kindes (wie bei Abraham in Gen 22), diesmal besteht er auf der Erfüllung des Gelübdes. Zornig, grausam und unversöhnlich spiegelt Jiftachs Gott sein eigenes, auswegloses Geschick, identisch mit den Geräuschen der Nacht und der Wildnis. Jiftach muß seine geliebte Tochter begraben, und auch ihm selber wird noch sein alter Vater das Grab schaufeln und dabei rufen: „Die Gnade Gottes ist Nichtigkeit!" [38]

„Wie die Fische, gefangen in einem bösen Netz, wie die Vögel, verfangen im Garn, wie sie werden verstrickt die Menschenkinder zur bösen Zeit, die plötzlich über sie hereinbricht" (Koh 9,12). Negativ und positiv radikalisiert Oz Kohelets rhythmische Zeiterfahrung guter und böser Tage und seine Suche nach Trost in der Wiederkehr des Gleichen: Zerstörerisch ist die Macht der Zeit; Zeit und Schmerz gehören zusammen: „Es gibt keinen rechten Frieden. Die Zeit, die dich zerlegt, wird nach dir auch jede Erinnerung zerlegen." [39] Er sieht darin unabänderliche Prozesse im großen (Kosmos) und im kleinen (Psyche), die ein Gesamtbild von Absurdität und Undurchschaubarkeit ergeben und eine Gottesidee ausschließen. Andererseits versucht Oz in seinen jüngeren Werken über das kleine Glück und die Annahme des wechselnden Augenblicks hinaus zu einfachen Gesten und Bildern neuer gemeinschaftlicher Solidarität vorzustoßen.

Der Lauf der Jahre bringt nicht nur flüchtiges sinnliches Aufblühen, Bitterkeit, Haß und Schmerz hervor, sondern, wechselweise und manchmal auch ineinander, gegenseitiges Mitgefühl, Freundschaft, Erbarmen und Zärtlichkeit, Verständnis, Rücksichtnahme[40].

Das ist kein stoisches Ertragen des Lebens und erst recht nicht der Verzicht auf Glück oder die vorsätzlich gestoppte Sehnsucht. In der Polemik gegen die

Philosophie Leibniz' läßt Voltaire seinen Candide am Ende des gleichnamigen Romans sagen: „Cela est bien dit, ... mais il faut cultiver notre jardin"[41]. Wichtiger als das spekulative Auflösen der Daseinsfragen, wichtiger auch als das geduldige Hinnehmen dieser Welt als der „bestmöglichen" erscheint die Arbeit an der Verbesserung der Conditio humana vor Ort, im selbstbeschränkten Lebensfeld des Gartens.

ANMERKUNGEN

[1] A. U. Bohmeier, in: Börsenbl. d. dt. Buchhandels, 29. 1. 1988, 319ff.; vgl. I. Kaufmann, Ich ging durch Meer und Steine. Israelisches Leseb. (München 1989); P. Navé, Die neue hebr. Literatur (Bern 1962); G. Stemberger, Gesch. d. jüd. Lit. (München 1977); A. Feinberg, Zwischen Sabre u. Ahasver. Zur hebr. Gegenwartslit., in: Litfass 37 (1986) 122–127; dies., Eine neue Kultur in einem neuen Staat, in: Tribüne 27 (1988) 177–186; A. Zehavi, Die jüngste hebr. Lit. im Überblick, in: ariel 52 (1982) 85–89.

[2] Dt. liegen vor: Keiner bleibt allein (Düsseldorf 1976); Mein Michael (ebd. 1979); Der perfekte Frieden (Frankfurt 1987); Black Box (ebd. 1989); Im Lande Israel (ebd. 1984); Der dritte Zustand (ebd. 1992).

[3] B. Feininger, Amos Oz verstehen. Lit. u. jüd. Erbe im heutigen Israel (Frankfurt 1988); israel. Studien über Oz: N. Gertz, Amos Az monograph (hebr. 1980); A. Balaban, Between God and Beast (hebr. 1986).

[4] Where the Jackals Howl (hebr. 1965, neu bearb. 1975); I. Kaufmann, a. a. O., aus dieser Sammlung die Erz. Sprung ins Nichts. [5] Ausf. Interpretation: B. Feininger, a. a. O. 80–171.

[6] Der perfekte Frieden (hebr. 1982) 381. [7] Black Box, a. a. O., 150.

[8] Unto Death (1971); Touch the Water, touch the Wind (1973); The Hill of Evil Councel (1976) (engl. Beititel d. hebr. Originalausgaben).

[9] So bilanziert der sterbende Dov in „Vor seiner Zeit" sein Leben: Where the Jackals Howl (hebr. 1978) 83.

[10] S. Anm. 8.

[11] Vgl. die Erz. Ga'gu'im (Sehnsucht), in: The Hill of Evil Councel (1976); L. I. Yudkin, Jewish Writing and Identity in the 20th Century (London 1982) 153ff.

[12] N. Zach, Are we all dead?, in: Modern Hebrew Literature 10 (1984/85) 4–7.

[13] Black Box, a. a. O. 136. [14] Hanna in: Mein Michael, a. a. O. 5. [15] (Tel Aviv 1971) 7.

[16] Zu den Frauengestalten: B. Feininger, a. a. O. 289–294; E. Fuchs, Israeli Mythogynies. Women in Contemporary Hebrew Fiction (New York 1987) 115ff.

[17] Gleichnamiger Aufsatz von Oz in: Europäische Ideen, H. 53 (Berlin 1982); unter dem Titel: Von Jerusalem nach Kairo – Appell an die Dichter und Denker in: Der Monat 284 (1982) 20ff.

[18] A. Oz in: Under this Blazing Light. Essays (hebr. 1979) 74ff.

[19] S. Unseld im Gespräch mit Oz, in: Die Welt 22. 6. 1989, 19.

[20] S. Halkin, Modern Hebrew Literature (New York 1974) 34ff.; 74ff.

[21] Im Lande Israel (hebr. 1983) 103f. [22] SZ 21. 10. 1991, 12.

[23] Titel einer Erz. in: Where the Jackals Howl (1978) 200ff.

[24] Von Jerusalem nach Kairo, in: Der Monat 3 (1982) 20 und in: Essays (1979) 15. [25] Die Zeit 19. 6. 1992.

[26] Dt. bislang nur: Im Lande Israel, a. a. O.; hebr.: Under this Blazing Light (1979); The Slopes of Lebanon (1987).

[27] dpa, 5. 6. 1992. [28] Die Zeit, a. a. O.

[29] Eretz moledet, in: Essays (1979) 28. [30] FAZ 14. 2. 1991, 31.

[31] B. Feininger, a. a. O. 75; ein wichtiges Dokument der Sheli von 1979 in: Nahost – einander leben lassen, hrsg. v. P. Braunschweiger (Basel 1981) 109–112. [32] Die Zeit, a. a. O. [33] FAZ Nr. 38, 14. 2. 1991, 3. [34] Ebd.

[35] A. Oz in: Tarbuton. Kulturnachrichten aus Israel 7 (1992), Titelseite.

[36] M. Waxman, A History of Jewish Literature, Bd. 4 (South Brunswick 1960) 93.

[37] L. Kolakowski, Der nahe und der ferne Gott (Berlin 1981) 10.

[38] Where the Jackals Howl (hebr. 1978) 201. [39] Der perfekte Frieden, a. a. O. 469, 471.

[40] Eine Frau erkennen (Frankfurt 1991) 27, 34, 35. [41] Candide ou l'optimisme (Paris 1960) 211.

Paul Meisenberg

Mehr Mitwirkung in der Kirche

Die Vorgänge um die Kölner Bischofswahl 1988 liegen schon einige Zeit zurück. Äußerlich gesehen herrscht in der Domstadt wieder Ruhe. Aber davon abgesehen, daß Ruhe auch trügerisch sein kann, wäre es ein Fehler, über die dahinterstehenden Probleme einfach zur Tagesordnung überzugehen. Die weitergegangenen Irritationen in Österreich[1] und vor allem die anhaltenden Unruhen und Zerwürfnisse in der Schweizer Diözese Chur sprechen eine deutliche Sprache. Man täusche sich nicht: Diese Ereignisse schaden der Kirche nicht nur in den betroffenen Regionen, sondern insgesamt. Die Verdrossenheit über den inneren Zustand unserer Kirche, selbst in eher romtreuen Kreisen, war lange nicht mehr so groß wie gegenwärtig.

Was ist zu tun? Zuallererst muß festgestellt werden, daß die Ursachen der Spannungen ganz eindeutig in Rom liegen: Der Vatikan bzw. der Papst persönlich setzen sich über jahrzehnte-, zum Teil jahrhundertealte verbriefte Rechte der Ortskirchen hinweg – um übergeordneter Interessen und Ziele willen. Worin diese bestehen bzw. warum sie verfolgt werden, kann infolge der vatikanischen Geheimhaltungspraxis oft nur vermutet werden. Eine Begründung wird jedenfalls in den meisten Fällen nicht gegeben. Hier soll es uns um die Ursachen der zahlreichen gegenwärtigen Konflikte und um einen der Tradition der Kirche entsprechenden Ausweg gehen.

Die Stellung des Papstes nach den Dogmen von 1870

Die Ursachen der gegenwärtigen Spannungen liegen schwerlich in den Ortskirchen. Sie sind begründet in der Stellung des Papstes im Gesamt unserer Kirche. Das auszusprechen, bereitet wahrscheinlich vielen katholischen Christen immer noch Unbehagen. Aber es hat keinen Sinn, hier den Kopf in den Sand zu stekken. Andererseits sei Ängstlichen schon an dieser Stelle gesagt: Es geht überhaupt nicht darum, Amt und Stellung des Papstes zu schmälern. Er ist der Garant der Einheit der Kirche und muß es bleiben.

Damit ist auch unausgesprochen schon jeder Vorstellung von *Demokratisierung* der Kirche eine Absage erteilt. Und zwar nicht primär deshalb, weil der Begriff allein schon heftige Aversionen hervorruft, sondern weil das damit Gemeinte dem Wesen der Kirche – jeder Kirche – unangemessen ist. Genuin politische

Leitvorstellungen sind für die kirchliche Wirklichkeit unbrauchbar, was allerdings nicht bedeutet, daß nicht einige Elemente der demokratischen Ordnung in der gegenwärtigen kirchlichen Situation Beachtung finden können, vielleicht sogar Beachtung finden müssen. Auch die Idee der *Mitbestimmung*, abgelesen an der gesellschaftlichen Wirklichkeit moderner Industriestaaten, ist auf die Kirche kaum anwendbar. Sie hat jedenfalls in ihr weder begrifflich noch sachlich irgendeine Tradition.

Aber diese Feststellungen klingen reichlich theoretisch und apodiktisch. Wenden wir uns lieber, um der Sache näherzukommen, dem Hauptproblem zu, um das es hier geht: der *Stellung des Papstes* in der Kirche. Wie ist denn sein Verhalten zu den Ortskirchen und zu vielen anderen Organisationen und untergebenen Institutionen erklärbar? Woher rührt seine kirchenrechtliche Position? Die Antwort ist schnell gegeben: Ihr Grund sind die beiden Papstdogmen von 1870. Wir haben zu fragen, welchen Einfluß sie haben und wie sie sich auf das (alltägliche) Leben der Kirche auswirken.

1. *Das Unfehlbarkeitsdogma*

Päpstlichen Lehräußerungen kommt nach dem Wortlaut dieses Dogmas (DS 3074, NR 454) dann Unfehlbarkeit zu, wenn der Papst in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht und sich inhaltlich auf eine Lehre über Glauben oder Sitten bezieht. Auf die heftigen Diskussionen und die fortdauernde Umstrittenheit dieses Dogmas braucht hier nicht eingegangen zu werden. Erinnert sei allerdings an die erstaunliche Tatsache, daß seit 1870 nur ein einziges Mal ein Papst von diesem Dogma Gebrauch gemacht hat: Pius XII. im Jahr 1950 mit der Definition der Assumptio Mariae. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat bekanntlich kein einziges Dogma verkündet.

Es ist demnach keineswegs das Unfehlbarkeitsdogma bzw. das Außerordentliche Lehramt des Papstes, das den Alltag unserer Kirche bestimmt und Druck auf die Ortskirchen ausübt. Allerdings sollte man auch nicht meinen, es spiele im täglichen Leben der Kirche gar keine Rolle. Es wirkt sich nämlich auf das Ordentliche Lehramt des Papstes insofern aus, als oft gezielt der Eindruck erweckt wird, daß annähernd jede päpstliche (Lehr-)Äußerung von außerordentlichem Gewicht sei. Man denke nur an die Diskussionen um die eine oder andere päpstliche Enzyklika!

Ob beabsichtigt oder nicht: Es verbreitet sich auch um die nur authentischen päpstlichen Lehräußerungen ein Nimbus der Unfehlbarkeit, der sich nicht selten bis in die vatikanischen Kongregationen und Sekretariate abgestuft fortsetzt und bisweilen bis in bischöfliche Ordinariate hinein ausstrahlt. Um der Klarheit und letztlich um der Wahrheit willen wäre dringend zu wünschen, daß endlich einmal kirchenamtlich erklärt wird: Alle nicht unfehlbaren päpstlichen Äußerungen – gleich welchen Gewichts – sind fehlbar.

2. *Das Dogma über den Jurisdiktionsprimat*

Dieses Dogma verschärft nun allerdings die Lage ganz erheblich. Es besagt, der Papst habe „die volle, ordentliche und oberste Gewalt der Rechtsbefugnis über die ganze Kirche". Diese sei „unmittelbar" (DS 3064, NR 445). Das heißt mit anderen Worten: Der Papst hat in allen Belangen, die Ordnung und Recht in der Kirche betreffen, die Möglichkeit, jederzeit und in jedem Fall („ordentlich") eine Angelegenheit an sich zu ziehen und zu entscheiden, ohne dabei irgend jemanden konsultieren oder auf jemanden Rücksicht nehmen zu müssen („unmittelbar"). Seine Entscheidung hat den Charakter der Endgültigkeit („volle und oberste Gewalt"). Das Erste Vatikanum erwähnt eigens (DS 3063, NR 447), daß der Papst damit auch der „oberste Richter aller Gläubigen ist", der letztinstanzlich entscheidet, ohne jede Möglichkeit der Berufung an eine andere Instanz.

Es läßt sich kaum leugnen: Jemand, der unvoreingenommen das 3. Kapitel der Constitutio „Pastor Aeternus" des Ersten Vatikanums (DS 3059–3064, NR 444–448) liest, kann den Eindruck gewinnen, der Papst sei absoluter Herrscher über die ganze Kirche, schlechthin unabhängig von allen ihm untergeordneten Personen, Ämtern und Instanzen.

Wer glaubte, diese Erklärung mit ihrer abschließenden Definition sei doch 120 Jahre alt und würde heute nicht mehr angewandt, wurde spätestens durch die Kölner Vorgänge eines Besseren belehrt: Der Papst griff hier „unmittelbar" ein und änderte auf der Grundlage seiner kirchenrechtlich untermauerten Kompetenzen die Wahlordnung des Kölner Domkapitels, die kein geringerer als Kardinal Joseph Höffner nach langen, intensiven Beratungen einige Jahre vor seiner Demission unterzeichnet hatte. Dieser päpstliche Eingriff, so sehr er auch auf Grund unseres heutigen Rechtsempfindens als Unrecht betrachtet wurde, war kirchenrechtlich (man muß sogar sagen: im wörtlichen Sinn auch dogmatisch) nicht zu beanstanden.

Die kurze Erörterung des Dogmas über den Jurisdiktionsprimat des Papstes einschließlich der kirchenrechtlichen Bestimmungen ergibt folgendes:

Nicht das so oft dafür verdächtigte Unfehlbarkeitsdogma, sondern das weit weniger bekannte Dogma über den Jurisdiktionsprimat des Papstes greift sehr stark in das alltägliche Leben der Kirche ein, schon allein deshalb, weil unter „Ordnung und Regierung der Kirche" eine enorme Bandbreite von kirchlichen Lebensäußerungen subsumiert wird, von der Liturgie über Bischofsernennungen bis zu Ehenichtigkeitsverfahren. In irgendeiner Form spielen die damit zusammenhängenden Fragen und Probleme fast täglich vielerorts eine Rolle. Man könnte einwenden: Die wirklich einschneidenden Maßnahmen, die der Papst zum Beispiel im Hinblick auf eine Diözese anordnen kann, kommen sehr selten vor und sind – dem Geist des Dogmas über den Jurisdiktionsprimat entsprechend – doch wohl nur für den Notfall gedacht. Nur bleibt dann der Tatbestand erhalten, daß der Papst allein bestimmt, wann dieser Notfall vorliegt.

Dann aber stellt sich erneut die Frage: Ist die katholische Kirche im Hinblick auf die dogmatisch und rechtlich festgelegte Stellung des Papstes nicht eine absolute Monarchie, der Papst ein absoluter Herrscher, weil er losgelöst von allen ihn bindenden oder hemmenden Gesetzen und Verordnungen agieren kann?

3. *Die Gewalt des Papstes – dennoch eingeschränkt*

Mit aller Entschiedenheit muß festgestellt werden: Die katholische Kirche ist keine absolute Monarchie. Der Papst ist keineswegs ein von allen Bindungen losgelöster, also absoluter Herrscher. Dafür gibt es durchschlagende Gründe:

Der Papst ist selbstverständlich, wie alle anderen Christen auch, an die Offenbarung Gottes gebunden, an die Offenbarung, wie sie in *allen* Schriften beider Testamente vorliegt. Aus der Apostelgeschichte geht eindeutig hervor, daß bei wichtigen Entscheidungen, zumal in der für die ganze weitere Entwicklung maßgebenden Praxis der Urkirche, die „ganze Schar der Jünger" (Apg 6, 2) zur Mitwirkung herangezogen wurde (vgl. auch Apg 15, 22). Der Apostel Paulus betont, daß die Charismen (Geistesgaben) aller und jedes einzelnen für den Aufbau des ganzen „Leibes" der Kirche wichtig sind und beachtet werden müssen (vgl. 1 Kor 12, 4–31). An solch zentrale Schriftaussagen ist selbstverständlich auch der Papst gebunden.

Die Bindung des Papstes bezieht sich außerdem auf die große Tradition der Kirche, da diese doch die Hl. Schrift zur Grundlage und zum ständigen Korrektiv hat. Bezüglich unserer Frage geht es dabei vornehmlich um die schon altkirchliche Praxis von ortskirchlichen Zusammenkünften und Synoden, deren Existenz das Leben der Kirche seit dem 2./3. Jahrhundert regional und im ganzen mindestens so stark bestimmt hat wie Entscheidungen aus dem oft sehr fernen Rom. Apg 15 mit dem Bericht über die erste Zusammenkunft der Apostel und der Ältesten der damaligen Gemeinden scheint dabei für die altkirchlichen Synoden beispielgebend und richtungsweisend gewesen zu sein.

Angesichts dieser Grundlagen und Gepflogenheiten, die bald fest in der Ordnung der Alten Kirche verankert waren, muß man feststellen: Neben dem *hierarchischen Prinzip*, durch das die Einheit der Kirche sichergestellt wird, hat es von Anfang an das *synodale Prinzip* gegeben, durch das die Mitwirkung aller Glieder der Kirche Wirklichkeit wurde. Dies muß jetzt eingehender erörtert werden.

Die Stellung der Synoden in der Kirche

1. *Geschichtliche Entwicklung*

Zum Verständnis ist zunächst ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Synoden im 1. Jahrtausend unentbehrlich[2].

Wie schon gesagt, gab es Partikularsynoden bereits seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Vielleicht regte Papst Victor I. (189–199) im Osterfeststreit erstmals für die ganze Kirche solche Synoden an, und zwar um eine Meinungsbildung in der Kirche in Gang zu bringen, die zum Konsens führen sollte, der folglich für alle verbindlich war. Cyprian von Karthago legte Mitte des 3. Jahrhunderts aus demselben Grund großen Wert auf die Abhaltung von Partikularsynoden: Es ging ihm bei dem „in unum convenire" um das Zusammenfinden zu einer Überzeugung, zu einer Sententia, d. h. zu einem Consensus.

Für die Partikularsynoden war also eine Konsenserwartung bestimmend. Näherhin kann man von einem doppelten Konsens sprechen: Es gibt den *horizontalen* Konsens: Alle Bischöfe einer Region kommen auf der Grundlage ihrer Beratungen zu einem gemeinsamen Beschluß. Es gibt ferner den *vertikalen* Konsens: Die Beschlüsse beruhen auf der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche. Der vertikale Konsens ist die Vorbedingung des horizontalen Konsenses. Es kommt hinzu, daß die Synode sich als *geistgestiftetes* Ereignis betrachtet: Sie ist letztlich nicht Menschen-, sondern Gotteswerk. Darum erhebt die Partikularsynode bei einem einmütigen Urteil den Anspruch, Letztinstanz zu sein.

Das erste Allgemeine Konzil zu Nikaia (325) schreibt in seinem Canon V[3] für die gesamte Kirche vor, jährlich zwei Provinzialkonzilien abzuhalten. Der Grund dafür ist: Man möchte eine zweite Instanz gegenüber dem Einzelbischof ins Leben rufen. Eine Synode in Sardica macht im Jahr 342 den Versuch, „ein rechtliches Band zwischen der Provinzialsynode und Rom zu knüpfen". Der Papst sollte „eine Art Oberaufsicht über das kirchliche Synodalwesen führen" (21); keineswegs aber war er etwa als höhere Beschlußinstanz gegenüber den Provinzialkonzilien gedacht. Der Osten erkannte die in Sardica zugestandene Oberaufsicht überhaupt nicht an. Im Westen gerieten die Empfehlungen und Beschlüsse der Synode für lange Zeit in Vergessenheit, spielten dann aber im 9. Jahrhundert eine erhebliche Rolle, ähnlich wie die Bestimmung von Nikaia eine sehr lange Wirkungsgeschichte hatte.

Der Anspruch der Letztinstanzlichkeit bei einstimmigen Beschlüssen gab den Provinzialsynoden ein starkes Selbstbewußtsein. Das gilt besonders für die afrikanischen Synoden und deren Verhältnis zu Rom. Dafür gibt es ein signifikantes Beispiel aus den Jahren 416–418: Die Afrikaner bitten Papst Innozenz I., der Verurteilung des Pelagius, die auf mehreren Synoden in Karthago und Mileve erfolgt ist, beizutreten, machen aber keineswegs das Urteil gegen Pelagius von einem päpstlichen Votum abhängig. Innozenz I. verurteilt nun seinerseits Pelagius; sein Nachfolger aber, Papst Zosimus, will kurze Zeit später dieses Urteil revidieren. Jetzt weigern sich die Afrikaner, eine solche Rehabilitierung mitzumachen. Sie tun das mit Berufung auf die Endgültigkeit des Urteils ihrer Synoden.

Der Vorgang zeigt, „daß die Afrikaner keinerlei Zweifel an der eigenen Entscheidungsbefugnis auch dogmatischer Fragen haben. Sie betrachten ihr Urteil

als rechtskräftig und gültig, was sie freilich keineswegs davon abhält, sich tatkräftig um die Unterstützung durch den einflußreichsten und wichtigsten der Apostolischen Stühle, nämlich den römischen, zu bemühen" (18).

Das Fazit lautet: Die Partikularsynoden beanspruchten damals für sich letztinstanzliche Entscheidungsbefugnis auch in dogmatischen Fragen. Offensichtlich bemühte man sich lange Zeit, dieses Recht zu behalten und gegenüber Rom zu verteidigen. Beispiele dafür sind die spanischen Nationalsynoden des 6.–8. Jahrhunderts und die Kontroverse Hinkmars von Reims mit Papst Nikolaus I. im 9. Jahrhundert (864) um die Selbständigkeit der fränkischen Synoden.

Andererseits war Rom seit frühester Zeit bestrebt, die Selbständigkeit der Synoden einzuschränken. Tendenzen in dieser Richtung zeigen sich schon bei Papst Victor I. (189–199). Stephan I. (254–257) beruft sich offenbar als erster Papst für seinen Primatsanspruch auf Mt 16,18. Er erhebt den Anspruch, gegenüber Partikularsynoden das letzte Wort zu haben.

Diese Linie setzt sich im 4. Jahrhundert (Damasus I. 366–384) und im 5. Jahrhundert (Innozenz I. 401–417) fort. Innozenz I. sieht die Partikularsynoden ganz eindeutig in Abhängigkeit vom Papst, vor allem mit seiner These, sogenannte Causae maiores seien immer vor den Papst zu bringen. Er macht den Versuch, sich dafür auf den Canon V des Konzils von Nikaia zu berufen, was aber der Wortlaut dieses Canons nicht hergibt. Sieben urteilt über den außerordentlich folgenreichen Schritt Innozenz' I.: „Der römische Bischof wird damit am Wortlaut von Nikaia vorbei zu einer Instanz oberhalb der Provinzialsynode gemacht" (27).

Interessant ist die Haltung von Leo dem Großen (440–461) zu den Partikularsynoden. Er war der Papst, bei dem sich das Primatsbewußtsein in der Alten Kirche am weitesten entfaltete. Andererseits hatte er klare und weitblickende Vorstellungen vom Instanzenzug der Partikularsynoden bis hin zum Papst und vertrat dabei das Prinzip der Subsidiarität. Sieben spricht von einem synodalen Vollzug des päpstlichen Primats unter Leo. Päpstliches Recht ist nach Leos Vorstellung zugleich synodal zustande gekommenes Recht. Es „kann nicht schlechthin dem konziliar entstandenen (Recht) entgegengesetzt werden, wie es normalerweise geschieht" (31). Das Ergebnis: Das päpstliche Primatsbewußtsein steht bei Leo dem Großen noch in einem – wenngleich spannungsvollen – Einklang mit der Selbstregierung der Ortskirchen und ihrer Synoden.

Das wird erst anders unter Nikolaus I. (858–867) und vor allem unter Gregor VII. (1073–1085) und im Gefolge seiner Reform. Alle Synoden werden nun endgültig unter die Oberhoheit Roms gestellt. Deshalb folgert Gratian: „Die Vollmacht, Konzilien einzuberufen, liegt beim Apostolischen Stuhl."[4] H. J. Sieben sieht in diesem Satz die Spannung zwischen dem Selbstverständnis der Synoden und ihrer Interpretation durch Rom aufgehoben, eine Spannung, die im 1. Jahrtausend der Kirche so fruchtbar war.

2. *Welche Bedeutung haben Synoden für die Kirche heute?*

Sagen wir zuerst, was Synoden nicht sind: Es sind keine Parlamente mit verschiedenen Parteien und Fraktionen, erst recht nicht mit einer (autoritären) kirchlichen Obrigkeit auf der einen Seite und dem demokratisch gesinnten Kirchenvolk auf der anderen als schroffes Gegenüber. Das sind sie übrigens auch nicht in den Kirchen der Reformation[5]. Vielmehr sind es Zusammenkünfte von im Hl. Geist versammelten verantwortungsbewußten Christen: Laien und Amtsträgern, Frauen und Männern, Jungen und Alten, Armen und Reichen. Sie alle bringen auf Grund ihrer je eigenen Charismen, ihrer Lebensumstände und Erfahrungen und nicht zuletzt ihrer Sachkompetenz die Vielfalt der Meinungen in die Versammlung ein. Sie tun das aber nicht, um dadurch – unter Umständen mit sehr knapper Mehrheit – ihren Standpunkt durchzusetzen, sondern um bei aller Vielfalt Einmütigkeit in dem einen Geist und dem einen Leib Christi zu erzielen.

Damit ist auch schon das entscheidende Ziel jeder Synode genannt: Es geht – wie in der Alten Kirche – um den Consensus, das Eines-Sinnes-Werden. Selbstverständlich schließt dieses Ziel offene Diskussionen, vielleicht harte Auseinandersetzungen um den richtigen Weg, letztlich um die Wahrheit, nicht aus. Aber am Ende muß jeweils der Konsens stehen; ist damit noch nicht zu rechnen, kann die Angelegenheit noch nicht zur Abstimmung gestellt werden. Der Konsens ist naturgemäß auch das Ziel der höchsten Ausprägung des synodalen Prinzips, nämlich der ökumenischen Konzilien. Auf ihnen geht es nicht darum, daß sich der Wille eines einzelnen, und sei es auch der des Papstes, durchsetzt, sondern daß – vielleicht wiederum erst nach hartem Ringen um die vom Hl. Geist geschenkte Wahrheit – Einmütigkeit erzielt wird.

Übrigens kann man im Hinblick auf dieses Ziel sogar die Regelung in der Geschäftsordnung des Zweiten Vatikanums, nach der mindestens eine Zweidrittelmehrheit notwendig ist, problematisch finden. Geht es nicht um eine noch größere Mehrheit? Aber faktisch wurden ja auch fast alle Konzilsdokumente schließlich mit übergroßen Mehrheiten, und das heißt: der Tendenz nach einmütig, verabschiedet[6]. Als entscheidend ist festzuhalten: Der Konsens ist vom synodalen Prinzip her ein so wesentliches Lebenselement der Kirche, daß er von allen, also auch und gerade von den höchsten Leitern der Kirche, immer beachtet und angestrebt werden muß.

Warum das so ist, ist leicht zu erklären. Eine Glaubensgemeinschaft kann nicht auf längere Zeit hin ertragen, im Glauben uneins zu sein. Sie kann es auch nicht hinnehmen, wenn eine nennenswerte Minderheit in einer wichtigen Glaubensfrage eine von der Gemeinschaft abweichende Überzeugung vertritt. Um solche beklagenswerte Zustände zu vermeiden, wird die Glaubensgemeinschaft alles daransetzen, eine solche Lage erst gar nicht aufkommen zu lassen. Sie wird lieber auf eine Entscheidung verzichten, sie bis zu einer Klärung aufschieben, als einen Dissens mit einer nennenswerten Minderheit zu riskieren.

Der möglichst große Konsens hat nichts mit Uniformität zu tun, er ist vielmehr um des hohen Gutes der Communio, der kirchlichen Gemeinschaft willen dringend erforderlich. Die Communio aber ist in der Kirche sakramental grundgelegt und muß ausgeübt werden im Geist christlicher Freiheit. Das bedeutet u.a.: Es widerspricht dem Geist der Communio prinzipiell, wenn bei einem Bischofswahlverfahren zur Wahrung legitimer Rechte des Kirchenvolks staatliche Hilfe in Anspruch genommen werden muß, wie das 1988 in Köln und fortwährend bei den Auseinandersetzungen in Chur geschehen ist und geschieht, um die legitimen Rechte des Volkes Gottes in der betroffenen Diözese zu wahren.

3. *Kollegialität*

Das letzte Konzil (LG III, bes. Art. 19–23) hat noch einen anderen Begriff in das kirchliche Leben eingeführt bzw. neu zum Bewußtsein gebracht, der hier erörtert werden muß: die Kollegialität.

Dieser Begriff bezieht sich zum einen auf das Verhältnis der Bischöfe des Erdkreises zueinander, zum anderen auf das zu ihrem Oberhaupt, dem Bischof von Rom. Denn LG 22, 1 erklärt: „Wie nach der Verfügung des Herrn der hl. Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden." Am Schluß dieses Abschnitts heißt es: „Glied der Köperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums." Beides, die Bischofsweihe und die hierarchische Gemeinschaft, sind also „konstitutiv für die Kollegialität".

Der jetzige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, fährt in seinem Kommentar zur „Erläuternden Vorbemerkung" fort: „Die Kollegialität ist damit auch im sakramentalen Prinzip verankert, die Idee der iurisdictio mit derjenigen der communio verbunden, und indem so das Recht wieder in direkten Zusammenhang mit dem sakramentalen Prinzip tritt, hört es auch seinerseits auf, als eine rein zentralistisch verfügbare Größe zu erscheinen, indem es an der notwendigen Pluralität des Sakramentalen teilnimmt und so den *kollegialen* Aspekt vom Ursprung her in sich trägt."

Ratzinger ist überzeugt, daß das „Maß der Bindung oder Lösung der Rechtsidee gegenüber der sakramentalen Idee" entscheidend ist für die Frage, ob das Recht in der Kirche „ausschließlich zentralistisch" oder „von innen her" kollegial bestimmt ist. Im übrigen sei durch die Formulierung in der Vorbemerkung „nach den von der höchsten Obrigkeit gebilligten Richtlinien" ein Hinweis auf die geschichtliche Wandelbarkeit kirchlicher Normen gegeben, eine Veränderbarkeit, die damit anerkannt sei.

So kann Ratzinger dann auch den an sich befremdlichen Ausdruck „communio hierarchica" (vgl. LG 22, 1) im Sinn des Communio-Begriffs der Alten Kir-

che verstehen: Er war dort „Ausdruck für die sakramentsbestimmte Rechtsstruktur der alten Kirche ... Der rechtliche Aufbau der Kirche vollzieht sich im Miteinander-Kommunizieren der bischöflich geleiteten ecclesiae, also in einer hierarchischen Gemeinschaft sakramentalen Inhalts – dies genau ist der Sinn des Wortes hierarchica Communio, das den altkirchlichen communio-Begriff möglichst deutlich als die grundlegende Rechts- und Seinsgestalt der Kirche für immer und so auch für heute zur Geltung bringen soll."

Ratzinger billigt dem Communio-Begriff in der hier vorgestellten Form einen sehr konzentrierten Gehalt zu. In ihm ist auch die Gemeinschaft mit dem Oberhaupt der Kirche voll impliziert. Da bedurfte es keiner weiteren Verdeutlichungen im Text von LG, wie sie von einigen Konzilsvätern gefordert wurden. Schließlich weist Ratzinger darauf hin, daß mit der Communio auch die „innere Pluralität des Amtes" gegeben sei, weil fortwährend die „Notwendigkeit der Einordnung in eine Vielheit zusammenwirkender Amtsträger" besteht. Der Konzilstext leiste insgesamt einen „wichtigen Dienst der Öffnung", den die Vorbemerkung „nicht zurücknimmt, sondern durchaus sachgerecht interpretiert"[7]. Hier wird deutlich, wie eng das Verhältnis von Kollegialität und Communio ist. Die Kollegialität beruht auf der Communio, und diese kommt in der Kollegialität zur Entfaltung.

Dieser Sachverhalt ist von weitreichender Bedeutung. Er läßt es einleuchtend erscheinen, daß Ratzinger an anderer Stelle[8] die gesamtkirchliche Kollegialität unterscheidet vom allgemeinen Prinzip der Kollegialität. Mit ersterer ist die Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Papst gemeint, mit letzterem die Tatsache, daß die eine Kirche sich in der Vielheit der Teilkirchen manifestiert. Diese müssen ihre „unersetzliche Eigenbedeutung zur Geltung" bringen. Es dürfe nie eine „absolute Zentralisierung in der Kirche geben", sondern die Vielheit müsse „ihr Eigengewicht und ihr Eigenrecht in der Einheit behalten". Damit ist gemeint, daß das Prinzip der Kollegialität nach dem Willen des Konzils die ganze Kirche durchwalten soll. Das heißt konkret: Die Ortskirchen müssen viel mehr als bisher Gelegenheit bekommen, ihre vom Hl. Geist gewirkten Anregungen, ihre Sorgen und Probleme, ihre Freude und Hoffnung im Ganzen der Kirche zur Geltung zu bringen. Dies ist nicht nur für sie selbst, sondern nicht minder für die Gesamtkirche von höchster Wichtigkeit.

Und in keinem Fall ist es nach der von Ratzinger vertretenen theologischen Auffassung über das Kollegialitätsprinzip möglich, bei irgendeiner wichtigen Entscheidung, sei es, daß sie eine Teilkirche direkt betrifft, wie eine Bischofswahl, sei es, daß es sich um eine Entscheidung von Rang für die Gesamtkirche handelt, die Teilkirchen oder – je nach Art der Wichtigkeit – eine von ihnen einfach auszuklammern. Das widerspräche dem Prinzip der Kollegialität und damit dem Geist der Communio.

Es sei nicht verschwiegen, daß es inzwischen kirchliche Stellungnahmen zur

Kollegialität gibt, die das Ideal eher abschwächen als bekräftigen. So unterscheiden das Schlußdokument der römischen Bischofssynode von 1985 und auch der römische Entwurf über den theologischen Ort und die Lehrautorität von Bischofskonferenzen[9] zwischen einer Kollegialität im strengen Sinn (sie schließe die Aktivität des ganzen Kollegiums, eins mit seinem Haupt, über die gesamte Kirche ein) und verschiedenen Teilverwirklichungen, „die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind: Bischofssynode, Bischofskonferenzen, Römische Kurie, Ad-limina-Besuche..." Alle diese Verwirklichungen könne man nicht aus dem „theologischen Prinzip der Kollegialität" ableiten; sie seien – lediglich? – durch kirchliches Recht geregelt.

Dieser Auffassung ist heute gewiß auch der Präfekt der römischen Glaubenskongregation[10]. Vielleicht müßte einmal die Frage geklärt werden, welche Äußerungen mehr zählen: die damaligen Interpretationen der Konzilstexte, die unter dem unmittelbaren Eindruck des Konzils und seiner weiterreichenden Absichten entstanden sind, oder heutige Stellungnahmen, die eher im Zeichen eines neuen Zentralismus stehen. Übrigens gab es auf der Bischofssynode von 1985 auch andere Stimmen, die die Treue zu den Konzilstexten stärker betonten[11].

Besonders aufschlußreich ist für unseren Zusammenhang auch, was Karl Rahner indirekt des öfteren zum Kollegialitätsprinzip ausgeführt hat, und zwar bezüglich der *einen* primatialen Gewalt in der Kirche[12]. Rahner sagt: Obwohl LG 22 (vgl. LG 25) die Unfehlbarkeit des allein verkündigenden Papstes von derjenigen unterscheidet, die der Gesamtepiskopat zusammen mit dem Papst besitzt, gibt es nur eine höchste und volle Gewalt, also auch nur eine Unfehlbarkeit in der Kirche, und zwar immer die des Papstes zusammen mit dem Bischofskollegium. Anders gesagt: Wenn der Papst sein Lehramt in unfehlbarer Weise ausübt, tut er es immer als Haupt des Kollegiums, ob er nun dabei „allein" handelt oder, zum Beispiel auf einem Konzil, an der Spitze des Kollegiums. Immer ist die feierliche Lehrverkündigung ein kollegialer Akt.

Aus dieser These ergeben sich wichtige Aussagen zur Kollegialität im besonderen und allgemeinen: Unbeschadet der Tatsache, daß der Inhalt einer feierlichen Definition mit Hl. Schrift und Tradition eo ipso übereinstimmen muß und eine solche Definition nur auf der Grundlage intensiven Schriftstudiums und sorgfältigen Befragens der Tradition denkbar ist, hat der Papst die Pflicht, wegen des Inhalts und bezüglich der Opportunität vorher den Gesamtepiskopat, das Kollegium der Bischöfe, zu konsultieren. Es liegt nahe, daß diese Konsultationspflicht auch für alle anderen wichtigen Maßnahmen des Papstes entsprechend gilt. Diese Frage bedarf jedenfalls weiterer Untersuchungen und rechtlicher Festlegungen.

Es ist deutlich geworden, daß Consensus, Kollegialität und Communio innerlich einander zugeordnet sind und zum Wesen der Kirche gehören. Nur wenn dies von allen Verantwortlichen in der Kirche, auch und gerade von den Leitern,

nicht nur akzeptiert, sondern durchgängig praktiziert und nach Kräften gefördert wird, kann die Kirche zu dem werden, was viele ihrer Mitglieder heute ersehnen: eine geschwisterliche Gemeinschaft. Die Kirche muß von innen her, also nicht nur in Worten, sondern in der Tat Communio, und das heißt: heilschaffende Gemeinschaft sein. Das ergibt sich aus der Intention ihres göttlichen Stifters, nämlich für das Heil aller dazusein und dieses zu wirken. Heil aber ist nach christlichem Verständnis niemals nur privat, sondern immer auch und wesentlich Sache der Gemeinschaft.

Schlußfolgerungen

Mehr Mitwirkung in der Kirche? Es gibt gewichtige theologische Gründe, sie zu fordern, wie wir deutlich gesehen haben. Dazu kommen gerade heute eine Menge pragmatische Gründe, die Mitverantwortung vieler anzustreben und ihre Mitwirkung zu ermöglichen. Dabei ist bemerkenswert, daß es von unten her, auf der Ebene der Pfarrgemeinden, schon häufig praktizierte Mitwirkung vieler gibt. Dort ist, oft der Not gehorchend, weil die Pfarrer sonst gänzlich überfordert wären, ein Lernprozeß eingeleitet, der sich von unten nach oben fortsetzen und auf allen Ebenen unserer Kirche zu einer ganz anderen Form der Zusammenarbeit führen könnte, als sie bisher möglich war.

Es müßte sich von selbst verstehen, daß ein solcher Prozeß nicht von oben her behindert werden darf, sondern gefördert werden muß. Dies aber ist nur sehr eingeschränkt der Fall. Allzu bereit überläßt man sich oben der Besorgnis um das hierarchische Prinzip und gibt faktisch der Mitwirkung und Mitentscheidung nur wenig Raum. Deshalb führt heute kein Weg an der Frage vorbei: Welche Relevanz haben die gewichtigen theologischen Gründe, die eine stärkere Betonung, um nicht zu sagen: Wiederbelebung des synodalen Prinzips, der Kollegialität und der Communio erfordern, für die Spitze der Kirche, also für das Verhalten des Papstes zu den Ortskirchen? In jedem Fall diese: Der Papst muß neben dem hierarchischen auch dem synodalen Prinzip in der Kirche gerecht werden. Er darf deshalb auf keinen Fall sein Amt so zentralistisch ausüben, daß dadurch die Belange der Teilkirchen oder auch nur einer einzigen von ihnen Schaden leiden.

Man kann einem Papst zubilligen, daß er in der Verantwortung seines obersten Leitungsamts für die Einheit der Kirche dazu neigt, eine starke Zentrale für die beste Regierungsform zu halten. In Krisenzeiten läuft das allerdings leicht darauf hinaus, daß einseitig von Rom aus geregelt wird, was zu tun ist. Der Papst sollte dabei aber nie aus dem Auge verlieren, daß die Einheit der Kirche nicht nur dadurch gefährdet werden kann, daß die Zentrale schwach und nicht durchsetzungsfähig ist, sondern auch dadurch, daß sie den Bogen des Zentralismus überspannt und glaubt, alles von oben herab regeln zu können und zu müssen.

Es kommt eben auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen hierarchischem und synodalem Prinzip an, zwischen dem römischen Zentrum und den Teilkirchen.

Der Papst hat gewiß die moralische Verpflichtung, die Belange der Teilkirchen, ja der Glieder der Kirche insgesamt zu sehen und ihnen gerecht zu werden. Diese moralische Verpflichtung des Papstes wurde nach dem Konzil von Joseph Ratzinger deutlich herausgestellt, während Karl Rahner schon damals juridische Festlegungen, an die sich der Papst in freier Entscheidung bindet, eher favorisierte[13]. Rahner betonte und begründete damals, wenn der Papst von sich aus zugunsten der Teilkirchen auf gewisse Rechte und Vollmachten verzichte, werde er in keiner Weise seine Kompetenzen einbüßen.

Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat eindeutig Rahner und nicht Ratzinger recht gegeben. Moralische Verpflichtungen sind für die Praxis der Ausübung der Primatsrechte und damit für die Realitäten der Macht- und Einflußverteilung in der Kirche nahezu ohne Durchschlagskraft. An sie zu appellieren, nützt fast gar nichts. Der Papst wird, subjektiv aus gutem Grund, geneigt sein, besonders in kritischen Situationen eher Entscheidungen an sich zu ziehen als sie anderen zu überlassen. Er wird gerade dann immer für ihn selbst sehr einleuchtende Motive haben, um einsame Entscheidungen zu treffen, und diese auch vor seinem Gewissen aufs beste rechtfertigen können, während unter Umständen alle anderen die Vorstellungen der betreffenden Ortskirche einleuchtend und deren Berücksichtigung für erforderlich halten.

Es zeigt sich heute stärker als vor einem Vierteljahrhundert: Die für die Zukunft der Kirche lebenswichtigen Maßgaben müssen die Form von eindeutigen rechtlichen Festlegungen erhalten. Dabei könnte man als allererste Schritte an zwei Bereiche denken:

1. *Bischofswahlen:* Alle Diözesen der katholischen Kirche, nicht nur solche, die verbriefte Rechte auf der Grundlage von Konkordaten haben, müssen die Möglichkeit zur qualifizierten Mitwirkung am Entscheidungsprozeß der Bischofswahl bekommen.

2. *Weltbischofssynoden:* Sie finden seit dem Zweiten Vatikanum alle drei Jahre in Rom statt. Nach dem Willen der Konzilsväter sollten sie eine wirkliche Entlastung des Papstes bedeuten, das heißt unter der Leitung des Papstes mit Entscheidungskompetenz ausgerüstet sein. Diese haben sie aber bis heute nicht. Sie sind bisher lediglich ein Beratungsgremium, von dem der Papst nach Gutdünken Gebrauch macht. Notwendig wären rechtlich garantierte Freiräume und Kompetenzen.

Es ist unverkennbar: Entscheidendes würde sich in der Kirche nur ändern, wenn sich die in der Tat übermächtige Stellung des Papstes durch *Selbstbeschränkung* in Richtung auf mehr Mitverantwortung anderer modifizieren würde. Und es sollten möglichst die sein, um deren Verantwortungsbereiche es geht. Das würde übrigens nicht bedeuten, daß der gegenwärtige Papst oder einer sei-

ner Nachfolger unwiederbringlich an eine solche Selbstbeschränkung gebunden wären. Was sich nicht bewährt, muß veränderbar sein.

Eines darf man jedenfalls prognostizieren: Eine Selbstbeschränkung des Papstes hätte Auswirkungen im Sinn von mehr Mitverantwortung vieler bis in jede Diözese hinein. Und genau dies wäre angesichts der gewaltigen Probleme, vor denen die heutige Kirche steht, nur zu wünschen. Nur ein einziges, aber bedrängendes Problem sei abschließend genannt: die Schwierigkeiten bei der *Vermittlung der christlichen Botschaft* an die heutigen Menschen. Diese Vermittlung kann nicht für die ganze Kirche verbindlich zentral von Rom aus geleistet werden, sie muß durch die nationalen Bischofskonferenzen und die einzelnen Diözesen, also die Ortskirchen, geschehen. Wenn der Vermittlungsprozeß indes mehr sein soll als die Wiederholung „in römischer Amtssprache abgefaßter allgemeiner Sätze“ [14], dann müssen möglichst viele Glieder einer Diözese oder Region, Theologen und Laien, auf der Grundlage ihrer Sachkompetenz daran mitarbeiten. Dazu aber bedarf es einer Überführung von autoritären Strukturen in eine partnerschaftliche Zusammenarbeit.

ANMERKUNGEN

[1] Ein kirchlicher Flächenbrand. Im katholischen Österreich hängt der Haussegen schief, in: HK 46 (1992) 214–217.
[2] H. J. Sieben, Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer, Die Bischofskonferenz (Düsseldorf 1989) 10–35. Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Abhandlung.
[3] J. Alberigo, Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Freiburg 1962) 7.
[4] So der Titel der Distinctio 17 des Decretum Gratiani, Ausg. Friedberg (Leipzig 1879) 50.
[5] A. v. Campenhausen in: Neues Hb. theol. Grundbegriffe (München 1985) 163–167.
[6] J. Ratzinger fordert „bester konziliarer Tradition“ entsprechend für „Fragen, die man als causae maiores bezeichnen muß... moralische Einmütigkeit“, in: LThK, Erg.-Bd. 1, 348.
[7] Ebd. 354.
[8] J. Ratzinger, Konstitution über die Kirche (Münster 1965) 14.
[9] HK 40 (1986) 45; 42 (1988) 245–248.
[10] J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens (München 1985) 60ff.
[11] HK 42 (1988) 245f.
[12] K. Rahner in: LThK, Erg.-Bd. 1, 221–229; ders., Schriften, Bd. 8, 374–394; K. Rahner, J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1963), bes. 86–93.
[13] Zu J. Ratzingers damaliger Auffassung s. vor allem LThK, Erg.-Bd. 1, 356; zu K. Rahner s. Anm. 12.
[14] HK 46 (1992) 175.

UMSCHAU

Der Beitrag türkischer Frauen zur deutschen Literatur

Die deutsche Literatur ist in den letzten Jahrzehnten vielfältiger geworden, denn Autoren aus anderen Herkunftsländern, mit anderem kulturellen und religiösen Hintergrund und vor allem Autoren mit der Erfahrung des Kulturschocks, der Erfahrung der Fremdheit und der Suche nach einer neuen Identität haben in der deutschen Sprache, im deutschen Kulturraum und auch für deutsche Leser eine literarische Auseinandersetzung begonnen, die für die deutsche Literatur neue Aspekte öffnet. Mir scheint, daß die Literatur hier wieder einmal, wie auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen, der Entwicklung dieser Gesellschaft um einiges vorausgeht, daß sie gleichsam ein Seismograph ist, der anzeigt, welche Bewegungen und Entwicklungen sich unter der Oberfläche vollziehen und was sich an Tendenzen für die Zukunft ablesen läßt. Konkret gesagt: In der Literatur ist etwas Realität geworden, was in der gesellschaftlichen Akzeptanz noch keineswegs selbstverständlich ist und wogegen sich sogar immer wieder heftiger Widerstand zeigt: die multikulturelle Gesellschaft, der interkulturelle Dialog als einzig angemessene Antwort auf die De-facto-Situation in Deutschland, das in den letzten Jahrzehnten zu einem Einwanderungsland geworden ist. In dieser Literatur werden Erfahrungen vermittelt, die ein Angebot an die deutsche Gesellschaft sind, sich dem interkulturellen Dialog und der multikulturellen Wirklichkeit zu öffnen.

Den türkischen Autoren kommt in dieser Literatur sicher eine gewichtige Stellung zu. Die lange Tradition, das breite Spektrum an literarischen Formen, Stilebenen und Aussagen verleihen ihnen ein besonderes Gewicht innerhalb der Literatur ausländischer Autoren. Eine besondere Bedeutung hat dabei die Tatsache, daß vor allem Autoren der zweiten Generation, die also größtenteils in Deutschland aufgewachsen sind, immer stärker in den Vordergrund treten. Ihnen geht es nicht mehr um Auseinandersetzung mit Herkunft und türkischer Tradition. Die Begriffe „Heimat" und „Fremde" haben bei ihnen einen anderen Stellenwert als bei der ersten Generation, und das Hier und Jetzt hat größeres Gewicht als die Heimat der Eltern und die Vergangenheit. Es gilt, neue Antworten zu finden, eigenen Lebensstil zu entwickeln und der Zukunft ins Auge zu sehen.

Es fällt auf, daß Frauen sich unter den ausländischen Autoren insgesamt später zu Wort melden und daß sie auch heute noch zahlenmäßig schwächer vertreten sind und auch weniger Veröffentlichungen vorzuweisen haben als ihre männlichen Kollegen. Die frühen deutschsprachigen Veröffentlichungen von Ausländern, auch die ersten Anthologien, waren Texte fast ausschließlich von Männern, und in diesen Texten waren Frauen meist nur als Randfiguren oder in sehr blasser und schematischer Zeichnung vertreten. Eine Ausnahme bilden hier allerdings die frühen Texte von Aras Ören, in denen Frauen durchaus ihr Platz zukommt und in denen Frauen differenziert und eigenständig gezeichnet sind.

Inzwischen sind jedoch auch Frauen mit eigenen Veröffentlichungen hervorgetreten, und unter ihnen nehmen türkische Autorinnen einen wichtigen Platz ein. Die folgenden türkischen Autorinnen haben bis jetzt eigene Bücher in deutscher Sprache herausgebracht, wobei diese Bücher, soweit nicht ein Übersetzer angegeben ist, von den Autorinnen selbst in deutscher Sprache verfaßt wurden:

Melek (Mevlüde) Baklan, geb. 1946 in Sivas, Lehrerin, 1972 in der Bundesrepublik, Arbeiterin, Sozialbetreuerin, 1980 pädagogische Beraterin beim Schulamt Mülheim: Gelin Ayche. Ein Unmärchen, übers. v. Feliz Öztekin u.a. (Villigst 1986, Eigendruck); Das Geheimnis der Tücher, hrsg. v.d. Arbeitsgruppe ausländerfreundliche Maßnahmen (ebd. 1988, Eigendruck).

Zehra Cirak, geb. 1960 in Istanbul, 1963 in

der Bundesrepublik, 1982 in Berlin, Kosmetikerin; 1988 Förderpreis zum Adelbert-von-Chamisso-Preis: Flugfänger. Gedichte (Karlsruhe 1987); Vogel auf dem Rücken eines Elephanten. Gedichte (Köln 1991).

Renan Demirkan, geb. 1955 in Ankara, Kindheit und Schulzeit in Deutschland, Schauspielerin; 1989 Adolf-Grimme-Preis, Goldene Kamera, NRW-Förderpreis: Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker (Köln 1991).

Aysel Özakin, geb. 1942 in Urfa, 1981 in Berlin und Hamburg, seit 1988 auch in England; 1984 Stadtschreiberin von Altona: Soll ich hier alt werden? Erzählungen, übers. v. H. A. Schmiede (Hamburg 1982); Die Preisvergabe. Ein Frauenroman, übers. v. Heike Offen (ebd. 1982); Weg meiner Träume. Gedichte (ebd. 1983); Die Leidenschaft der Anderen, übers. v. Hanne Egghardt (ebd. 1983); Das Lächeln des Bewußtseins. Erzählungen, übers. v. H. Egghardt (ebd. 1985); Du bist willkommen. Gedichte (ebd. 1985); Zart erhob sie sich, bis sie flog. Ein Poem (ebd. 1986); Der fliegende Teppich. Auf der Spur meines Vaters. Roman, übers. v. Cornelius Bischoff (Reinbek 1987); Die blaue Maske. Roman, übers. v. Carl Koß (Frankfurt 1989); Die Vögel auf der Stirn. Roman, übers. v. C. Koß (ebd. 1991); Glaube, Liebe, Aircondition. Eine türkische Kindheit, aus d. Engl. übers. v. Cornelia Holfelder-von der Tann (Hamburg 1991).

Emine Sevgi Özdamar, geb. 1946 in Malatya, erster Deutschlandaufenthalt 1965, kam 1976 nach Berlin (Ost), 1988 in Berlin (West), Schauspielerin; 1991 Ingeborg-Bachmann-Preis: Karagöz in Alamania (Theaterstück), uraufgef. 1986 in Frankfurt; Mutterzunge. Erzählungen (Berlin 1990). Soeben erschien ihr erster Roman: Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus (Köln 1992).

Saliha Scheinhardt, geb. 1946 in Konya, 1967 in der Bundesrepublik, 1985 Promotion in Pädagogik, 1985–1987 „Schriftstellerin im Bücherturm" in Offenbach: Frauen, die sterben, ohne daß sie gelebt hätten (Berlin 1983); Drei Zypressen (ebd. 1984); Und die Frauen weinten Blut (ebd. 1985); Träne für Träne werde ich heimzahlen. Kindheit in Anatolien (Reinbek 1987); Von der Erde bis zum Himmel Liebe (Frankfurt 1988).

Alev Tekinay, geb. 1951 in Izmir, 1971 Studium der Germanistik in München, 1979 Promotion, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Augsburg; 1990 Förderpreis zum Adelbert-von-Chamisso-Preis: Über alle Grenzen. Erzählungen (Hamburg 1986); Die Deutschprüfung. Erzählungen (Frankfurt 1989); Der weinende Granatapfel. Roman (ebd. 1990); Engin im Englischen Garten (Ravensburg 1990); Es brennt ein Feuer in mir. Erzählungen (Frankfurt 1990); Das Rosenmädchen & die Schildkröte (ebd. 1991).

Worin liegt nun der spezifische Beitrag dieser Autorinnen zur deutschen Literatur? Gibt es gemeinsame Züge, die sie kennzeichnen? Gibt es für den deutschen Leser überraschende Perspektiven? Werden Vorurteile überwunden? Gibt es Ansätze für eine ausgeprägte frauenspezifische Literatur?

Zunächst muß gesagt werden, was eine Banalität ist, da es für alle Literatur gilt: daß die sieben Autorinnen unterschiedliche Anliegen, unterschiedliche Themen und unterschiedliche Darstellungsformen haben. Keine erhebt den Anspruch, *die* türkische Frauenliteratur zu vertreten oder darzustellen; aber trotzdem scheint mir, daß sich insgesamt an ihren Texten ein durchaus spezifischer Beitrag an Frauenliteratur sichtbar machen läßt, wenn auch in der hier gebotenen Kürze nur in angedeuteter Form.

Frauenliteratur beschränkt sich nicht auf Frauenthematik und Probleme von Frauen. Das wird besonders deutlich an den Texten von Alev Tekinay, in denen meist nicht Frauen, sondern Männer („Der weinende Granatapfel"), Jugendliche (Erzählungen, z.B. „Über alle Grenzen", „Der Todesengel") oder auch Kinder („Engin im Englischen Garten") im Mittelpunkt stehen. Dabei geht es in erster Linie um Identitätssuche in der Zwischenstellung zwischen zwei Kulturen, um die Vermittlung und den Brückenschlag zwischen den beiden einander so fremden Welten. In „Der weinende Granatapfel", einem stark von romantischen Motiven und Sprachformen geprägten Roman, wird das romantische Doppelgängermotiv eingesetzt, um den Zwiespalt des Helden zwischen der türkischen und der deut-

schen Kultur und die Suche nach der Verbindung beider aufzuzeigen.

Bei den anderen Autorinnen stehen Frauen stärker im Mittelpunkt, so vor allem unter sozialem Aspekt bei Melek Baklan und bei Saliha Scheinhardt, deren stärker dokumentarische Texte besonders krasse Fälle von Konfliktsituationen türkischer Frauen in Ehe und Familie behandeln. Die aufklärerisch und emanzipatorisch gemeinten Texte wollen Verständnis wecken für die doppelte Diskriminierung der Frauen, die unter Patriarchalismus und traditionellen Familienstrukturen einerseits, verstärkter Isolation und kultureller Entfremdung andererseits zu leiden haben. In der Literatur von türkischen Männern wurden solche Konfliktsituationen bisher kaum behandelt, und sie lenken das Bewußtsein der Leser auf ein reales Problem. Die Gefahr liegt jedoch in einer gewissen Einseitigkeit, die bei den deutschen Lesern leicht Vorurteile in bezug auf die Situation türkischer Frauen verstärkt, anstatt sie abzubauen, eine Gefahr, die wohl auch den Autorinnen bewußt wird und sie von dieser Thematik Abstand nehmen läßt.

Renan Demirkan setzt dagegen einen anderen Akzent: Rückblick einer Frau auf ihr Leben zwischen zwei Kulturen und ihr Versuch der Synthese beider Welten. Dieser Versuch geht jedoch auf Kosten des Heimatlandes, das der Vergangenheit angehört. Es ist nicht viel mehr als ein Traumhintergrund für die reale Gegenwart, in der die schwangere Ich-Erzählerin auf die Geburt ihres Kindes wartet, und für die Zukunft, die geprägt ist von den Träumen der Kosmopolitin: Sie will die Mittagssonne von den staubigen Straßen Anatoliens wegholen und über die Kölner Altstadt hängen, den Maulbeerbaum aus der Türkei neben die Haselnußsträucher in Deutschland pflanzen. So ist Heimat nicht mehr das Zurückliegende, aber auch nicht das Gegenwärtige, sondern das Zukünftige: „Heimat kann auch der Ort sein, den man erst finden muß."

Multikulturelle Wirklichkeit ist auch ein Traum für Zehra Cirak: „Am liebsten würde ich japanisch aufwachen auf einem Bodenbett, dann englisch frühstücken, danach chinesisch arbeiten, fleißig und eifrig. Am liebsten möchte ich französisch essen und tierisch satt römisch baden. Gerne will ich bayerisch wandern und afrikanisch tanzen. Ich möchte indisch einschlafen als Vogel auf dem Rücken eines Elefanten und türkisch träumen vom Bosporus." Anstoß für ihr Schreiben war der Weg der Emanzipation als Türkin der zweiten Generation. Über die selbständige Lebensbestimmung kommt sie zu zunehmender Eigenständigkeit auch im literarischen Schaffen, auch zur Loslösung von der Ausländerthematik: „Ich schreibe nicht, weil ich Ausländerin bin." Wortspiele und Gedankenspiele schaffen immer neue reale Träume, die nicht mehr auf Kulturgegensätzen aufgebaut sind, sondern in Phantasiegebilden und mit sprachlicher Eigenwilligkeit eigene Welten produzieren und den Leser darin einbeziehen.

Noch eigenwilliger und subjektiver sind Sprache und Bilder, die Emine Sevgi Özdamar gestaltet. Da ist nichts mehr dem Leser Vertrautes. Verfremdung und Schockwirkung scheinen hier die Strategien zu sein, die den Leser in subjektive Erfahrungen einbeziehen wollen. Er wird nicht durch Argumente überzeugt, sondern mit starken Emotionen eingefangen. Sprache und Bilder sind dabei wichtiger als Erzählzusammenhänge, die immer wieder entgleiten: „Mein Herz wollte fliegen, hat keine Flügel gefunden, meine Liebe ist ein Hochwasser, es schreit, wirft mein Herz vor sich her, es weint, keine Hand habe ich gefunden, die sie ihm abwischt, ich habe mich im Liebeshochwasser gehen lassen, ich habe kein Wörterbuch gefunden für die Sprache meiner Liebe." Zwar geht es auch hier um Liebe; aber nicht im Thema, sondern in der Impulsivität und Eigenwilligkeit der Gestaltung liegt Emine Sevgi Özdamars eigenständiger und unverwechselbarer Beitrag zur Frauenliteratur.

Eine Sonderstellung in diesem Rahmen nimmt sicher Aysel Özakin ein: Während die anderen genannten Autorinnen ihren Platz eindeutig in der deutschen Literatur haben, gehört Aysel Özakin sicher auch zur türkischen Literatur, zumal sie ja bereits vor ihrer Übersiedlung nach Deutschland mit zwei türkischen Literaturpreisen ausgezeichnet worden war. Nur zwei ihrer Bücher sind von ihr selbst in deutscher Sprache verfaßt, die anderen aber meist zuerst in Deutschland veröffentlicht, also für deutsche Leser geschrieben. Seit sie in England wohnt, hat sie noch einmal das Ausdrucksmedium ge-

wechselt und ihren letzten Roman in englischer Sprache geschrieben.

Aber auch in den Themen und Anliegen unterscheidet sich das Werk Aysel Özakins von dem der andere Autorinnen. Die Emanzipation der Frau ist zwar auch bei ihr noch Thema, aber nicht mehr als etwas, was erkämpft werden muß, sondern vielmehr als eine Realität, deren Bewußtseinsprozeß noch nicht abgeschlossen ist, immer neu zur Auseinandersetzung herausfordert. Das Anliegen, das sie vertritt, geht über die bloße soziale, rechtliche, politische Emanzipation hinaus, zeigt eine neue Sensibilität im Umgang mit der eigenen Erfahrung als Frau wie auch ein bewußteres Einbeziehen der politischen Dimension. Nicht Träume, sondern waches Bewußtsein ist ihr literarisches Medium. Feministische Positionen werden hier am dezidiertesten vertreten und gestaltet.

Es sollte im Überblick gezeigt werden, daß die noch sehr junge deutsche Literatur türkischer Autorinnen trotz der kurzen Zeit schon ein ziemlich breites Spektrum an Werken und literarischen Positionen zeigt, die sicher nicht auf einen Nenner gebracht werden können. Hier sind aber bereits Töne zu hören, die es bisher in der deutschen Literatur nicht gegeben hat und die auch eine Bereicherung gegenüber dem von männlichen türkischen Autoren bereits geleisteten Beitrag sind: Vermittlung der Fremdheitserfahrung aus der Sicht von Frauen, Bewußtwerden einer multikulturellen Wirklichkeit, Bereicherung durch neue Sprachformen, neue Bilder, neue Sensibilität und nicht zuletzt die feministische Position als Ausdruck neuen Bewußtseins sind der sichtbarste Beitrag türkischer Frauen zur deutschen Literatur.

Irmgard Ackermann

BESPRECHUNGEN

Politik und Gesellschaft

SUTOR, Bernhard: *Politische Ethik.* Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Paderborn: Schöningh 1991. 338 S. Lw. 38,–.

. Alles, was ein nützliches Handbuch ausmacht, findet sich hier: Eine, soweit überhaupt möglich, erschöpfende Darstellung des Gegenstands, sorgsame Gliederung und Entfaltung, eine auf Sachlichkeit abzielende Diskussion der Streitpunkte und eine klare Stellungnahme. Belege und Schemata liefern Unterstützung. Ein „Allgemeiner Teil" behandelt „Person und Gesellschaft", die „Sozialprinzipien", „Politik und politische Ethik", „Recht und Gerechtigkeit" sowie den „christlichen Glauben und die Politische Vernunft". Im „Besonderen Teil" bespricht Sutor die Ethik der „Inneren Politik", der „Wirtschafts- und Sozialpolitik" und der „Internationalen Politik". Zentraler und sehr geglückter Abschnitt im „Allgemeinen Teil" ist die Nr.16 „Das Gewissen in der Politik" (74–78) mit der Unterscheidung von sittlichem und politischem Urteil (75) und der Bemerkung, daß alle politischen Urteile sittlich zu verantworten sind, sie aber „in aller Regel nicht apodiktische Urteile über wahr und falsch, über gut und böse, sondern situationsbedingte, komparatistische (vergleichende) Urteile über die besseren oder geeigneteren Mittel" (78) seien. Deswegen habe der Christ sein politisches Leben in Ausrichtung auf das Evangelium und der Sachkenntnis heraus zu gestalten. Beherzigenswert die angefügte Mahnung, daß politische Urteile um des sozialen Friedens und des notwendig zu findenden Kompromisses nicht zu Gewissensurteilen im strikten Sinn erklärt werden sollen.

An markanten Positionen sei aus Sutors Werk herausgegriffen: die um Differenziertheit bemühte Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung, die Absage an den Gebrauch der sogenannten marxistischen Gesellschaftsanalyse, denn marxistische Gesellschaftsanalyse könne von marxistischer Philosophie nicht getrennt werden (119), die Warnung vor kulturellem Kolonialismus in der Antwort auf die Frage der Geburtenkontrolle (310). Sutor vertritt die Ansicht, daß die Geburtenzahl zurückgehe, wenn die Kindersterblichkeitsziffer sinke. „Verantwortete Elternschaft" keiner Erwähnung wert? Das Kapitel „Internationale Soziale Marktwirtschaft" berücksichtigt nicht die Vorprägungen zahlreicher Entwicklungsländer durch die Kolonialzeit, z. B. für das Verhalten der Eliten oder die Korruption (314). Wenn von der Notwendigkeit struktureller und institutioneller Reformen die Rede ist, „einerseits im Inneren der armen Länder, andererseits in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen" (313), vermißt man da zu Unrecht den Zusatz „auch im Innern der reichen Länder"? Eine kleine Korrektur: Noch darf der einzelne Bürger den Europäischen Gerichtshof nicht unmittelbar anrufen (295).

Auch wer Sutor nicht in allem zuzustimmen vermag und die Frage nach der Parteilichkeit des vernünftigen Arguments nicht immer zu unterdrücken vermag, wird anerkennen, daß Sutor denen, die in gesellschaftlichen Fragen um eine klarere Sicht und um Kriterien ringen, ein solides, aus großer Verantwortung gewachsenes Werkzeug zur Verfügung gestellt hat.

N. Brieskorn SJ

BRAUN, Hans: *Alter als gesellschaftliche Herausforderung.* Regensburg: Pustet 1992. 132 S. (Soziale Perspektiven. 7.) Kart. 32,–.

Der Trierer Sozialwissenschaftler H. Braun will der Vielzahl jüngster gerontologischer Untersuchungsbefunde keine eigenen hinzufügen. Dagegen widmet er sich im vorliegenden Band den Fragen der sozialpolitischen Zukunft Deutschlands angesichts eines „neuen Kapitels in der Menschheitsgeschichte", nämlich der im-

mer weiter steigenden Zahl alter und hochaltriger Menschen, wie sie eine Industriegesellschaft charakterisiert. Eine solche Zielsetzung macht die Behandlung von Vorfragen erforderlich, etwa, welches Bild vom alten Menschen sozialpolitischen Planungen zugrunde liege und welche Potentiale ältere Menschen selbst zur Gestaltung ihrer eigenen Zukunft einsetzen könnten.

Da in der Öffentlichkeit das Thema Generationenvertrag in seinen praktischen Konsequenzen für die Jüngeren leider nur Gegenstand wahlstrategischer Überlegungen zu sein scheint, enthält das Kapitel 4.4 („Krieg der Jungen gegen die Alten"?) eine besondere Brisanz. Eine Auseinandersetzung mit R. Gronemeyer (Die Entfernung vom Wolfsrudel) rückt dessen reißerisch formulierte Thesen zurecht im Hinblick auf den beobachtbaren Realitätsbezug der heute 40jährigen, die der sozialen Sicherung alter Menschen einen um so höheren Wert zumessen, je mehr sie sich diesem Alter nähern. Auch die Jungen können sich „in der Regel immer noch vorstellen, welche ihnen nahestehenden Menschen zu den Leistungsempfängern gehören" (78). Andererseits bewirkt aber gerade die Abhängigkeit vom sozialen Leistungssystem, die dieser Generationskonflikt exemplarisch verdeutlicht, daß die Empfindlichkeit der alten Bevölkerungsgruppe bei der öffentlichen Diskussion möglicher Einschränkungen wächst. Daher empfiehlt H. Braun in Wahlkampfperioden besondere Berücksichtigung dieses Sachverhalts. Den Abschluß des Buchs bilden Erörterungen sozialethischer Grundfragen und der Lebensperspektiven im Alter.

Das Buch informiert in gut lesbarer Form über die Herausforderung an den heutigen Sozialstaat durch Altersveränderungen. Zugunsten der Lesbarkeit wird im Text selbst auf Statistiken usw. verzichtet und auf Belege im Anhang verwiesen. *M. Krause-Lang*

Beuys, Joseph: *Manresa.* Eine Fluxus-Demonstration als Geistliche Übung nach Ignatius von Loyola. Hrsg. v. Friedhelm Mennekes. Frankfurt: Insel 1992. 140 S. Lw. 40,.–.

Die Aktionen im Werk von Joseph Beuys werden meist von einer großen Bilderflut begleitet. In Manresa (1991) kommen erstmals Bild und Text gleichermaßen zu Wort. Der Band ist die 3. Dokumentation einer Aktion von Beuys wie Eurasienstab (1987) und Coyote (1976). Während M. Uwe Schnede, Direktor der Hamburger Kunsthalle, Mennekes' Christusbild im Zusammenhang von Manresa für zu eindimensional hält, merkt man dem Autor deutlich an, daß es ihm gerade nicht darum geht, Beuys christlich-katholisch zu interpretieren. Eines der wichtigsten Ergebnisse des Buchs ist es, daß Eva Beuys sich endlich erinnert, daß Beuys im Sommer 1966 wirklich in Manresa gewesen ist. Dagegen wird sich von nun an wohl niemand mehr wenden können. Beuys hat sich somit sogar vor Ort mit den Gegebenheiten der Ignatianischen Übungen vertraut gemacht.

Mennekes betont, daß das Kreuz bei Beuys ein Symbol für die Auseinandersetzung des Menschen mit sich und seiner Idee ist. Es sei zu einem Orientierungssymbol geworden. Und sosehr bei den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola auf Gott verwiesen wird, geht es in der Praxis zunächst auch um eben genau diesen Punkt: sein Leben zu ordnen und sich zu orientieren.

Eher zu schüchtern schreibt der Autor von den zwei Krisen. Dabei fallen wichtige Parallelen im Leben von Ignatius und Beuys auf: der freiwillige Dienst in der Armee oder die lange Dauer der Genesung, die beide zur Besinnung führte. Ignatius nimmt, während er sich vor lauter Eitelkeit noch schmerzlichen Schönheitsoperationen unterzieht, Abstand vom höfischen Leben und will ein Heiliger werden, und Beuys, der als idealistischer Abiturient mit wehenden Fahnen in den Krieg gezogen war, zieht seine Konsequenzen als Künstler. Der Wechsel der Lektüre von Abenteuerromanen und Heiligenviten brachte Ignatius auf die „Unterscheidung der Geister". Die Medizin der Tataren – Milchspeisen, Filzdecken und Fett – bringt Beuys auf die Idee der „Sozialen Plastik". Der Wandel vollzieht sich bei beiden radikal bis zu Selbstzweifel und Suizidversuch, wird dann aber fruchtbar. Der eine dient zunächst Gott, der andere den Menschen. „Doch beiden ging es nicht um persönliche Selbsterkenntnis, vielmehr sahen sie in

diesen Erfahrungen exemplarische Möglichkeiten, damit auch anderen methodisch eine Hilfestellung zu geben, zu sich selbst zu finden und eigene Krisen im Persönlichen wie im Gesellschaftlichen zu bewältigen" (37). „Selbstheilung ist die Voraussetzung zur Heilung und Befreiung der anderen" (49), sagt Beuys, und mit Ignatius geht es ihm um eine „Wiedervereinigung von Geist und Leib, von Erkenntnis und Affekt" (52). Dabei ist es wichtig zu unterscheiden, daß für Ignatius dieser Weg nur innerhalb der Kirche denkbar ist. Beuys dagegen formuliert einmal: „Ich bin antiklerikal, um dem Christentum eine Chance zu geben." Hier also scheiden sich die Geister, obwohl sich beide darin einig sind, daß sich jeder Mensch aufraffen müsse mit seinem Gott (59). *G. M. Roers SJ*

Pädagogik

Böhnisch, Lothar: *Sozialpädagogik des Kindes- und Jugendalters.* Eine Einführung. München. Juventa 1992. 295 S. Kart. 29,80.

Das Buch von Lothar Böhnisch, der an den Universitäten in Tübingen und Dresden Sozialpädagogik lehrt, erfüllt ein Desiderat; denn einerseits wachsen – zumal durch das neue Kinder- und Jugendhilfegesetz – die Aufgaben der Sozialpädagogik, andererseits war die Reflexion in diesem Arbeitsbereich immer noch im Gedanken der „Fürsorge" befangen, die zudem eher der Abwehr eines Schadens von der Gesellschaft als der besten Entwicklung junger Menschen diente.

In einem ersten Teil bietet Böhnisch eine historische und konzeptionelle Grundlegung. Sie macht – vielleicht nicht ganz erwünscht – auch klar, daß eine so lebensbezogene Disziplin wie die Sozialpädagogik den Veränderungen der jeweiligen Zeiten unterworfen ist. Bei der Konzeption der Sozialpädagogik fundiert Böhnisch seine Aussagen auf den beiden Grundbegriffen Lebensbewältigung und Sozialintegration (72ff.). Während der erste Begriff die auch von der Individualisierung bestimmte Lebensthematik aufgreift, festigt der zweite Begriff die Verbindung zur Gesellschaft. Auch in diesem Kapitel schlägt zuweilen die Optik der 68er Generation durch. Man fragt sich etwa, warum die durch den Wertwandel veränderte Bewertung sittlichen Verhaltens Jugendlicher unter den Begriff „sozialstrukturelle Willkür" (97) gebracht wird. Ebenso fällt in diesem Kapitel wie übrigens im ganzen Buch eine Berührungsangst mit religiösen Fragestellungen auf. Mehr als „Lebenssinn" ist da nicht zu entdecken; das in der pädagogischen Literatur bekannte Erziehungsdreieck Familie – Schule – Kirche wird in Familie – Schule – Kind (38) abgeändert.

Gerade angesichts der Probleme, die der zweite Teil bringt – Bewältigungsprobleme im Kindes- und Jugendalter und sozialpädagogisches Handeln (119ff.) –, wäre eine längere Ausführung zu Orientierungsnöten, Sinnfragen, sittlichen Werten, religiösen Fragestellungen mehr als angebracht. Während sich dieser Teil sowohl durch seine begriffliche Klarheit wie durch seine Anschaulichkeit auszeichnet, wird durch diesen „metaphysischen Mangel" eine Jugend vorgeführt, die es so eben nicht gibt. Weitere Anfragen ergeben sich an die Bewertung der Familie (117f.), der kritischen Pädagogik (105), der „modernen Sekundärtugenden" (240). Daß die Individualisierung, die sich immer wieder als Thema stellt (86, 159, 219, 268 u. ö.), in ihren Licht- und Schattenseiten gesehen wird, erfreut ebenso wie die Hervorhebung der „sozialen Netzwerke" unter Jugendlichen (251) als neue Nachfolgeform der überkommenen Gruppe. Insgesamt also ein grundlegendes und anregendes Buch. Leider ist das ausführliche Literaturverzeichnis in seinen Angaben nicht zuverlässig.

R. Bleistein SJ

Arlt, Marianne: *Pubertät ist, wenn die Eltern schwierig werden.* Tagebuch einer betroffenen Mutter. Freiburg: Herder 1992. 191 S. (Herder Spektrum. 4100.) Kart. 16,80.

Wenn es wahr ist, daß das Unterhaltsame bildet, dann vermittelt dieses kurzweilige Buch viele Einsichten und Anregungen; denn das Tage-

buch der Mutter eines Pubertierenden lädt zum Nachdenken und zum Schmunzeln ein. Immer wieder ertappt sich der Leser entweder in der Rolle der aufgebrachten Mutter oder in den Schuhen des Vierzehnjährigen. Gerade diese Betroffenheit macht die Probleme dieser Entwicklungsstufe anschaulich und nachvollziehbar. Was wie ein andauernder Krieg aussieht, heißt im abstrakten Begriff Wertevermittlung, Einübung von Rücksichtnahme, Sozialisierung, Exerzitium von Solidarität. Nun wird es bei der Lektüre schnell deutlich, daß da nicht die Mutter lehrt und der Sohn lernt. Nur dadurch, daß beide in einen gemeinsamen Prozeß des Reifens hineingezogen werden, kommt es zur Erfahrung der Harmonie, zum Geschenk eines gemeinsamen Glücks, zur Freude der Richtigkeit über das, was gemeinsam gelernt wurde.

Für jene, die das Abstrakte lieben, ist ein pädagogisches Nachwort von Christine Swientek (174–191) beigegeben. Aber wer sich in diese beeindruckende Aufführung „Pubertät" hineinnehmen ließ, der wird seine Lehre aus dem auf jeden Fall „unterhaltsamen" Stück – bald Tragödie, bald Komödie – ziehen, eher unbewußt als bewußt. Wie gesagt: Das Unterhaltsame bildet.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Welche Bedeutung und welche Verbindlichkeit haben bischöfliche Weisungen in ethischen Fragen? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erörtert dieses Thema am Beispiel divergierender Aussagen nordamerikanischer Bischöfe zu Problemen der Bioethik.

Der Begriff „Mystik" wird heute vielfach gebraucht, aber nicht immer sachgerecht. Josef Sudbrack macht deutlich, wie sich das mit diesem Wort Gemeinte umschreiben läßt, vor allem in der christlich-abendländischen Tradition.

Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, fragt nach den Aufgaben und Chancen der christlichen Kirchen im neuen Europa. Sein besonderes Augenmerk gilt der Ökumene.

In den letzten fünfzehn Jahren läßt sich eine Renaissance der Jesusromane feststellen, eine literarische Gattung, die in den fünfziger Jahren ihren Höhepunkt erreicht hatte und dann an ihr Ende gekommen schien. Was ist Ziel und Absicht dieser Werke? Können sie literarisch und theologisch überzeugen? Georg Langenhorst geht diesen Fragen nach.

Der Friedenspreis des deutschen Buchhandels wurde in diesem Jahr an den israelischen Schriftsteller Amos Oz verliehen. Bernd Feininger, Professor an der Pädagogischen Hochschule Freiburg, stellt sein Werk vor.

Paul Meisenberg, Akademischer Oberrat im Fach Theologie an der Bergischen Universität Gesamthochschule Wuppertal, sieht eine wesentliche Ursache der zahlreichen kirchlichen Konflikte in der derzeitigen Handhabung des päpstlichen Primats. Als eine der Tradition der Kirche entsprechende Lösung nennt er Möglichkeiten der Mitbestimmung.

Fremdenfeindlichkeit

Wer beteuert, bei uns gebe es keine Fremdenfeindlichkeit, der macht sich etwas vor. Die Mentalität der dumm-bösartigen Rabauken, die Brandsätze auf Asylbewerberunterkünfte schleudern – wenn diese überhaupt über die Lust an Brutalität hinausreicht –, ist sicher nicht für eine Mehrheit kennzeichnend. Gewiß ist das Umfeld größer, dem man nazistisch-braunes Gedankengut zuschreiben könnte, wenn damit nicht die Sprache mißbraucht wäre, weil da weder von „Gedanken" noch gar von „Gut" die Rede sein kann; auch die den Schlägern Beifall klatschten und selbst noch der äußere Kreis derer, die wenigstens diesen Klatschern noch Verständnis entgegenbringen wollen, verraten kaum viel Denkfähigkeit. Nicht einmal eine Nazi-Ideologie von Rassenreinheit muß man bei diesen Sympathisanten vermuten, nur eine übel-spießige Gesinnung, der die eigene Behaglichkeit – und keineswegs „Deutschland" – „über alles" geht, eine Gesinnung, die im Extremfall auch schlimmste Reaktionen in Kauf nähme, wenn man dann nur abends im Stadtpark spazierengehen kann, ohne befürchten zu müssen, von Gesindel behelligt zu werden.

Der Hinweis auf diese kleinen oder größeren gegen Ausländer vorgehenden Gruppen und ihre Mitläufer leitet aber insofern irre, als er von der latenten Fremdenfeindlichkeit ablenkt, die wir alle, ob Deutsche oder nicht, als menschliches Erbteil mitbringen. Daß wir Menschen eine Abneigung gegen Fremde in uns tragen, daß uns also der oder das Fremde nicht einfach genehm ist, das läßt sich an unserer Sprache ablesen und aus unserer Abstammung begründen.

Die Sprache verrät uns. Die Wörter „unheimlich" oder „ungeheuer" geben nämlich preis, was wir insgeheim von Fremden halten. Das Ungewohnte, das sich nicht im Bereich unseres Heims findet, ist uns un-heimlich. Und das Wort „ungeheuer" enthüllt, wie schrecklich uns das vorkommt, was nicht zum eigenen Haus gehört; denn in ihm steckt die gleiche Silbe „heur", die im Wort „Heirat" wieder auftaucht und die bezeichnet, was zur Hausgemeinschaft zählt. Ähnlich benennt das Wort „behaglich" ursprünglich das Gefühl, daß wir uns innerhalb unseres Hages, der eigenen Schutzhecke, geborgen dünken, während das, was draußen steht, das Fremde und Unbekannte, unser „Unbehagen" erregt. Ähnlich verräterisch sind Wörter, die sich von „Art" herleiten, wonach ein Kind nicht „unartig" sein darf und niemand abartig, von dem Schandwort „entartet" ganz zu schweigen. Auch da wird also mißbilligt, was nicht zur vertrauten Art gehört und sich so als fremd erweist. Daß dies aber keineswegs als spezifisch deutsch gelten kann, zeigt die Wiedergabe des deutschen „befremdlich" durch „strange"

im Englischen und „étrange" im Französischen, wo jeweils ebenfalls das Fremde leise mißbilligend und abwehrend als absonderlich hingestellt wird.

Stammesgeschichtlich erläutert sich diese Einstellung unschwer daher, daß unsere tierischen Vorfahren, wenn sie überleben wollten, jedem unvertrauten Objekt mit Mißtrauen begegnen mußten, konnte sich doch eine unvermutete Gefahr dahinter verbergen; und so scheut noch heute ein Reh zurück, falls es ein unbekanntes Gebilde auf seiner Wiese wahrnimmt, während es unbeeindruckt weiteräst, wenn der gewohnte D-Zug an ihm vorüberdonnert.

Fremdartiges beunruhigt uns also, das ist uns angeboren und macht die spontane Abwehrhaltung „nichtintegrierten" Gastarbeitern oder Asylbewerbern gegenüber begreiflich. Umgekehrt ist zu erwarten, daß auch diese, wenn sie aus ihrer heimatlichen Kultur in unsere ihnen unvertraute Umgebung kommen, die Fremde als befremdlich empfinden und ihr mit Abwehr begegnen. Daß da also Konkurrenzneid vorliege, wenn arbeitslose Jugendliche oder von Sozialhilfe Lebende gehässig auf Asylanten reagieren, denen der Staat in ihren Augen zu bereitwillig Unterstützung gewährt, genügt zur Erläuterung der Aggression nicht, denn diese wird zumindest nicht in gleichem Ausmaß ausgelöst, wenn es sich bei den Konkurrenten um Deutsche oder auch um ebenfalls als weniger fremd empfundene (West-)Europäer handelt.

Die Irritation, die Fremdheit auslöst, sollte also in der Diskussion um Ausländerfeindlichkeit zumindest zur Kenntnis genommen werden, gerade wenn man sie nicht billigen, sondern korrigieren will; sonst kuriert man an den Symptomen und verfehlt deren Wurzel.

Wer aber das Symptom am eigenen Leib kennen lernen möchte, wer also erfahren möchte, wie man als Fremder befremdlich angesehen und vielleicht auch behandelt wird, der muß dazu nicht in ferne Länder reisen, wo eine Tourismusindustrie das Zusammenkommen von Fremden im gleichen Milieu eher verhindert als ermöglicht. Dem schlage ich vielmehr ein recht einfaches Experiment vor: Beginnen Sie in einem Restaurant, das nicht gerade von einer Pilgergruppe belegt ist, sondern in dem unser durchschnittliches Großstadtpublikum verkehrt, einfach Ihr Essen mit Tischgebet, möglichst noch mit einem Kreuzzeichen. Dann werden Sie womöglich Karl Valentin verstehen, der nicht nur festgestellt hat: „Fremd ist der Fremde nur in der Fremde", sondern auch, „daß der Einheimische in mancher Hinsicht in seiner eigenen Vaterstadt zugleich noch ein Fremder sein kann".

Man könnte und man sollte vielleicht auch folgern: Wo Fremde und Fremdes nicht toleriert werden, da kann sich auf Dauer kein eigenständiger Mensch zu Hause fühlen. *Albert Keller SJ*

Johannes Müller SJ

Weltweite Migrationen als politische Herausforderung Europas

In Europa wächst gegenwärtig die Furcht vor einer als bedrohlich empfundenen „neuen Völkerwanderung". Deutschland mit mehr als fünf Millionen ausländischen Mitbürgern, zum überwiegenden Teil Gastarbeiter mit ihren Familien, ist davon besonders betroffen, denn seit 1989 kommen jährlich etwa eine Million Menschen in das Gebiet der alten Bundesrepublik, in der Mehrzahl deutschstämmige Aussiedler aus Osteuropa und Umsiedler aus der ehemaligen DDR, aber auch eine zunehmende Zahl von Flüchtlingen aus einer Vielzahl von Ländern. Die Zahl der Asylbewerber hat sich 1988 bis 1991 von 103 000 auf 256 000 erhöht und könnte 1992 auf knapp eine halbe Million ansteigen. Der in diesen Zahlen sichtbare Zuwanderungsdruck wird vermutlich auf absehbare Zeit bestehenbleiben, selbst dann, wenn die Grenzen dichter gemacht werden.

Diese Entwicklung hat viele, teils verständliche, teils grundlose Ängste und Aggressionen ausgelöst. Je nach ihrer Herkunft werden die Zuwanderer als Fremde oder gar „Eindringlinge" betrachtet. Schon die Aussiedler (teils auch die Umsiedler aus den neuen Bundesländern) stoßen häufig auf offene Ablehnung. Vor allem aber die Asylbewerber, von denen – entgegen weitverbreiteter Meinung – nicht einmal ein Drittel aus der Dritten Welt kommt, sind Opfer eines Klimas wachsender Ausländerfeindlichkeit.

Diese Entwicklungen sind eine neue und gewaltige Herausforderung, auf die nur dann angemessene Antworten gefunden werden können, wenn man die Tatbestände und ihre Ursachen möglichst vorurteilsfrei darstellt und zu erklären versucht, denn: „Was die Menschen verwirrt, sind nicht die Tatsachen, sondern die Meinungen über die Tatsachen" (Epiktet)[1].

Allgemeine migrationstheoretische Gesichtspunkte

Schon immer gab es Menschen oder ganze Bevölkerungsgruppen, die ihre Heimat verlassen haben, um an anderen Orten zu siedeln[2]. So wanderten im 19. Jahrhundert über fünf Millionen „Wirtschaftsflüchtlinge" aus Deutschland aus, während gleichzeitig vor allem Polen ins Ruhrgebiet einwanderten.

Die Gründe für dieses Verhalten sind so vielfältig wie die Formen der Wanderungsbewegungen. Es gibt daher auch keine allgemeinen (deterministischen) Ge-

setze der Migration, sondern nur nachträgliche Erklärungen bzw. Prognosen über mögliche Entwicklungen, deren Zuverlässigkeit davon abhängt, daß die länder- bzw. regional- sowie kulturspezifischen Einzelfaktoren jeweils sehr genau untersucht werden. In der Migrationstheorie[3] bedient man sich dazu der Unterscheidung von Druck- und Sogfaktoren.

Druckfaktoren (Push-Faktoren) sind negative Zustände am Herkunftsort, welche Menschen zur Migration veranlassen, meist ein ganzes Bündel von Faktoren. Sie können physischer (Klima, Naturkatastrophen), demographischer (Bevölkerungsdichte), ökonomischer (Armut, Arbeitslosigkeit), soziokultureller (Diskriminierung) oder politischer Natur (Unterdrückung) sein.

Sogfaktoren (Pull-Faktoren) sind tatsächliche oder vermeintliche Bedingungen am Zielort, die eine Umsiedlung anziehend machen. Auch sie können physischer (günstigeres Klima), demographischer (geringe Bevölkerungsdichte), ökonomischer (unbewirtschaftetes Land, Arbeit, höhere Einkommen), soziokultureller (individuelle Freiheit, Freizeitmöglichkeiten) oder politischer Natur (Kolonisation, politische Zuflucht, staatliche Umsiedlungsprogramme) sein.

Ausschlaggebend für die *Migrationsentscheidung* ist (außer bei Zwangsvertreibungen oder -umsiedlungen) die subjektive Bewertung dieser Faktoren, die sowohl individuell wie kollektiv erfolgen kann. Migranten wägen dabei in der Regel sehr genau ab, welche Vor- und Nachteile ihnen ein Ortswechsel vermutlich bringen wird. Das Verlassen der Heimat ist nämlich immer auch ein Verlust, und ein Neubeginn in der Fremde bringt unvermeidlich viele Probleme und Unsicherheiten mit sich. Außerdem hat der Wanderungsvorgang selbst eine eher abschreckende Wirkung, besonders im Fall von Fluchtbewegungen mit ihren Entbehrungen und Risiken; man denke nur an das Schicksal der „boat people". Migrationen beruhen daher immer auf einer komplexen Kosten-Nutzen-Rechnung mit einem stark psychologischen Moment. Dies erkärt auch, warum sich unter den Migranten überdurchschnittlich viele, oft ledige Männer im ökonomisch aktiven Alter (15–30 Jahre) befinden, die eine (in bezug auf ihren Herkunftsort) relativ gute Ausbildung besitzen. In letzter Zeit ist aber auch eine zunehmende „Feminisierung" der Migration festzustellen.

Migrationen sind darum sehr vielschichtige Vorgänge, die sich teils überschneiden. Da es neben Einwanderern meist auch Aus- und Transitwanderer gibt, liefert allein der *Wanderungssaldo* ein realistisches Bild. Außerdem vollzieht sich die Migration häufig stufenweise, sowohl was ihre Dauer (Pendler, saisonale Wanderarbeiter, Dauermigranten) wie was ihre Entfernung (Dorf, Kleinstadt, Hauptstadt, Ausland) angeht. Dies zeigt besonders das quantitativ wie qualitativ drängendste Migrationsproblem, nämlich die Land-Stadt-Wanderung bzw. Urbanisierung in der Dritten Welt. Schließlich hoffen manche, auch langjährige Migranten und Flüchtlinge, in ihre Herkunftsorte bzw. -länder zurückkehren zu können, sobald sich dort lebenswürdige Verhältnisse einstellen.

Eine theoretisch wichtige, in der Praxis aber oft schwierige Unterscheidung ist die zwischen freiwilliger und zwangsweiser Migration. Dies gilt besonders für das politisch so umstrittene Problem der *Fluchtbewegungen*[4], die – im Unterschied zu anderen Migrationsformen – vorwiegend oder ausschließlich von Druckfaktoren bestimmt sind. Mit anderen Worten, Flüchlinge erfahren die Zustände an ihrem Herkunftsort als so unerträglich oder bedrohlich, daß Sogfaktoren und damit möglicherweise unrealistische Erwartungen kaum eine Rolle spielen, denn ihre Situation kann nur noch besser werden. Heute handelt es sich oft sogar um „Massenzwangswanderungen" (z. B. Kurden im Nordirak, Kriegsflüchtlinge im ehemaligen Jugoslawien). All dies zeigt, daß die Unterscheidung zwischen „politischen Flüchtlingen", die auf Asyl hoffen können, und „ausgeschlossenen" Armuts-, Kriegs- oder Umweltflüchtlingen höchst fragwürdig und oft willkürlich ist, da letztere sich in einer ebenso lebensbedrohenden Lage befinden können. Um so unverantwortlicher ist es daher, wenn diese Menschen pauschal als „Wirtschaftsflüchtlinge" und „Asylbetrüger" abqualifiziert werden, so als ob sie persönlich an den kollektiven Ursachen ihrer Flucht schuld seien.

Eine zumindest in ihren politischen Auswirkungen kaum weniger problematische Unterscheidung ist die zwischen interner Migration innerhalb eines Landes und *internationaler Migration* über Landesgrenzen hinweg, die allein auf dem Nationalstaatsprinzip beruht. Besonders was die Flüchtlingsnot betrifft, berücksichtigt die gegenwärtige politische Diskussion leider fast ausschließlich die internationale Dimension und läßt völlig außer Betracht, daß die Probleme der internen Migration fast die gleichen sind, besonders in Flächen- und Vielvölkerstaaten (z. B. ehemalige Sowjetunion). Dies beweist einmal mehr, wie sehr das Bewußtsein eines Problemdrucks von der jeweiligen Perspektive abhängig ist. Ähnliches gilt für den rein rechtlichen Unterschied zwischen legaler und illegaler Migration, der den tatsächlichen Ursachen in keiner Weise gerecht wird.

Eng mit dieser auf dem Nationalstaatsprinzip gründenden Sichtweise hängt auch die Unterscheidung zwischen Einheimischen und *Ausländern* zusammen, deren Fragwürdigkeit sich gerade in Deutschland zeigt: Ausländern, die kaum als solche betrachtet werden, man denke nur etwa an Österreicher oder in Deutschland aufgewachsene Gastarbeiterkinder der zweiten Generation, werden Deutsche gegenübergestellt, die als Ausländer erfahren werden, zum Beispiel Aussiedler, die seit Generationen im Ausland leben und begreiflicherweise nicht einmal Deutsch sprechen.

Zahlen und Fakten zur aktuellen Migration

Da Wanderungs- und zumal Fluchtbewegungen oft sehr plötzlich erfolgen und statistisch schwer erfaßbar sind, gibt es nur grobe *Schätzungen*, besonders zur

internen Migration[5]. Die Internationale Arbeitsorganisation in Genf schätzt die Zahl der Arbeitsmigranten (Wirtschafts-/Armutsflüchtlinge) weltweit auf etwa 100 Millionen. Hinzu kommen ungefähr 20 Millionen politische und Kriegsflüchtlinge, nicht eingeschlossen etwa ebenso viele interne Flüchtlinge. Außerdem gibt es eine kaum schätzbare Millionenzahl von „Umweltflüchtlingen" (10–500 Millionen), was als ein Hinweis darauf gelten kann, daß die globale Umweltproblematik – zumindest längerfristig – den größten Migrationsdruck schaffen könnte.

Die wichtigste und zahlenmäßig umfangreichste Form gegenwärtiger Migration ist die *Süd-Süd-Wanderung:* Die große Mehrzahl der Migranten aus dem Süden findet in weithin selbst armen Entwicklungsländern Aufnahme, eine Tatsache, die in den reichen Ländern des Nordens leider wenig bewußt ist. Allein in Afrika südlich der Sahara gibt es 35 Millionen Arbeitsmigranten und Flüchtlinge, etwa zehn Prozent der gesamten Bevölkerung.

Angesichts solcher Zahlen erscheint die *Süd-Nord-Wanderung* in die westlichen Industrieländer eher als ein Rinnsal. Der Auswanderungsdruck aus der Dritten Welt in den Norden dürfte allerdings in Zukunft zunehmen, besonders im Mittelmeerraum, das heißt aus dem Nahen Osten und Nordafrika nach Südeuropa, sowie aus Süd- und Mittelamerika in die Vereinigten Staaten und nach Kanada.

Als hauptsächliche Herausforderung für Westeuropa könnte sich in den kommenden Jahren jedoch die *Ost-West-Wanderung* aus dem ehemaligen Ostblock erweisen. So warten zum Beispiel in Polen als „Tor zum Westen" 250 000 Rumänen auf die Möglichkeit zur Ausreise. Daneben gibt es freilich eine mindestens ebenso umfangreiche Ost-Ost-Wanderung. Allein die Binnenwanderung in der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" wird auf eine bis zwei Millionen Menschen geschätzt. Das Ausmaß möglicher künftiger Probleme, vor allem aufgrund von Nationalitätenkonflikten, kann man daraus ersehen, daß in der ehemaligen Sowjetunion 65 Millionen Menschen außerhalb ihres ethnischen Herkunftsgebiets leben, davon 25 Millionen Russen. Da der ehemalige Ostblock eine ähnlich ungünstige Alterspyramide wie die westlichen Industrieländer aufweist, könnten diese Länder längerfristig aber auch zu Immigrationsländern für den Süden werden[6].

Voraussagen über künftige Migrationszahlen sind mit größter Vorsicht zu behandeln, da sie von oft kaum vorhersehbaren Ereignissen abhängen, wie der Zerfall der Sowjetunion gezeigt hat. Allein der Golfkrieg im Frühjahr 1991 schuf in wenigen Monaten drei Millionen Flüchtlinge, jeweils zur Hälfte Arbeitsmigranten und Kurden, die fast ausnahmslos in Entwicklungsländern Aufnahme fanden, obwohl diese gleichzeitig einen Verlust von zwölf Milliarden Dollar an Gastarbeiterüberweisungen erlitten. Außerdem sagt ein hohes Auswanderungspotential, das es zweifellos im Osten wie im Süden gibt, erfahrungsgemäß wenig

über die tatsächliche Auswanderung aus. Millionen von Armutsflüchtlingen in den Norden sind auf jeden Fall unwahrscheinlich. Realistische Schätzungen sprechen von 20 Millionen Migranten nach Westeuropa in den nächsten 10 bis 20 Jahren, davon 15 Millionen aus Osteuropa und fünf Millionen aus der Dritten Welt. Sehr viel höher dürfte dagegen die Zahl der internen Migranten und Flüchtlinge im Osten und vor allem im Süden ausfallen.

Ursachen in den Herkunftsländern

Die konkreten Gründe für die „neue Völkerwanderung" und besonders die gegenwärtige Flüchtlingsnot sind außerordentlich vielfältig und meist nahezu unentwirrbar miteinander verflochten[7]. Sie liegen zu einem wichtigen Teil in den Herkunftsländern.

Eine erste Ursache sind *grenzüberschreitende Konflikte und Kriege,* die manchmal eine jahrhundertelange Geschichte haben und durch nationalistische Ideologien geschürt werden (z. B. zwischen Vietnam und Kambodscha, Kroatien und Serbien). Oft werden sie durch Grenzstreitigkeiten (besonders in Afrika) oder regionales Hegemoniestreben (z. B. Serbien, Irak) ausgelöst.

Ein zweiter, für diese Konflikte oft ursächlicher Faktor sind *ethnisch-rassische und kulturell-religiöse Spannungen,* besonders in sehr heterogenen Gesellschaften. Opfer gewalttätiger Feindseligkeiten und häufig systematischer Diskriminierung sind vor allem Minderheiten (z. B. Kurden und Armenier im Nahen Osten, Muslime in Myanmar, Indios in Lateinamerika). Solche Gegensätze fördern separatistische Tendenzen, die allzuoft in blutige Bürgerkriege münden (z. B. Sikhs in Indien, Tamilen in Sri Lanka, Eritreer in Äthiopien), die auch grenzüberschreitend sein können (z. B. zwischen Armenien und Aserbeidschan um Berg-Karabach).

Eng damit zusammen hängt ein dritter Grund, nämlich *politische Repression,* Menschenrechtsverletzungen und Militarisierung (z. B. Militärregime, Todesschwadronen) durch totalitäre Regime, oft ideologisch begründet (z. B. Nationalismus, Doktrin der nationalen Sicherheit). Die Monopolisierung und intolerante Ausübung von Macht verhindert die Entstehung pluralistischer und partizipativ-demokratischer Gesellschaftsstrukturen, löst gewaltsame Machtverteilungskämpfe aus und endet nicht selten in Revolten, Guerillatätigkeit und Gegenterrorimus (z. B. Sudan, Liberia, El Salvador).

Mitursächlich dafür sind, viertens, in vielen Fällen *Mißwirtschaft und eine verfehlte Entwicklungspolitik,* die der Mehrheit der Bevölkerung den Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen verwehrt (z. B. Landvertreibung, Zwangsarbeit, ungerechte Preise, Hungerlöhne, Korruption). Dies hat krasse soziale Ungleichheiten sowie Armut und Hunger zur Folge.

Ein fünfter Grund, der lange wenig Aufmerksamkeit fand, sich aber als immer wichtiger erweist, sind Naturkatastrophen, die nicht nur natürliche Ursachen haben (z. B. Ausbruch des Vulkans Mount Pinatubo auf den Philippinen), sondern zunehmend, zumindest was ihr Ausmaß angeht, eine Folge von *Umweltzerstörung und ökologischem Raubbau,* also menschlichen Fehlverhaltens sind (z. B. Erdrutsche, Tschernobyl). Besonders schlimm wirkt sich die dauerhafte Zerstörung von Acker- und Weideland durch falsche bzw. übermäßige Land- und Wassernutzung aus. Das Ergebnis ist eine wachsende Zahl von Umweltflüchtlingen, was wesentlich zur Urbanisierung in der Dritten Welt beiträgt. So hat allein die jüngste Dürreperiode in Afrika zehn Millionen Menschen zu Flüchtlingen gemacht, die oft keinerlei Zufluchtmöglichkeit in ihrer näheren Umgebung haben[8].

Verschärft werden all diese Probleme, besonders die ökologische Überbelastung, schließlich durch das *Bevölkerungsproblem*[9]. Mehr Menschen brauchen mehr Land und verbrauchen mehr natürliche Ressourcen. Das historisch einmalige Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern in den letzten Jahrzehnten ist zwar weder die einzige noch die Hauptursache rapide zunehmender Migration – wie der Auswanderungsdruck im Osten Europas zeigt, wo es kein Bevölkerungsproblem gibt –, hat aber die absoluten Wanderungszahlen erheblich anwachsen lassen.

Ursachen im internationalen System

Die Gründe für die neuen Migrations- und Flüchtlingsbewegungen sind aber auch im internationalen System zu suchen. Sie sind zu einem wesentlichen Teil Folge ökonomischer, sozialer, demographischer und politischer Ungleichgewichte auf der Welt und daher hauptsächlich politischer und struktureller Natur. Zugleich sind sie Ausdruck der zutiefst gespaltenen gegenwärtigen Weltordnung mit ihren ungerechten Abhängigkeitsverhältnissen, die von einer „kapitalistischen" Wirtschafts- und Lebensweise bestimmt sind.

Hier ist erstens das *historische Erbe* der Dritten Welt bzw. der ehemals kommunistischen Länder zu nennen. Viele Entwicklungsländer haben aus der Kolonialzeit manche ihrer heutigen internen Probleme übernommen, so zum Beispiel umstrittene, weil willkürliche Grenzen oder durch Monokulturen zerstörte wirtschaftliche Strukturen und Ökosysteme. Die Länder des einstigen Ostblocks kämpfen heute mit ethnischen Spannungen oder sogar staatlichem Zerfall aufgrund von Zwangsintegrationen, sei es als Folge des Ersten Weltkriegs wie im Fall Jugoslawiens oder der Umsiedlungspolitik Stalins in der Sowjetunion. All dies sind schwer überwindbare Hindernisse für eine friedliche „Nationbildung" wie für den Aufbau einer funktionsfähigen Wirtschaft.

Eine zweite Ursache ist das *Erbe des Ost-West-Konflikts* und die damit verbundene Militarisierung. Von außen unterstützte Diktaturen oder Stellvertreterkriege sind mit dem Ende des Kalten Kriegs nicht einfach beseitigt, sondern dauern oft noch lange fort. Gewaltige Rüstungsindustrien in Ost wie West lassen sich nicht kurzfristig auf zivile Produktion umstellen, und die in viele Entwicklungsländer exportierten Waffen werden auch heute in Kriegszonen eingesetzt (z. B. Afghanistan), ganz zu schweigen davon, daß Waffen heute billiger denn je zu haben sind. Auch die gegenwärtige Entspannungspolitik gibt leider nur wenig Grund zur Hoffnung, wie der Golfkrieg mit seinen Folgen gezeigt hat, der auch Ausdruck schärferer und den Weltfrieden gefährdender Verteilungskonflikte zwischen Nord und Süd war.

Damit ist bereits ein dritter Grund der neuen Migrations- und Flüchtlingsbewegungen angesprochen, nämlich das *wachsende Nord-Süd- wie auch West-Ost-Gefälle.* Die Einkommenskluft zwischen reichen und armen Ländern hat sich zwischen 1960 und 1990 verdoppelt mit dem Ergebnis, daß die wohlhabendsten 20 Prozent der Weltbevölkerung heute über 82,7 Prozent des Welteinkommens verfügen, die ärmsten 20 Prozent dagegen nur über 1,4 Prozent[10]. Die Industrieländer sind für dieses Mißverhältnis wesentlich mitverantwortlich, weil sie aus nationalem Egoismus eine Weltwirtschaftsordnung zu Lasten der Länder der Dritten Welt und der Armen dort aufrechterhalten, wie zum Beispiel ihre rigorose Schuldenpolitik zeigt. Leider ist zu befürchten, daß auch die meisten Länder des ehemaligen Ostblocks, ebenfalls hochverschuldet, Opfer dieser Kurzsichtigkeit werden. Drückende Armut und unerträgliche Schuldenlasten sind aber eine wesentliche Mitursache der Zerstörung der Umwelt, besonders der tropischen Regenwälder. Gleichzeitig leisten sich die Industrieländer einen verschwenderischen Energieverbrauch und extreme Schadstoffausstöße, die zu massiven Klimaveränderungen und globalen Umweltkatastrophen führen können (z. B. Häufung von schweren Überschwemmungen und langen Dürreperioden), und sind zu keinen verbindlichen Umweltreformen bereit, wie die Umweltkonferenz in Rio de Janeiro gezeigt hat. All dies trägt zu Migrationen innerhalb der Dritten Welt und in die reichen Länder bei.

Zusätzliche Brisanz erhält dieses Gefälle – eine vierte Ursache – durch den faktischen *„Vorbildcharakter" westlicher Wirtschafts- und Lebensweise,* die durch Massenmedien, Werbung und Exporte ständig in alle Welt übertragen wird. Dies weckt im Süden und nun auch im Osten die Erwartung einer „nachholenden Entwicklung", obwohl das Modell der westlichen Zivilisation schon aus ökologischen Gründen nicht universalisierbar ist, da die Erde nicht überleben könnte, wenn alle so leben würden wie der privilegierte Norden. Einem Prozeß zunehmender Ausbreitung westlicher Werte, der die kulturelle Distanz zwischen den Regionen der Welt verringert, steht also ein wachsendes Entwicklungsgefälle gegenüber, das die strukturelle Distanz zwischen Reichen und Armen vergrößert[11].

Diese Spannung erzeugt fast unvermeidlich ein hohes und wachsendes globales Wanderungspotential, denn es ist nur folgerichtig, daß die Armen in die reichen Länder kommen, wenn der Reichtum nicht zu ihnen kommt. Man kann in der gegenwärtigen Migration daher auch einen internationalen strukturellen Anpassungsprozeß sehen; denn wenn Kapital, Waren und Dienstleistungen sich weltweit ziemlich frei bewegen und wenn die Umweltschäden sich global auswirken, können nicht die Menschen allein dort bleiben, wo sie wohnen. Eine wichtige Rolle spielen weiter die modernen internationalen Transportmöglichkeiten, die es erlauben, große Zahlen von Menschen in kürzester Zeit über weite Entfernungen zu befördern.

All diese Zusammenhänge zeigen, daß die heutigen Wanderungs- und Fluchtbewegungen eine Eigendynamik haben, die ziemlich unabhängig ist von der jeweiligen Migrations- und Asylpolitik in den Zielländern. Das aber bedeutet auch, daß sich die Probleme der „neuen Völkerwanderung" durch reine Abwehrmaßnahmen nicht lösen lassen, wie der CDU-Fraktionsvorsitzende Wolfgang Schäuble 1991 im Bundestag zu Recht feststellte: „Die Fluchtbewegungen werden anhalten, sogar anwachsen und durch noch so effiziente Kontrollen an den Grenzen nicht aufzuhalten sein."[12]

Auswirkungen auf die Herkunfts- und Aufnahmeländer

Zahlenmäßig umfangreiche Migrationen, besonders wenn sie völlig unkontrolliert verlaufen, haben weitreichende demographische, wirtschaftliche, soziokulturelle und politische Folgen sowohl positiver wie negativer Art für die Auswanderungs- wie auch die Zuwanderungsländer und -regionen. So wenig dies bestreitbar ist, so unterschiedlich werden diese Auswirkungen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Gesamtbilanz oft bewertet. So können Zuwanderer vor allem als Chance zur kulturellen Bereicherung betrachtet werden, andererseits kann man die damit verbundenen Probleme der politischen und soziokulturellen Integration als Überforderung ansehen. Im folgenden soll dies am Beispiel der volkswirtschaftlichen Folgen verdeutlicht werden; die individuellen ökonomischen Vorteile, welche Migranten meist für sich oder ihre Familien erzielen, bleiben also außer Betracht.

Migrationen bringen für die *Herkunftsländer* meist erhebliche Kosten mit sich, da sie unter Umständen ihre ökonomisch aktivste und für den Entwicklungsprozeß besonders wichtige Bevölkerung verlieren, was auch durch eine mögliche Entlastung des Arbeitsmarkts und Geldüberweisungen von Migranten kaum ausgeglichen wird. Dies gilt besonders für die Migrationsform des „brain drain", das heißt die Tatsache, daß ein beachtlicher Prozentsatz der Migranten gut- bis hochqualifizierte Leute sind, die in der Dritten Welt oder auch im Osten

aufgewachsen sind und ausgebildet wurden. Die Abwanderung oder Flucht dieser Menschen bedeutet für arme Länder einen nicht geringen wirtschaftlichen Verlust, für die Zuwanderungsländer dagegen einen vergleichbaren Gewinn durch gesparte Ausbildungskosten.

Umgekehrt bringen Zuwanderer und Flüchtlinge für die *Aufnahmeländer* nicht geringe Belastungen mit sich, vor allem im Bereich der Beschäftigung, Unterbringung und Sozialleistungen. Besonders betroffen sind die Entwicklungsländer, in denen die Mehrzahl der Migranten und etwa 90 Prozent der Flüchtlinge Aufnahme finden.

All diese realen Probleme sollten aber nicht den Blick für die erheblichen ökonomischen Vorteile verstellen, die Zuwanderer den Aufnahmeländern in der Regel auch bringen. Dies gilt ganz besonders für eine wachsende Zahl westeuropäischer Länder mit demographischen Problemen (Überalterung der Bevölkerung). Ohne die Zuwanderung von Arbeitskräften können sie weder ihr Beschäftigungsniveau halten noch längerfristig ihr Sozial- und Rentensystem finanziell sichern. In manchen Bereichen käme es schon heute zum Kollaps ohne ausländische Arbeitnehmer (zum Beispiel Krankenpflege, Gaststättengewerbe, Müllbeseitigung). So sind zum Beispiel 90 der 120 Angestellten der Bundesbahnreinigung in Langwied bei München Asylbewerber, die eine Arbeit verrichten, zu der nur wenige Deutsche bereit sind[13]. Ein beschämendes Kapitel dagegen ist die illegale Ausländerbeschäftigung durch Firmen, die auf diese Weise billige Gewinne erzielen.

Es besteht also eine klare Verbindung zwischen *Wirtschaftswachstum und Wanderungssaldo,* die sich gerade in Deutschland nachweisen läßt. So wäre die Zunahme der Erwerbspersonen in der alten Bundesrepublik um drei Millionen seit 1985 und der daraus erwachsene Wohlstand nicht möglich gewesen ohne die Zuwanderung von vier Millionen Menschen (Aus- und Übersiedler, Ausländer) im gleichen Zeitraum. Auch alle Prognosen, die einen erheblichen Arbeitskräftemangel bis zum Jahr 2000 in der Europäischen Gemeinschaft voraussagen, bestätigen diesen Zusammenhang. Eine neue Studie des Instituts der deutschen Wirtschaft in Köln[14] kommt etwa zum Ergebnis, daß Deutschland in den nächsten 25 Jahren mindestens 300 000 Zuwanderer pro Jahr braucht, um seine Bevölkerungs- und Arbeitskräftezahl und damit seinen Wohlstand stabilisieren zu können. Die Überalterung der Bevölkerung läßt sich freilich nur durch einen Geburtenanstieg vermeiden.

Schon diese wenigen Fakten zeigen, wie kurzsichtig und falsch es auch im Eigeninteresse Europas wäre, die Zuwanderung massiv zu beschränken. Überdies ist Deutschland schon lange ein Einwanderungsland, denn 15 Millionen Vertriebene, Flüchtlinge, Über- und Aussiedler seit 1945 machen heute etwa ein Drittel der Bevölkerung der alten Bundesrepublik aus.

Politisch-präventive Migrations- und Flüchtlingspolitik

Das globale Ausmaß und die außerordentliche Komplexität heutiger Migrationsströme lassen es als so gut wie sicher erscheinen, daß die damit verbundenen Probleme noch lange Zeit fortbestehen werden. Sie erlauben auch keine einfachen und schnellen Lösungen. Vielmehr verlangt die Lösung dieses Weltordnungsproblems ein Vorgehen auf mehreren Ebenen und eine gemeinsame Weltinnenpolitik in internationaler Solidarität und Zusammenarbeit.

So nützlich und sogar notwendig Migrationen in bestimmtem Ausmaß sein mögen, ebenso unbestreitbar ist, daß es eine präventive Migrations- und vor allem Flüchtlingspolitik braucht, um Fluchtbewegungen und Armutswanderungen mit ihrer schrecklichen Not möglichst schon in ihrer Entstehung zu vermeiden. Eine solche Bekämpfung der Ursachen erfordert vor allem

– die weltweite Förderung der *Menschenrechte,* die sich nicht in negativen Sanktionen wie dem Entzug von Entwicklungshilfe erschöpfen darf;

– eine *aktive Friedenspolitik* durch Abbau internationaler Spannungen im Rahmen von kollektiven Sicherheitssystemen (zum Beispiel KSZE), was einen Abbau der Rüstungskapazitäten in den Industrieländern und eine wirksame Einschränkung des Waffenhandels einschließen muß;

– eine *armutsorientierte Entwicklungspolitik,* die durch eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung (Abbau des Protektionismus, Entschuldung) und großzügige Entwicklungshilfe ermöglicht und gefördert werden muß, wobei die allerärmsten Länder in Afrika südlich der Sahara und Südasien besondere Unterstützung erhalten müssen;

– eine Politik *dauerhafter Entwicklung* (sustainable development), nämlich eine umwelt-, aber auch sozialverträgliche Wirtschafts- und Lebensweise vor allem in den Wohlstandsgesellschaften (durch Selbstbeschränkung, sparsamen Verbrauch, Abfallvermeidung und -wiederverwertung), um die natürlichen Lebensgrundlagen und das ökologische Kapital zu erhalten;

– eine *Kontrolle des Bevölkerungswachstums* durch Armutsbekämpfung, Verbesserung der Stellung der Frauen, Ausbau von Erziehungs- und Gesundheitseinrichtungen, aber auch eine staatlich geförderte Familienplanung auf freiwilliger Basis;

– eine politische, rechtliche und finanzielle *Stärkung internationaler Organisationen,* besonders der Vereinten Nationen und ihrer Unterorganisationen, etwa durch eine Einschränkung des Prinzips der Nichteinmischung (wie erstmals in der Schutzzone für die Kurden im Nordirak), um nationalen Egoismus und gewaltsame ethnische Bürgerkriege einzuschränken;

– eine erheblich verbesserte politische und finanzielle *Unterstützung des UNHCR,* um die Flüchtlingsnot in vielen armen Ländern zu mildern (Erstaufnahmeländer, Repatriierung).

All diese Maßnahmen müssen – und können nur – ergänzt werden durch eine großzügige, sachlich begründete, konsistente und damit berechenbare *Einwanderungs-, Flüchtlings- und Ausländerpolitik* mit jeweils spezifischen Aufgaben in den reichen Ländern des Nordens. Dabei ist ein gemeinsames Vorgehen innerhalb der Europäischen Gemeinschaft, möglichst in Abstimmung und Zusammenarbeit mit Osteuropa, fast unverzichtbar. An all dem mangelt es bisher. Es ist jedenfalls wenig glaubwürdig, wenn die Bundesrepublik einerseits eine Beschleunigung der Asylverfahren beschließt, andererseits aber nicht die dafür nötigen Sachbearbeiter einstellt, oder wenn die Vereinigten Staaten Kubaner mit offenen Armen aufnehmen, Haitianer aber zurückweisen. Eine reine Abwehrpolitik ist auf jeden Fall zum Scheitern verurteilt, da Flüchtlinge notfalls immer auch illegale Wege finden werden. Als ebenso vergeblich wird sich eine Verschiebung der Probleme an fernere Grenzen erweisen, zum Beispiel durch Rücknahmeabkommen mit Nachbarstaaten wie Polen und der CSFR ohne zusätzliche Unterstützung.

An Konzepten und wohlklingenden Absichtserklärungen fehlt es weder international noch in der Bundesrepublik. So hat die Bundesregierung 1990 eine „Flüchtlingskonzeption" verabschiedet, welche richtigerweise die Bekämpfung der Fluchtursachen durch Außenpolitik, Wirtschaftshilfe für Osteuropa und Entwicklungszusammenarbeit vorsieht. Woran es bisher fehlt, sind der politische Wille und die konkrete Umsetzung.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. K.-H. Meier-Braun, Die neue Völkerwanderung, in: Zschr. f. Kulturaustausch 42 (1992) 208.

[2] Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. K. J. Bade (München 1992); Internationale Mobilität der Arbeit. Eine empirische und theoretische Analyse der internationalen Wirtschaftsmigration im 19. und 20. Jh., hrsg. v. H. Körner (Darmstadt 1990); L. Potts, Weltmarkt für Arbeitskraft. Von der Kolonisation Amerikas bis zu den Migrationen der Gegenwart (Hamburg 1988).

[3] Zur Migrationstheorie allgemein vgl. M. P. Todaro, Economic Development in the Third World (London 1985) 247–284; J. A. Hauser, Bevölkerungs- und Umweltprobleme der Dritten Welt, Bd. 2 (Stuttgart 1991) 203–238.

[4] Das Weltflüchtlingsproblem. Ursachen und Folgen, hrsg. v. P. J. Opitz (München 1988); F. Nuscheler, Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht (München 1988); Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. J. Müller (Frankfurt 1990).

[5] Zu den Zahlen vgl. bes.: Globale Trends, hrsg. v. d. Stiftung Entwicklung und Frieden (Bonn 1991) 91–109; K.-H. Meier-Braun, Die neue Völkerwanderung, a. a. O.

[6] K.-H. Meier-Braun, Massenansturm aus dem Osten?, in: Zschr. f. Kulturaustausch 42 (1992) 217–224.

[7] P. J. Opitz, Migrations- und Flüchtlingsbewegungen, in: Hb. d. Dritten Welt, Bd. 1, hrsg. v. D. Nolen, F. Nuscheler (Bonn[3] 1992) 374–395.

[8] M. Wöhlcke, Umweltflüchtlinge, in: Außenpolitik 43 (1992) 287–296.

[9] Weltbevölkerungsbericht 1992, hrsg. v. UN Fund for Population Activities (Bonn 1992) bes. 20–36.

[10] Human Development Report 1992, hrsg. v. UN Development Programme (New York 1992) 34–47.

[11] H.-J. Hoffmann-Nowotny, Weltbevölkerungswachstum und Internationale Migration, in: Probleme und Chancen demographischer Entwicklung in der Dritten Welt, hrsg. v. G. Steinmann u. a. (Heidelberg 1989) 241–261.

[12] Zit. n. K.-H. Meier-Braun, Die neue Völkerwanderung, a. a. O. 213.

[13] SZ 16./17. 11. 1991.

[14] K.-H. Meier-Braun, Deutschland braucht Einwanderer, in: Zschr. f. Kulturaustausch 42 (1992) 225–227.

Michael Schlitt

Wirtschaft und Umweltschutz aus ethischer Sicht

Seit etwa sechs Jahren gibt es in Deutschland eine Kleinfeuerungsanlagenverordnung. Diese besagt, daß offene Kamine nur bei besonderen Anlässen in Betrieb genommen werden dürfen. Was ein solcher besonderer Anlaß ist, darüber schweigt die Verordnung. Geburtstage? Bestandene Prüfungen? Oder einfach nur die Lust auf Bratäpfel? Sicher ist nur, was der Schornsteinfeger im Merkblatt zur Kleinfeuerungsanlagenverordnung schreibt: „Jede Benutzung Ihres Kamins trägt zur Aufheizung der Erdatmosphäre bei."

Im folgenden sollen anhand der Kleinfeuerungsanlagenverordnung[1] einige Merkmale der ökologischen Krise aufgezeigt werden. Des weiteren soll offengelegt werden, auf welche Weise gegenwärtig versucht wird, diese Krise zu überwinden. In einem zweiten Teil werden aus diesen Feststellungen Folgerungen für die Wirtschaft abgeleitet, und zwar aus dem Blickwinkel christlicher Ethik.

Merkmale der ökologischen Krise

Merkmal 1: Es gehört zu den elementarsten Annehmlichkeiten des Menschen, am offenen Feuer zu sitzen, sich daran zu wärmen und die sprühenden Funken sowie die verschiedenen Farben der Glut zu betrachten. Dies ist – wie die Kleinfeuerungsanlagenverordnung besagt – heute nicht mehr so ohne weiteres möglich, nur noch bei bestimmten Anlässen. Wir können zwar nach Toronto faxen, aber nicht mehr in sauberen Flüssen und Bächen baden. Wir können zwar in wenigen Stunden quer durch ganz Europa fliegen, aber wir können vielfach nicht mehr das Wasser aus unseren Brunnen trinken. Wir können zwar Mars und Pluto fotografieren, aber durch das Ozonloch bedingt können wir in manchen Teilen der Welt die Kinder nicht mehr in die Sonne schicken. Viele der schwierigen Dinge können wir tun, aber mit den einfachen hapert es immer mehr. „Und wenn wir uns vor den Kamin setzen und ins Feuer sehen, dann kommt der Schornsteinfeger und beschwert sich darüber, daß wir die Erdatmosphäre aufheizen und die Umwelt gefährden. Weit haben wir's gebracht."[2]

Merkmal 2: Zweitens lehrt uns das Beispiel der Kleinfeuerungsanlagenverordnung, daß auch das Harmlose und zunächst Umweltverträgliche ganz plötzlich gefährlich werden kann, wenn es massenhaft angewandt wird. Die beim Heizen mit Holz erfolgende Kohlenstoffverbrennung ist als solche geradezu „märchen-

haft" umweltverträglich. Die Verbrennung von Kohlendioxid wäre unbedenklich, würden auf diese Weise nicht Milliarden, sondern nur Millionen von Menschen ihren Energiehunger stillen. So läßt sich mit den Worten von Hubert Markl, dem ehemaligen Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft, feststellen: „Nichts ist harmlos, was Menschen milliardenfach tun. Selbst Liebespaare können zum Problem werden, wenn sie der Natur völlig freien Lauf lassen. Welch ein Paradox!" [3]

Merkmal 3: Ob der einzelne Bürger die Kleinfeuerungsanlagenverordnung beachtet oder nicht: Die schädlichen oder nützlichen Auswirkungen auf die Umwelt bleiben für ihn weithin unsichtbar. Die immer nur graduelle und schleichende Umweltzerstörung erschwert die persönliche wie die allgemeine Aufmerksamkeit und Handlungsbereitschaft. Das ist das eigentlich Perfide an der ökologischen Krise, daß diese nicht in Form einer plötzlichen Sintflut über die Menschheit zu kommen droht. Vielmehr bieten sich dem Menschen eine Vielzahl von Verdrängungs- und Illusionsmöglichkeiten. Die Sonne scheint, und der nächste Sommer kommt bestimmt – warum, so läßt sich fragen, sollte die Erde eigentlich untergehen?

Als *viertes Merkmal* der ökologischen Krise, das sich anhand der Kleinfeuerungsanlagenverordnung aufzeigen läßt, ist die Energieproblematik zu nennen. Das Feuer, im weitesten Sinn die Energie, die die Menschheit zum Unterhalt ihrer Zivilisation braucht, ist in der Tat eines der herausragenden Umweltschutzprobleme. Für alles, war wir tun, und für alles, was nicht von selber wächst und geschieht, brauchen wir das Feuer, die Energie: angefangen von Autos und Sonnenkollektoren bis hin zu Filtern und Katalysatoren. Aber nicht nur für die Erzeugung von immer mehr Produkten brauchen wir Energie, sondern auch für deren Beseitigung, für die Fortschaffung des Abfalls, für Kläranlagen und fürs Recycling. Und je mehr wir tun und je mehr Folgen dieses Tuns wir zu beseitigen haben, um so mehr Energie brauchen wir. Je ehrgeiziger unsere Pläne und je dringlicher unsere Pflicht, neben den eigenen noch die Versäumnisse unserer industriellen Vergangenheit gutzumachen, desto weniger reicht die bisherige Menge an Energie aus.

Grundzüge heutigen Umgangs mit der ökologischen Krise

Als *erster Grundzug* ist in diesem Zusammenhang zu nennen: die Fixierung der Umweltpolitik auf Schadstoffbegrenzung. Das Betreiben einer Ölheizung ist erlaubt. Das Betreiben eines offenen Kamins hingegen, so will es die Kleinfeuerungsanlagenverordnung, ist normalerweise verboten und nur bei besonderen Anlässen erlaubt; denn beim offenen Kamin fehlt ein Filter, der den Ausstoß von Schadstoffen begrenzt. Eine ähnliche Beschränkung des Umweltschutzes findet

sich beim Automobilverkehr: Hier konzentrierte sich über Jahre hinweg die Diskussion auf den Einbau von Katalysatoren. Dabei trat in den Hintergrund, daß auch Autos mit Katalysator Kohlendioxid produzieren, was den Treibhauseffekt beschleunigt. Autos produzieren Lärm und Reifenabrieb. Sie verbrauchen bei ihrer Herstellung ungeheure Energiemengen sowie eine Menge Ressourcen. Der Katalysator löst nur einen kleinen Teil bestimmter chemischer Schadstoffprobleme – mehr nicht.

Als *zweiter Grundzug* bei den derzeitigen Versuchen der Überwindung der ökologischen Krise ist die Reduzierung eines in erster Linie strukturellen und sozialethischen Problems auf ein individualethisches Problem zu nennen. So läuft die Bewahrung der Schöpfung bei uns häufig unter dem irreführenden Motto „Umweltschutz fängt zu Hause an". Dementsprechend mangelt es nicht an Aufrufen, Aluminiumdeckel von Joghurtbechern zu sammeln, vom Auto aufs Fahrrad umzusteigen oder eben den offenen Kamin nicht so oft anzuzünden. Aber diese durchaus notwendigen Maßnahmen greifen viel zu kurz. „Da wird uns ... ein schlechtes Gewissen suggeriert, das uns hindern soll, die großen (strukturellen) Sünden zu tadeln, weil wir uns selber die kleinen anrechnen lassen müssen... All diese Verbote und Empfehlungen schüren die Illusion, es werde sich, wenn wir nur tapfer unsere kleinen Opfer bringen und keine Blechdosen wegwerfen und den Kamin nur im Notfall benutzen, schon alles regeln lassen, vorausgesetzt, wir hindern" [4] die freie Wirtschaft nicht am Weitermachen.

Übersehen wird dabei in aller Regel, daß in unserer Gesellschaft das Individuelle so ins Soziale eingebettet ist, daß man aus dem Sozialen nicht alternativ aussteigen kann. Bundesarbeitsminister Norbert Blüm hat in diesem Zusammenhang ein anschauliches Beispiel gebracht: „Wenn die Alternativen zum Protestieren fahren gegen die Errichtung von Kernkraftwerken, sind sie auch davon abhängig, daß die Bundesbahn, die mit dem Strom dieser Kernkraftwerke betrieben wird, rechtzeitig da ist." In diesen Worten wird etwas deutlich von der Verflechtung des sozialen und des individuellen Bereichs. Auch sollte deutlich geworden sein, daß derjenige, der den Aufrufen zum Autoverzicht folgen will, immer noch davon abhängig ist, daß ihn die öffentlichen Verkehrsmittel zu seinem Zielort bringen. Man darf also die Menschen nicht nur durch moralische Appelle belasten, etwa daß sie weniger Auto fahren sollen. Solange die Appelle nur für sich allein stehen, verhindern sie den Druck auf die Strukturen, der notwendig ist, um den Menschen auch die Möglichkeit zu geben, Alternativen zum umweltschädlichen Verhalten zu verwirklichen. Umweltschutz fängt in Wahrheit also nicht zu Hause an, sondern bestenfalls endet er dort – dann nämlich, wenn die strukturellen Voraussetzungen dafür geschaffen sind, wirlichen Umweltschutz zu Hause zu praktizieren.

Dritter Grundzug: Bei verhältnismäßig geringfügigen Beeinträchtigungen der Umwelt gibt es ausführliche Verordnungen und drohen harte Strafen. Weitaus

gravierendere Umweltsünden bleiben hingegen ungeahndet[5]. Das Wegwerfen von Plastiktüten und Blechdosen, der Betrieb eines offenen Kamins anstelle einer Gas- oder Ölheizung: dies alles wird bestraft. Nicht bestraft wird hingegen der Betrieb von über 40 Millionen Autos in der Bundesrepublik und auch nicht bestraft wird der ständig zunehmende Flugverkehr. Ursachen für den Treibhauseffekt gibt es viele: das Verbrennen von Kohle und Gas, die Freisetzung von Methangas bei der Tierhaltung und bei den Kläranlagen, die Stickstoffdüngung und das Abbrennen ganzer Wälder. Aber insbesondere die geringfügigen Umweltsünden – wie das Betreiben von offenen Kaminen – „haben mit ernstlicher Reglementierung zu rechnen und damit, daß zwischen begründeten Anlässen und unbegründeter Mutwilligkeit unterschieden wird. Niemand wird gefragt, warum er nach Amerika fliegt und die Luft verpestet, aber Blechdosen darf er nicht wegwerfen und den Kamin soll er nur zu Weihnachten anmachen."[6]

Es versteht sich von selbst, daß die hier aufgeführte Liste von Merkmalen und Lösungsversuchen der ökologischen Krise höchst unvollständig ist. Dennoch lassen sich aus dem Gesagten wichtige Hinweise zur ethischen Beurteilung umweltverträglichen Wirtschaftens gewinnen.

Ethische Prinzipien umweltverträglichen Wirtschaftens

Um im Bereich umweltverträglichen Wirtschaftens zu verantwortlichen Entscheidungen zu kommen, bedarf es der Beachtung mehrerer Prinzipien. Aus diesen Prinzipien kann man zwar keine direkten Lösungen ableiten, aber sie geben das unentbehrliche Richtmaß für unser Handeln an. An diesen Prinzipien muß sich jeder Plan, jedes wirtschaftspolitische Vorhaben bis in seine letzten Details hinein orientieren.

Verursacher-, Vorsorge- und Kooperationsprinzip sind in der umweltpolitischen und umweltethischen Diskussion schon seit längerem bekannt[7]. Mit der praktischen Wirksamkeit dieser Prinzipien hapert es allerdings noch beträchtlich. Ernst Ulrich von Weizsäcker, der Direktor des Bonner Instituts für Europäische Umweltpolitik, ist der Ansicht, daß das Verursacherprinzip bisher „entgegen anderslautender Beteuerungen nur äußerst halbherzig, vielleicht nur ‚10-Prozentherzig' verwirklicht worden" ist[8]. Im Mittelpunkt der nachfolgenden Überlegungen sollen jedoch nicht die drei genannten, hinlänglich bekannten Prinzipien stehen, sondern drei in der bisherigen Diskussion weniger beachtete Prinzipien, nämlich das Solidaritätsprinzip, das Nachhaltigkeitsprinzip und das Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip.

1. *Solidaritätsprinzip*

Volkstümlich ausgedrückt besagt das Solidaritätsprinzip: „Wir alle sitzen in ei-

nem Boot." Damit ist gemeint: Das Wohlergehen der einzelnen ist untrennbar verknüpft mit dem Wohlergehen des Ganzen und genauso umgekehrt. Für menschliches Handeln, insbesondere auch für das politische Handeln folgt daraus: Jeder einzelne, jeder Teil und jedes Glied des Ganzen trägt Mitverantwortung für das Wohl des Ganzen.

Am Beispiel der Kleinfeuerungsanlagenverordnung wurde gezeigt, welche weitreichenden Konsequenzen alltägliches Handeln auf dieses Ganze haben kann. Wie hieß es noch im Merkblatt des Schornsteinfegers? „Jede Benutzung Ihres Kamins trägt zur Aufheizung der Erdatmosphäre bei." Was hier für das Betreiben eines offenen Kamins gesagt wird, gilt in weit größerem Maß für unseren Verbrauch an Energie fürs Heizen und Autofahren, für die Produktion zahlreicher Konsumartikel, für die weitreichende Gefährdung von Wasser und Boden und vieles mehr: Unser tägliches Handeln hat weitreichende Konsequenzen für das Ganze, genauer gesagt „verheerende Konsequenzen" – man denke nur an die Verschmutzung der Weltmeere, die Zerstörung der Ozonschicht und an die drohende Klimakatastrophe. Diese Konsequenzen haben jedoch nicht nur die Länder der westlichen Industrienationen zu tragen, die die Hauptverursacher der Umweltzerstörung sind, sondern alle Länder dieser Erde. Es ist aber in hohem Maß ungerecht, andere Länder zu schädigen, nur weil wir nicht bereit sind, unser Wirtschaftssystem und unseren Lebensstil umweltverträglich zu gestalten.

Hinzu kommt ein Zweites: Das in den westlichen Industrieländern erreichte Wohlstandsmodell ist dadurch gekennzeichnet, daß wir pro Kopf ungefähr zehnmal soviel Natur verbrauchen wie die Menschen in den Entwicklungsländern. Dieser Pro-Kopf-Verbrauch läßt sich aber unter keinen Umständen auf fünf oder sechs Milliarden Menschen ausdehnen. Auch in dieser Hinsicht kann unser Wirtschaftssystem nur als „ungerecht" bezeichnet werden. Trotz Rauchgasentschwefelung und extremer Trinkwasserstandards ist das derzeit erreichte Maß an Umweltschutz in den Ländern der westlichen Industrienationen für die Entwicklungsländer völlig unakzeptabel, denn nach wie vor verbraucht ein Deutscher trotz Katalysator zehnmal mehr Natur als etwa ein Ägypter.

Drittens schließlich wird man im Anschluß an die katholische Soziallehre darauf hinweisen müssen, daß die Erde nicht im Besitz eines einzelnen, einer Gruppe oder eines Volkes ist, sondern Eigentum der Gemeinschaft aller Menschen. Von daher ergibt sich für jeden Menschen die Pflicht gegenüber dieser Gemeinschaft, die Umwelt als Basis für menschliches Handeln zu bewahren. Auch aus diesem Blickwinkel ergibt sich ein starkes Argument für den ökologischen Umbau unseres Wirtschaftssystems.

Moralische Appelle zu mehr Umweltschutz in den privaten Haushalten reichen nach den bisherigen Erfahrungen nicht aus, um die genannten Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Auch ist es nicht damit getan, kleinere Umweltsünden – wie das Anzünden eines offenen Kamins – mit harten Strafen zu belegen. Vielmehr

bedarf es einer grundlegenden Korrektur, insbesondere der Wirtschaftsstrukturen. Hier gilt es, die soziale Marktwirtschaft um die ökologische Komponente zu erweitern.

2. *Nachhaltigkeitsprinzip*

Wie dieser ökologische Umbau des Wirtschaftssystems auszusehen hat, darüber sagt das Nachhaltigkeitsprinzip Wichtiges. Dieses besagt: Die natürlichen Ressourcen dürfen nur in dem Umfang in Anspruch genommen und bewirtschaftet werden, wie ihre langfristige Erhaltung und Nutzbarkeit auch durch künftige Generationen gewährleistet sind. Bereits dem Volk Israel wurden Anweisungen gegeben, die dem Nachhaltigkeitsprinzip entsprechen. So durften beispielsweise fruchttragende Bäume erst im fünften Jahr für den eigenen Bedarf geerntet werden, um künftig um so reicheren Ertrag einzusammeln (Lev 19, 23–25). Und alle sieben Jahre hatte das ganze Land brachzuliegen; das Feld durfte nicht besät, der Weinberg nicht beschnitten werden (Lev 25, 1–7). Gemeint ist mit all dem: Wir sollen mit den Naturgütern wie mit einem Kapital umgehen, von dessen Zinsen wir leben dürfen, das wir aber ohne Angreifen der Substanz, ohne Wertminderung an unsere Nachkommen weitergeben[9].

Das Nachhaltigkeitsprinzip – ein im besten Sinn konservatives Prinzip – hat in unserer Wirtschaft bislang so gut wie keine Rolle gespielt. Eine der wenigen Ausnahmen ist die Forstwirtschaft. Hier darf nur ein bestimmter Teil des Waldes jährlich abgeholzt werden, so daß dessen langfristige Nutzung auch künftigen Generationen nicht vorenthalten wird[10]. Die Übertragung dieses Prinzips in die anderen Wirtschaftsbereiche ist von größter Bedeutung; denn nur so kann sichergestellt werden, daß an die Stelle parteiischer Bevorzugung der Interessen heute lebender Menschen eine gerechte, auch die künftigen Generationen einbeziehende Wirtschaftsordnung tritt. Ganz in diesem Sinn mahnen die deutschen Bischöfe: „Im Konfliktfall muß der langfristigen Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen der Vorrang vor kurzfristigen ökonomischen Vorteilen eingeräumt werden. Nur so können Fehlentwicklungen, die sehr teuer werden und die nachwachsenden Generationen belasten, vermieden werden.“[11]

3. *Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip*

Während bei der Anwendung des Nachhaltigkeitsprinzips der Blick nur nach vorne gerichtet wird, ist das Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip noch umfassender. Es schaut sozusagen nicht nur nach vorne, sondern auch noch nach rechts und links. Beim Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip geht es darum, einen angestrebten Wert nicht nur kurzfristig und teilweise für einen selbst oder die eigene Gruppe zu erreichen, sondern diesen Wert in seiner universalen Bedeutung auf die Dauer und im ganzen zu verwirklichen[12].

Verdeutlichen läßt sich der umschriebene Sachverhalt am Walfang. Betreibt

man diesen so intensiv, daß die Wale vom Aussterben bedroht sind, bedeutet der gesteigerte Fang zwar zunächst auch einen größeren Gewinn. Auf die Dauer und im ganzen betrachtet läßt sich der teilweise Gewinn jedoch nur um den Preis eines um so gravierenderen Gesamtverlustes erkaufen. Der ursprünglich angestrebte Wert „Reichtum" wird untergraben; der intensive Walfang wirkt kontraproduktiv.

Beim Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip geht es also um eine auch die Zukunft einbeziehende Gesamtbilanz von Nutzen und Schaden überhaupt, ganz gleich, für wen sie entstehen. Es genügt also nicht, bei einer Handlung nur den eigenen Nutzen und Schaden zu betrachten. Ein Eingriff in die Natur zum Zweck erhöhter Lebensqualität ist nach diesem Prinzip somit nicht bereits dadurch legitimiert, daß das dabei angestrebte einzelne Ziel effizient erreicht wird. Selbst wenn durch diesen Eingriff punktuell die Lebensqualität verbessert sein sollte, wird dies eventuell mit einem um so größeren Verlust an anderer Stelle bezahlt, so daß die Lebensqualität, im ganzen und auf Dauer gesehen, nicht gefördert, sondern vermindert wird.

Aus dem Kontraproduktivitätvermeidungsprinzip lassen sich drei wichtige Forderungen für die Gestaltung einer umweltverträglichen Wirtschaft gewinnen, auf die im folgenden näher eingegangen werden soll.

Ganzheitlicher Umweltschutz – Umweltschutz als Querschnittsaufgabe. Es wirkt kontraproduktiv, wenn man den Umweltschutz in der Wirtschaft so betreibt, daß lediglich ein Teilbereich ökonomischen Handelns in den Blick gerät. Zwar mag ein solcher Umweltschutz in diesem Teilbereich durchaus Erfolge aufweisen. Für ökologisches Wirtschaften auf Dauer und im ganzen gesehen bedeutet diese Beschränkung aber die Selbstaufhebung.

Die deutsche Umweltpolitik zielte in der Vergangenheit – wie bereits mehrfach betont – vor allem auf die Schadstoffbegrenzung. Diese Fixierung der Umweltpolitik auf eine Schadstoffbegrenzung ist jedoch eine Fehlentwicklung, die zugunsten eines ganzheitlichen Umweltschutzes überwunden werden muß. Das Augenmerk gilt es nicht nur, wie am Beispiel der Kleinfeuerungsanlagenverordnung und der Automobilpolitik gezeigt, auf Schadstoffe zu lenken. Vielmehr müssen der Energie- und Ressourcenverbrauch, die Auswirkungen auf den Treibhauseffekt, der Wasser- und Landverbrauch und vieles mehr berücksichtigt werden. Mit anderen Worten: Es muß Abschied genommen werden von isoliert voneinander ablaufenden, in einzelnen Bereichen ansetzenden Maßnahmen. Umweltschutz als Querschnittsaufgabe muß viel stärker als bisher in allen Wirtschaftsbereichen verankert werden.

Die Preise müssen „die Wahrheit sagen". Ein wesentlicher Grund für die Überbeanspruchung der Umwelt ist die Behandlung von Naturgütern (bestimmten Rohstoffen, Wasser, Luft etc.) als freie Güter. Der Preis von Null für Nutzungen der Umwelt ist eine Informationsvorgabe für wirtschaftliche Kalkulatio-

nen, die unmöglich zu einer schonenden Nutzung der Naturgüter führen kann. Im Gegenteil bewirkt gerade wirksamer Wettbewerb einen größtmöglichen Einsatz von natürlichen Ressourcen, verursachen sie doch häufig als freie Güter keine monetären, das heißt in die betriebliche Buchhaltung eingehenden Kosten.

Eine ökologisch verpflichtete soziale Marktwirtschaft hat dafür Sorge zu tragen, daß die Knappheit der natürlichen Ressourcen durch den Einsatz geeigneter Instrumente soweit wie möglich preis-, kosten- bzw. gewinnwirksam wird. Nur wenn die Marktteilnehmer einkalkulieren müssen, daß es sich bei den natürlichen Ressourcen um knappe und wertvolle Güter handelt, entstehen die erforderlichen Signale, damit sparsam umzugehen.

In der Vergangenheit spiegelten die Preise für Wirtschaftsprodukte teilweise die ökonomische Wahrheit wider, einmal abgesehen von Verzerrungen durch Subventionen und andere staatliche Eingriffe. Die ökologische Wahrheit geben die Preise jedoch auch heute noch in keiner Weise an. Den Verursachern von Umweltverschmutzung gelingt es immer noch, große Teile der Umweltbelastungen auf die Allgemeinheit abzuschieben. Den „unsichtbaren Fuß" nennt der amerikanische Wissenschaftler Daly diese Ausgrenzung der externen Kosten, weil ein nach Gewinnmaximierung strebendes Individuum oder Unternehmen das nicht monetär bewertete Gemeinwohl zwangsläufig „mit Füßen tritt".

Diese Verluste für das Gemeinwohl sind immens. Eine präzise Angabe dieser Verluste ist zwar aufgrund der erheblichen Datenprobleme und der äußerst schwierigen Bewertungsfragen bei der Monetarisierung von Umweltschäden kaum möglich. Die ökologische Wahrheit der Preise ist also kaum faßbar; denn wer will schon genau festlegen, wie hoch der Wert eines Vogels, eines Baumes [13] oder der Wert einer nicht vom Straßenlärm gestörten Nachtruhe ist [14]. Dennoch wurden verschiedene Versuche unternommen, die aus Umweltschäden hervorgehenden externen Kosten zumindest für die Bundesrepublik zu schätzen. Lutz Wicke, Mitarbeiter des Bundesumweltamts und Autor eines Standardwerks zur Umweltökonomie, kommt bezogen auf das Jahr 1985 auf 103 Milliarden DM jährlich, die an Verlusten durch Umweltschäden entstehen. Das sind rund fünf Prozent des jährlichen Bruttosozialprodukts [15]. Christian Leipert, ein anderer Wissenschaftler, stellt in seiner aus dem Jahr 1988 stammenden Untersuchung volkswirtschaftliche Verluste in Höhe von 196 Milliarden DM fest [16]. Wenngleich erhebliche methodische Bedenken an diesen beiden Berechnungen angemeldet wurden, sind doch ohne Zweifel externe Kosten durch Umweltschäden in der Bundesrepublik in der Höhe von etlichen Milliarden DM anzunehmen. Darauf weisen auch eine Fülle von Einzeluntersuchungen des Bundesumweltministeriums hin [17].

Fazit: Es wirkt kontraproduktiv, wenn die Wirtschaft die grundlegenden Voraussetzungen ihres Handelns fast vollkommen ausblendet. Dies mag kurzfristig in Teilbereichen gelingen. Auf Dauer und im ganzen gesehen führt dies jedoch

zur Selbstaufhebung der Wirtschaft; denn stirbt die Natur, dann sterben auch die Unternehmen. Von daher ist es dringend erforderlich, daß die volle ökologische Kostenwahrheit von Produkten aufgezeigt wird. Nur durch ökonomische Leistungsanreize ist der Erhalt der Natur und die Sicherung der menschlichen Lebensgrundlagen zu gewährleisten. Es muß sich wirtschaftlich lohnen, mehr für den Schutz der Umwelt zu tun, als vorgeschrieben ist, und es darf sich nicht – wie heute noch weitgehend üblich – rentieren, umweltschädlich zu produzieren.

Einführung von Ökosozialprodukt und ökologischer Buchhaltung. Das Bruttosozialprodukt ist noch immer für viele Menschen der entscheidende Orientierungspunkt für die Lebensqualität in einem Land. Tatsächlich aber ist diese Art von volkswirtschaftlicher Gesamtrechnung alles andere als eine umfassende Erfolgsbilanz. Denn in das Bruttosozialprodukt gehen alle Leistungen ein, die bezahlt werden, unabhängig davon, ob damit etwas Nützliches oder etwas Schädliches erzeugt wird, das wieder Gegenmaßnahmen erfordert.

Eine ökologisch verpflichtete soziale Marktwirtschaft wendet sich gegen eine solche unreflektierte Gleichsetzung von Wachstum und Fortschritt: denn „eine ‚volkswirtschaftliche Gesamtrechnung', in welcher der Wert der verbrauchten Landschaft, der verschmutzten Luft und des verunreinigten Wassers nicht in der Kostenrubrik auftaucht, ist keine. Sie ist keine Gesamt-, sondern eine Teilrechnung. Für sie gilt, was auch für die ‚Halbwahrheit' gilt: Sie ist die schlimmste Form der Unwahrheit, weil sie, zu Unrecht, parasitär am Prestigewert der Wahrheit partizipiert." [18]

Undifferenziertes und quantitatives Wirtschaftswachstum muß deshalb durch qualitatives Wachstum ersetzt werden. An die Stelle des Bruttosozialprodukts muß das Ökosozialprodukt treten – eine Forderung von erheblicher politischer Brisanz; denn würden tatsächlich alle Kosten der Boden-, Luft- und Wasserbelastungen, der Lärm- und Strahlenbelastungen, des Verbleibs und der Entsorgung von Schadstoffen, der Abfälle und sonstigen Belastungen zusammengerechnet, bliebe vermutlich von unserem schönen Sozialprodukt nicht mehr allzuviel übrig. Umweltpolitikern, die stolz darauf sind, daß zum Beispiel in den Jahren 1980–1988 in der Bundesrepublik ca. 110 Milliarden Mark für den Umweltschutz ausgegeben worden sind, müßte man sofort entgegenhalten, daß diese Ausgaben nur ein Bruchteil dessen sind, was an Öko-Investitionen hätte getätigt werden müssen. Kein Zweifel: Eine solche ökologische Gesamtrechnung würde politische Versäumnisse in aller Deutlichkeit offenlegen und zu forciertem umweltpolitischem Handeln zwingen.

Was für die Volkswirtschaft im großen gilt, gilt auch für das Unternehmen im kleinen: Auch hier ist das betriebliche Rechnungswesen um eine „ökologische Buchhaltung" bzw. „ökologische Bilanz" zu ergänzen. Mit erheblichem Aufwand haben einige Unternehmen, wie die Kunert AG und die Schweizer Migros, bereits von sich aus ernst zu nehmende Versuche unternommen, über „Feigen-

blattstudien" hinaus Transparenz zu schaffen. Durch die Pflicht zur Veröffentlichung von Ökobilanzen könnten diese über die Medien breite Publizität erlangen. Diese Publizität könnte wiederum anspornend auf die Unternehmer wirken, da sich langfristig auch ein Wettbewerb um die besten Ökobilanzen entwickeln würde.

Realisierungschancen umweltverträglichen Wirtschaftens

Während es bei den bisherigen Überlegungen darum ging, einige der Prinzipien umweltverträglichen Wirtschaftens aufzuzeigen, soll im folgenden nach den Möglichkeiten gefragt werden, wie diese Prinzipien wirksam werden können. Es gibt mehrere Möglichkeiten, die genannten Prinzipien in die Praxis umzusetzen[19].

1. *Staatliche Rahmenordnung*

Es fällt in die ureigenste Kompetenz des Staates, die Rahmenbedingungen für eine vernünftige Wirtschaftspolitik abzustecken. Allein dem Staat kommt die Befugnis zu, die am Wirtschaftsprozeß Beteiligten mit den Mitteln des Rechts gleichermaßen in die Pflicht zu nehmen und dadurch für alle die gleichen Ausgangschancen zu eröffnen. Nur durch die dem Staat möglichen Zwangsmaßnahmen läßt sich auf Dauer die Einhaltung der grundlegenden wirtschaftsethischen und umweltethischen Prinzipien gewährleisten[20], denn ohne Unterstützung durch das staatliche Recht läßt sich ethisches Handeln nur schwer durchhalten.

Bei der Gestaltung dieser Rahmenordnung sind die staatlichen Organe jedoch auf die Mitwirkung der Unternehmer angewiesen; denn umweltverträgliche Produkte und Produktionsverfahren werden schließlich nicht in den Chefetagen des Umwelt- oder Wirtschaftsministeriums entwickelt, sondern in den Unternehmen selbst. Nur wenn die sachkundigen einzelnen Unternehmer und deren Verbände mit den staatlichen Organen zusammenarbeiten, ist eine Behebung der ökologische Krise möglich.

2. *Bewußtseinsbildung*

Wo das entsprechende Umweltbewußtsein in der Öffentlichkeit fehlt, werden auch Politiker und Unternehmer in der Regel nicht von sich aus die Initiative zu mehr Umweltschutz ergreifen. Deshalb ist ein gesellschaftliches Umweltbewußtsein unerläßlich. Um ein solches Bewußtsein zu schaffen, sind sicherlich verstärkte pädagogische Bemühungen in Familie, Schule und Erwachsenenbildung nötig, unterstützt durch die Massenmedien. Ebenso wichtig ist aber eine redliche Informationspolitik seitens der Wirtschaft in allen Sachfragen; denn der Mensch handelt nur dann sittlich richtig, wenn er die Folgen seines Handelns berücksichtigt, was aber wiederum voraussetzt, daß er die Folgen seines Handelns kennt.

Nur wer um etwaige Gefahren für die Umwelt weiß, die bei der Produktion, beim Gebrauch oder bei der Beseitigung wirtschaftlicher Produkte drohen, kann eine verantwortliche Auffassung zu der Vertretbarkeit dieser Produkte erlangen. Wer nichts weiß, kann auch nicht verantwortlich handeln.

Neben der öffentlichen Bewußtseinsbildung ist auch die Bewußtseinsbildung der in der Wirtschaft Tätigen von größter Bedeutung. „Wer immer hier agiert, agiert ... nicht nur als homo oeconomicus, sondern zugleich auch als Mensch, als moralisches Subjekt, das nach der jeweiligen humanen Angemessenheit, nach der Sozial- und Umweltverträglichkeit seines Tuns fragt. Niemand kann und darf beim Betreten seines Unternehmens das Gewissen vor der Tür zurücklassen."[21] Deshalb ist es erforderlich, daß sich die in der Wirtschaft Tätigen regelmäßig über ihr eigenes Handeln Rechenschaft ablegen, und zwar nicht nur in ökonomischer, sondern auch in ökologischer Hinsicht. Das Nachdenken über unsere Art des Wirtschaftens darf nicht nur der Rechtfertigung, Bestätigung, Ausgestaltung und Verfeinerung des Bestehenden dienen, sondern muß auch die übliche wirtschaftliche Praxis im Hinblick auf ihre Umweltverträglichkeit in Frage stellen. Daß eine Institutionalisierung solchen Nachdenkens äußerst wünschenswert wäre, zum Beispiel in Form der Einbeziehung der Umweltethik in die Ausbildung von Studenten der Wirtschaftswissenschaften, versteht sich dann von selbst.

3. *Unternehmensgrundsätze*

In den letzten Jahren haben sich auch in Deutschland immer mehr Unternehmen auf gewisse sittliche Grundsätze selbst verpflichtet, die über die Forderungen der staatlichen Gesetze hinausgehen. Nach dem Vorbild japanischer und amerikanischer Firmen versucht man, sich mit Hilfe schriftlich formulierter Grundsätze eine „Unternehmensphilosophie" bzw. „Unternehmenskultur" zu geben. Ziel ist es dabei unter anderem auch, die Identifikation der Mitarbeiter mit dem Unternehmen zu fördern sowie das Image des Unternehmens in der Öffentlichkeit zu verbessern. Es wäre von großer Bedeutung, wenn in diesen sittlichen Unternehmensgrundsätzen der Umweltschutz stärker verankert würde. Dabei dürfen diese Grundsätze allerdings nicht den Charakter leerer Worthülsen haben, sondern müssen konkret werden in Führungsgrundsätzen, Organisationsgrundsätzen, in kurz-, mittel- und langfristigen Unternehmenszielsetzungen sowie in Geschäftsgrundsätzen. Eine vordergründige PR-Orientierung bei der Statuierung umweltverträglicher Unternehmensgrundsätze würde dagegen in einer Art Bumerangeffekt früher oder später die Glaubwürdigkeit des Unternehmens verringern und damit den Unternehmenserfolg schmälern.

4. *Wirtschaftsethische Verhaltenskodices*

Ähnlich den Ethikkodices bei den Medizinern (hippokratischer Eid, Genfer Ärztegelöbnis etc.) und bei den Ingenieuren[22] wäre auch bei den Unternehmern

die Einführung von ethischen Verhaltenskodices sinnvoll; denn jede Gesellschaft braucht allgemein anerkannte und selbstverständlich geltende Verhaltensnormen, wenn auf Dauer ein hohes Maß an Humanität gesichert werden soll[23]. Durch solche Kodices können einzelne Unternehmer auf dem Weg sozialer Kontrolle an ihre Verantwortung für den Umweltschutz erinnert werden. Ein wichtiger Beitrag der Wirtschaftsverbände zum umweltverträglichen Wirtschaften läge dann darin, ein gemeinsames Umweltethos der Unternehmer zu wecken und lebendig zu erhalten.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Will man tatsächlich weltweite Erfolge im Kampf gegen die Umweltzerstörung erzielen, reicht es nicht aus, Korrekturen rein kosmetischer Art an unserem derzeitigen Wirtschaftssystem vorzunehmen. Maßnahmen wie die Kleinfeuerungsanlagenverordnung setzen am falschen Ende an, greifen zu kurz und tragen lediglich dazu bei, daß die Menschen permanent ein schlechtes Gewissen haben. Gefordert sind vielmehr Korrekturen grundsätzlicher Art. Unter anderem sind hier zu nennen: ein ganzheitlicher Umweltschutz, die Einbeziehung der externen Kosten in die Preisgestaltung der Wirtschaftsprodukte und schließlich die Erweiterung des Bruttosozialprodukts zu einem Ökosozialprodukt. Um diesen Erfordernissen umweltverträglichen Wirtschaftens gerecht zu werden, erweisen sich insbesondere vier Maßnahmen als hilfreich: die Setzung von Rahmenbedingungen für umweltverträgliches Wirtschaften durch den Staat, die Umweltbewußtseinsbildung bei Öffentlichkeit und Unternehmern, die freiwillige Selbstverpflichtung der Unternehmer zur Einhaltung umweltethischer Grundsätze sowie die Schaffung von wirtschaftsethischen Verhaltenskodices durch die einzelnen Unternehmerverbände.

Manche werden vor der Größe dieser Aufgaben resignieren. Andere, die den „Umwelt"-Himmel auf die Erde zwingen wollen, drohen der Faszinationskraft ihrer eigenen Utopien zu erliegen. Der christliche Glaube hingegen setzt nicht auf Fatalismus und Schwärmertum, sondern auf Leidenschaft und Augenmaß. Das christliche Wissen um die Fürsorge Gottes befreit den Glaubenden von Verzweiflung und auch von Erfolgszwang. Die christliche Überzeugung, daß Gott nicht nur der Begründer, sondern auch der Erhalter dieser Welt ist, gibt dem Glaubenden eine viel stärkere Motivation als jede rational noch so einsichtige Methode zur Vervollkommnung unserer Wirtschaft. So kann der Christ freieren Herzens und offeneren Geistes über die tagtäglichen Umweltprobleme nachdenken und hoffnungsvoller nach Lösungen suchen. Die Lösung dieser Probleme hat auch er damit freilich noch nicht.

ANMERKUNGEN

[1] Das Beispiel der Kleinfeuerungsanlagenverordnung habe ich vom Schriftsteller J. Dahl übernommen, überarb. u. erg. (vgl. Übermorgen knallt es, in: Garten + Landschaft 1991, H. 12, 34–36).

[2] Ebd. 35.

[3] H. Markl, Die Natürlichkeit der Chemie, in: Die Zeit, Nr. 50 (6.12.1991) 94.

[4] J. Dahl, a.a.O. 35.

[5] So wurde knapp sechs Jahre nach der Sandoz-Brandkatastrophe keiner der sieben Hauptbeschuldigten zu einer Strafe verurteilt. Bei dieser Katastrophe waren mehrere hunderttausend Liter chemikalienverseuchten Wassers in den Rhein geflossen (vgl. Keine Verurteilungen nach Rhein-Katastrophe, in: Frankfurter Rundschau, 24.6.1992).

[6] J. Dahl, a.a.O. 35.

[7] M. Schlitt, Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien (Paderborn 1992) 238–242.

[8] E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt (Darmstadt 1989) 11.

[9] R. Spaemann, Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft, in: Funkkolleg. Prakt. Philos./Ethik. Studienbegleitbr. 6 (Weinheim 1981) 64.

[10] Gesetz zur Erhaltung des Waldes und zur Förderung der Forstwirtschaft, in: BGesBl, 7.5.1975, § 1, Nr. 1, 1037.

[11] Zur Lage der Landwirtschaft (25.9.1989) 10f.

[12] In der Formulierung des Theologen P. Knauer lautet dieses Prinzip: „Handle so, daß du nicht genau den Wert, den du verwirklichen willst und vielleicht auch in partikulärer Hinsicht und kurzfristig erreichst, im ganzen und auf die Dauer untergräbst." (Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: TheoPhil 55, 1980, 330).

[13] F. Vester, Der Wert eines Vogels (München 1983); ders., Ein Baum ist mehr als ein Baum (München 1985).

[14] Zu den Schwierigkeiten bei der monetären Bewertung von Umweltschäden: T. Horlitz, Monetäre Bewertung von Umweltschäden – ein geeignetes Instrument zur Erfassung ökologischer Folgekosten?, in: Umweltschutz zwischen Staat und Markt, hrsg. v. H. Donner (Baden-Baden 1989) 125–151.

[15] L. Wicke, Umweltökonomie. Eine praxisorientierte Einführung (München 1989); ders., Die ökologischen Milliarden (München 1986).

[16] C. Leipert, Die heimlichen Kosten des Fortschritts (Frankfurt 1989) 126f.; ders.; Wachstum, Naturverluste, Folgekosten, in: Universitas 43 (1988) 1194–1201.

[17] Vgl. den Überblick über die Einzeluntersuchungen in: Nutzen des Umweltschutzes. Kosten der Umweltverschmutzung. Informationen des Bundesministers für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (Bonn, September 1991).

[18] B. Guggenberger, Das Menschenrecht auf Irrtum. Anleitung zur Unvollkommenheit (München 1987) 104.

[19] W. Kerber, Sittlich handeln unter dem Druck ökonomischer Sachzwänge, in: Wirtschaftswissenschaft und Ethik, hrsg. v. H. Hesse (Berlin 1988) 256–258.

[20] In der Enzyklika „Centesimus annus" (1991) heißt es dazu: „Es ist Aufgabe des Staates, für die Verteidigung und den Schutz jener gemeinsamen Güter, wie die natürliche und die menschliche Umwelt, zu sorgen, deren Bewahrung von den Marktmechanismen allein nicht gewährleistet werden kann" (40).

[21] W. Korff, Die Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise, in: Energiewirtschaftliche Tagesfragen 40 (1990) H. 1/2, 32.

[22] H. Lenk, Ethikkodizes für Ingenieure, in: ders., Technik und Ethik (Stuttgart 1987) 194–221.

[23] Erste Schritte in diese Richtung gibt es bereits: M. Held, Tutzinger Erklärung zur umweltorientierten Unternehmenspolitik (Tutzing 1989).

Georg Langenhorst

Jesus im modernen Roman

Schriftsteller auf den Spuren seiner Zeitgenossen

Der Artikel „Die literarische Wiederentdeckung Jesu im Roman der achtziger Jahre“ [1] versuchte, dem Phänomen der Renaissance von Jesusromanen in den letzten 15 Jahren nachzugehen. Besonders zwei schriftstellerische Grundentwürfe fanden dabei Beachtung: zum einen der quasihistorische Jesusroman *(G. Messardié)*, zum anderen der literarisch wie theologisch angemessener wirkende Zugang zu Jesus über biblische Spiegelfiguren, Pilatus *(T. Aitmatow)*, Maria Magdalena *(L. Rinser)* und Judas *(W. Jens)* vor allem. Zeitgenössische Schriftsteller versuchen aber noch auf ganz andere Art und Weise, sich Jesus literarisch anzunähern, und von diesen innovativen Entwürfen soll im folgenden die Rede sein. Die hier vorgestellten Romane schildern in je eigener Perspektive die Suche nach – neuentdeckten, neuerdachten, neuerforschten – Spuren von Zeitgenossen Jesu.

Ein Blick auf die Herrschenden – Gertrud Fussenegger

Ein solches literarisches Verfahren findet sich in Reinform in einem bemerkenswerten und zu Unrecht nur wenig bekannten Roman der österreichischen Schriftstellerin *Gertrud Fussenegger* (* 1912): Sie blickt nicht direkt auf Jesus, auch nicht aus den Augen einer vorgegebenen Spiegelfigur, sondern auf eine Vielzahl seiner Zeitgenossen, die eher weniger als mehr mit ihm zu tun haben. Im gleichen Jahr erschienen wie Luise Rinsers „Mirjam“ von einer fast gleichaltrigen und einem ähnlichen sozialen Umfeld entstammenden Autorin, präsentiert sich ihr Jesusroman unter dem programmatischen Titel „Sie waren Zeitgenossen“ [2] ebenfalls als religiöse Lebenssumme einer katholischen Autorin. Doch wo Rinser die Form der direkten Nachzeichnung der Jesusereignisse und damit auch die Form des direkten Glaubenszeugnisses wählt, greift Fussenegger auf eine indirekte Darstellung des Geschehens zurück. So präsentiert sich dieser Roman als eine bunte Collage aus fiktiven Briefen, Notizen, Berichten, aber auch aus Bibelstellen, Zitaten aus dem Werk des Historikers Flavius Josephus und ähnlichen Elementen, in denen sich das Zeitgeschehen spiegelt. Einige Figuren wie die Hohenpriester Kaiphas und Annas oder Pilatus, der römische Prokurator, erscheinen aktiv als aus der Bibel bekannte Charaktere, andere sind frei erfunden: etwa

Eljakim, der Halbbruder des Kaiphas, der vom Kommen des Messias überzeugt ist, sein in Maria Magdalena verliebter Sohn Aristobul, oder der Grieche Antisthenes, der im Auftrag des Pilatus durch Palästina reist und diesem Berichte über die Lebensgewohnheiten der Bewohner und über aktuelle Geschehnisse abliefert.

Mittels dieser vielfach variierten Collagentechnik gelingt es der Autorin, ein breites Spektrum der Zeitzeugen zu Wort kommen zu lassen – besonders die Herrschenden –, unterschiedlichste Positionen zu vermitteln und vielfältige Wahrnehmungen und Bewertungen wiederzugeben. Spezifischer Vorteil dieses Verfahrens: Die Hauptcharaktere der neutestamentlichen Texte, namentlich Jochanaan, also Johannes der Täufer und besonders Jesus, treten nie direkt auf, von ihnen ist vielmehr nur aus dritter Hand die Rede. Ein typisches Beispiel ist der erste Hinweis auf Jesus: Aristobul erzählt, er habe von Dritten aus Galiläa erfahren, dort „soll schon wieder ein neuer Prophet aufgestanden sein" (56).

Über diese drei-, manchmal gar vierfache Brechung der Erwähnung Jesu und seines Auftretens wird den möglichen Umdeutungen des Überlieferungsprozesses und der letztlichen Unmöglichkeit historischer Authentizität Rechnung getragen: keine wörtlich bezeugte Wiedergabe der Worte Jesu etwa, sondern aus der Erinnerung niedergeschriebene Notizen, die selbst noch einmal nur indirekte Berichte über Jesus zusammenfassen. Keine literarisch so unglaubwürdigen Wunderberichte hier, aber auch nicht deren eher heutiger Sicht entsprechende rationale Erklärungsversuche, sondern das Bezeugen des Aufkommens einer Rede von Wundern Jesu und den damals schon verschiedenen Erklärungsstrategien.

Und Jesus, hier wie bei Rinser stets mit seinem jüdischen Namen Jeschua genannt? Jeschua war ein Wanderprediger, dem man große Wunderheilkräfte nachsagte, der große Volksmassen begeisterte und dessen Lehren nicht eindeutig wiedergegeben werden können, weil sie sich je nach Person des Zeugen anders darstellen. Jeschua wurde letztlich Opfer einer politischen eifersüchtigen Intrige, eines Ränkespiels um Macht und Vorherrschaft in Palästina zwischen den alten Rivalen Kaiphas und Pilatus. Da Pilatus mit Barabbas den Hauptschuldigen der zeitgenössischen Unruhen ergreift, ist Kaiphas seinerseits in Zugzwang geraten, um Pilatus diesen Triumph gerade vor dem Passahfest nicht zu überlassen. Mit allen ihm zur Verfügung stehenden Machtmitteln und Tricks präsentiert er seinerseits den eigentlich politisch harmlosen Jeschua und erzwingt gegen Pilatus' Willen und die objektiven Tatbestände Jeschuas Hinrichtung.

Aus der Sicht dieser Zeitgenossen werden die nachträglichen christlichen Deutungen dieser Ereignisse also radikal relativiert und zurechtgerückt: Drei Kreuze auf dem Hinrichtungsberg – kein besonderer Anblick. Im Gegenteil: Keine besonderen Vorkommnisse, meldet der Berichterstatter, und in einem Brief lesen wir die Zeilen: „Ein so friedliches Passahfest habe Jeruschalaim schon lange nicht

mehr gefeiert" (237). Und daß einige wenige Randgestalten diese Ereignisse um den Rabbi Jeschua mit der Messiaserwartung in Verbindung bringen – den großen alltäglichen Ablauf der Gegenwart hat dies nicht wesentlich beeinflußt. Daß die Wirkungsgeschichte Jesu jedoch weitergeht, wird durch den Jüngerkreis deutlich, in dem sich der „Irrsinn" verbreitet, ihr Herr und Meister sei von den Toten auferstanden. Das Buch endet seiner Form entsprechend: offen. Aristobul, zuvor Anhänger des Jochanaan und dann ein zelotischer Mitkämpfer des Barabbas, gesellt sich zu diesen Jüngern, ohne daß man wüßte, ob er bei ihnen bleiben wird.

Ein Blick auf das „einfache Volk" – Werner Koch

Ohne die Fusseneggersche Collagetechnik aufzunehmen, findet sich ihr perspektivisches Grundprinzip, die indirekte Spiegelung des Jesusereignisses mittels eines Blicks auf das Leben seiner Zeitgenossen, in einem weiteren Jesusroman, in *Werner Kochs* 1986 erschienenem „Diesseits von Golgatha". Koch (1923–1992) hatte sich bereits zuvor mit der Person Jesu literarisch auseinandergesetzt: So war schon 1959 sein „Pilatus"-Roman erschienen und 1966 der „Versuch eines Tatsachenberichts" über den „Prozeß Jesu"[3]. Nun blickt er im wahrsten Sinn des Wortes auf die einfachen Menschen „diesseits von Golgatha", die am See Genesaret zur Zeit Jesu leben. Zu ihnen gehören etwa Judas, der Krämersohn, der in den politischen Untergrund geht, um eine Veränderung der Umstände herbeizuführen, Barabbas, der schweigsam in sich zurückgezogene Schäfer, und Simon, der alte umherziehende Gelegenheitsarbeiter.

Für diese einfachen jüdischen „Leute vom See" (16) geht das Leben seinen gewohnten alltäglichen Gang. Nur von fern haben sie von Jesus gehört, der umherzieht, predigt und angeblich Kranke heilt. Doch all dies ist nur Gerede und hat keine wirkliche Bedeutung für ihr Leben. Immer mehr Gerüchte um Person und Botschaft Jesu verbreiten sich. Es gehe darum, so ein Anhänger Jesu, „wie wir allen anderen, die ihn nur vom Hörensagen her kennen, klarmachen, daß Jesus wahrhaftig von Gott gesandt ist und im Namen Gottes spricht" (131). Doch Simon, der bezeugt, „natürlich" an Jesus zu glauben, antwortet auf die Frage: „Und hat dein Glaube dein Leben verändert?" mit realistischer Skepsis: „Was soll sich da ändern? Ich muß sehen, daß ich Arbeit finde und mit meinen Leuten vom See zurechtkomme. Zu ändern gibt es da nicht viel" (133).

Als Jesus einmal in die Nähe des Sees kommt, gehen nur wenige, um ihn predigen und wirken zu sehen; die Pflicht des Alltags oder schlichtes Desinteresse hält sie fern. Johannes aber, ein junger Anhänger Jesu, der vom See stammt, wird ein Jünger Jesu und verkündet dessen Worte weiter. Doch ob er sie authentisch wiedergibt, wird schon von den Zuhörern damals bezweifelt: „Anscheinend habt

ihr alle etwas anderes gehört" (179), so der lakonische Kommentar eines skeptischen Zeitgenossen. Schließlich dringt die Kunde zum See, Jesus sei unter Mithilfe des Judas verhaftet worden; doch viel heftiger wird die gleichzeitige Verhaftung des Barabbas diskutiert. Barabbas, der schweigsame und friedliebende Schäfer, hatte einen römischen Spitzel getötet, der seine Schwester Maria vergewaltigt hatte. Mit allen Mitteln versuchen die Seebewohner, „ihren" Barabbas freizubekommen, was ja schließlich auch mittels einer bezahlten Volksmasse gelingen sollte. Jesus aber wird hingerichtet.

Das Leben der Menschen am See geht daraufhin wieder seinen normalen Gang. Die Ereignisse um Jesus bleiben eine von den meisten sowieso nur am Rand registrierte Episode. Nur Johannes – und mit ihm eine kleine Gruppe weiterer ehemaliger Jesusanhänger – verbreitet unermüdlich in Jerusalem die Botschaft Jesu. „Du solltest das alles einmal aufschreiben", rät ihm Barabbas, der ihn zu überreden versucht, an den See zurückzukommen. Antwort des Johannes: „Wollte man dies alles niederschreiben, würde die ganze Welt nicht ausreichen für die noch zu schreibenden Bücher" (203).

Wie bei Fussenegger, so relativiert sich auch bei Koch die gemeinhin unterstellte Bedeutung des Jesusgeschehens für seine Zeitgenossen radikal. Mit dem Auftritt Jesu verändert sich eben gerade nichts von heute auf morgen mit Pauken, Geigen und Trompeten, weder für die Herrschenden noch für das einfache Volk. Im Rahmen dieser Präsentationstechnik wird auf die literarisch so schwierigen direkten Auftritte Jesu verzichtet, und hierin manifestiert sich ein zur Zurückhaltung gemahnender Respekt dieser Autoren vor der Figur des Nazareners. Vielmehr wird *von* ihm erzählt, in zwei- oder dreifacher perspektivischer Brechung, unter Berücksichtigung der Bedingtheiten des Überlieferungsprozesses. Kein Wort von Kindheitsgeschichten Jesu, wer wüßte sie zu erzählen? Kein Wort aber auch von Maria, von dem aus christlicher Binnenperspektive so zentralen Abendmahl, selbst die Auferstehungstradition wird ausgespart: All dies sind konsequente Ergebnisse der durchgängigen Außenperspektive, mit dem die Ereignisse betrachtet werden. Gerade die gleichgültige Reaktion der meisten Zeitgenossen, die de facto Nichtzurkenntnisnahme, der gleicherart weiterlaufende Alltag, diese Elemente stellen angesichts der bekannten gewaltigen Wirkungsgeschichte implizit die Rückfrage nach dem historischen Stellenwert der Ereignisse an den Leser.

Ahasver, der ewige Jude – Stefan Heym

Eine weitere, bislang noch unerwähnt gebliebene Möglichkeit der Darstellung Jesu in seiner Zeit liegt in der Annäherung nicht über biblische, sondern über legendarisch vorgegebene Gestalten, und diesen Weg schlug der erklärte Kommu-

nist jüdischer Abstammung *Stefan Heym* (* 1913) ein, der im Jahr 1981 seinen wohl bisher besten Roman unter dem Titel „Ahasver“[4] vorlegte. Ahasver, der ruhelos über die Erde ziehende ewige Jude, den Jesus einer frühen christlichen und antijüdischen Legende zufolge zu eben diesem Schicksal bis zum Tag seiner Wiederkunft verdammt, weil dieser jüdische Schuhmacher ihm auf dem Weg nach Golgatha die Rast in seinem Haus verweigerte. Ahasver also, eine bis ins 13. Jahrhundert zurückdatierbare legendarische Gestalt, die als eine der Lieblingsfiguren die Literaten immer schon zu kreativ-fiktiven Ausdeutungen veranlaßt hatte, etwa in unserem Jahrhundert die schon genannten Pär Lagerkvist und Walter Jens[5].

Heym hatte die Bibel als Stoffquelle bereits einmal zuvor entdeckt, als er mit dem 1972 erschienenen „König David Bericht“ eine erste literarische Bibelrezeption auf höchstem Niveau vorgelegt hatte. Nun also „Ahasver“, ein zweifelsohne anspruchsvolles Buch, der komplexeste und literarisch herausforderndste der hier vorgestellten Romane. Das Geschehen gliedert sich in vier Zeit- und Erzählebenen: Die Rahmenhandlung präsentiert uns Ahasver als den nach Lucifer zweiten gefallenen Engel, der nach der Apokalypse zusammen mit diesem durch die Unendlichkeit einer raum- und zeitfreien Dimension stürzt. In diesen mythologischen Rahmen eingespannt sind des weiteren die für uns primär interessanten Szenen aus dem Leben Jesu, geschildert aus der Sicht des zeitgenössischen Juden Ahasver. Auf einer dritten Ebene wird die Geschichte der historischen Figur des lutherischen Bischofs Paul von Eitzen aus dem 16. Jahrhundert erzählt, dem dieser Ahasver in einer weiteren Inkarnation begegnet und der dessen epochenüberdauernde Existenz öffentlich bezeugt. Die vierte und letzte Handlungsebene führt uns in die Gegenwart: in einen stilistisch einfallsreichen, witzig parodistischen Briefwechsel zwischen dem israelischen Professor Jochanaan Leuchtentrager von der Hebrew University Jerusalem und Professor Siegfried Beifuß vom Institut für wissenschaftlichen Atheismus in Ostberlin. Diese vier Handlungsstränge des Romans, allesamt sorgsamst recherchiert und mit vielfältigen Zitaten aus authentischen Quellen versetzt, ergeben in kunstvollem Arrangement eine spannungsgeladene Einheit, die letztlich um die tiefsten religiös-philosophischen Fragen kreist.

Zunächst zur Konzeption des Heymschen Ahasver, der im mythologischen Rahmen in einem Gegensatz zur Gestalt des Lucifer portraitiert wird: Die beiden gefallenen Engel sind auf ewig zusammengeschmiedet und tauchen im ganzen Roman immer wieder als aufeinander verwiesenes Paar auf. Doch wo Lucifer der unsensible, die Welt hassende Nihilist ist, der nur darauf wartet, daß die Welt – wie programmiert – buchstäblich zum Teufel geht, ist Ahasver der sensible, die Welt und den Menschen liebende Idealist, der von Gott Gerechtigkeit erwartet und von der Grundhoffnung getragen ist, man könne die Katastrophe der Apokalypse durch Einsicht und Veränderung noch abwenden.

Als gerechtigkeitseinfordernder Idealist und Rebell gegen Gottes schweigend-gleichgültige Schöpfung schildert er nun in Rückblenden seine Begegnung mit Reb Joshua, dem Meschiach. Dieser Jesus ist hier zunächst gezeichnet als völlig passiv in sein von Ewigkeit her vorbestimmtes Schicksal einwilligender menschlicher Gottessohn. Ahasver jedoch provoziert ihn wieder und wieder, seine Macht zur Veränderung der elenden Umstände, zum Wohl der Menschheit einzusetzen: „Ach, Reb Joshua, armer Freund, warum fragst du nicht einmal, nicht ein einziges Mal, das einfach auf der Hand liegende: Wenn alles gesagt und getan ist, was habe ich verändert?" (60) Wie bei Aitmatow also die letzte Frage nach Sinn und Wirkung von Jesu Leben und Sterben. Ist bei Rinser Judas der für das Wohl der Menschen kämpfende Eiferer, der Jesus bis zuletzt zum politischen Einsatz seiner messianischen Macht provozieren will, so kommt bei Heym Ahasver diese Rolle zu: Unablässig fordert er Joshua auf, der zu sein, der er sein könnte, „der Meschiach"; doch als Jesus dies selbst auf dem Kreuzweg nach Golgatha zurückweist, verweigert ihm der bitter enttäuschte Ahasver den Ruheplatz und wird – der Legendentradition gemäß – zum ruhelosen Umherirren auf der Erde bis zum Tag der Wiederkunft Christi verdammt.

Und doch treffen sie sich wieder, Ahasver und Jesus, in jener unbestimmbaren zeit- und raumlosen Dimension der Rahmenhandlung. Ahasver, der das irdische Leben auch nach Jesu Tod und Auferstehung ja bestens kennt und keine spürbare Veränderung für das Leben der Menschen registriert hat, fragt noch einmal bohrend nach: „Ist es gekommen, dein Reich?" Und Jesus, immer noch der passive Ausführer der göttlichen Befehle, weist den Versucher wie stets zurück mit den Worten: „Hebe dich hinweg von mir, Satan!" (160) Doch schlußendlich reißt selbst Jesus der Geduldsfaden, er stellt „den Alten", Gottvater, zur Rede angesichts des Elends des Erdenlebens. Als aber seine Fragen nur mit dem schlichten Hinweis auf das Nun-einmal-so-Sein der Welt nur völlig ungenügend beantwortet werden, packt er Gottvater, schüttelt ihn und lamentiert, sei denn damit sein „Tod am Kreuze ... für nichts und wider nichts" (220) gewesen? Und schließlich, in einem wahrhaft rebellischen Wahn, will er sich selbst an Gottes Statt setzen, um ein neues, gerechteres Leben zu schaffen, er will den Alten töten – doch just in diesem Moment hat sich die Zeit erfüllt, ist die Zerstörung der Welt vollendet, die Apokalypse eingetroffen. Und Ahasver stürzt mit seinem „ewigen Bruder" (242), dem Reb Joshua, durch die Endlosigkeit. „Und da er und GOtt eines waren, ward auch ich eines mit GOtt, *ein* Wesen, *ein* großer Gedanke, *ein* Traum" (244).

Mit diesem schwer zu deutenden Satz endet der ungewöhnliche Roman, dessen facettenreiche Vielfalt hier nur äußerst knapp und ausschnittweise wiedergegeben werden konnte. Eines dürfte deutlich geworden sein: Hier geht es nicht um eine Nacherzählung des Lebens Jesu aus heutiger Sicht, sondern um eine provokative, oft witzig anspielungsreiche, sprachlich und formal hochintelligente

literarische Neugestaltung des Ahasver-Mythos. Kein religiöses Bekenntnisbuch, das ja auch von dem Atheisten Heym nicht zu erwarten wäre, aber doch ein Roman, der tiefste philosophische und theologische Fragen wie schon bei Aitmatow gerade anhand der Gestalt Jesu thematisiert. Zwar hier im Modus des selbstunterlaufenen Mythos, des vielfach gebrochenen Witzes und der subtilen Ironie, aber eben doch auf eine Weise, die ernsthaftester Auseinandersetzung um menschlich-religiöse Urfragen entspringt und sich weder als platte Lächerlichmachung oder Zurückweisung von traditioneller Religion etikettieren läßt, noch als gläubige Bestätigung irgendeiner der Figurenperspektiven. Gerade aus der Feder eines atheistischen Autors von Weltruf wird der Rückgriff auf die diese Urfragen bündelnde Gestalt Jesu hier zur bleibenden Provokation traditioneller Jesusbilder und Glaubensausdeutungen: Ist nicht die menschenfreundliche Rebellion des Ahasver die letztlich sympathischere Haltung? Und was hat sich denn tatsächlich verändert durch Jesus?

Ein fiktiver Lebenszeuge Jesu – Patrick Roth

In seinem allerneuesten Roman variiert der 1953 geborene Schriftsteller und Filmemacher *Patrick Roth* die Heymsche Methode der Konfrontation Jesu mit einer legendarischen Spiegelfigur um eine weitere Nuance: Er erfindet in seinem 1991 erschienen „Riverside", Untertitel „Christusnovelle"[6], einen Zeitzeugen Jesu, einen in einer Höhle zurückgezogen lebenden jüdischen Einsiedler namens Diastasimos.

Dieser wird eines Tages von zwei jungen Männern besucht, Andreas und Tabeas, dem fiktiven Erzähler des Geschehens. Sie wurden ausgeschickt vom Apostel Thomas – dem angeblichen Verfasser des apokryphen Thomasevangeliums –, um alle möglichen Augenzeugen des irdischen Wirkens Jesu aufzusuchen, mit dem Ziel, authentisches Material für ein Jesusbuch zusammenzutragen. Zögerlich, aber letztendlich doch erzählwillig entfaltet Diastasimos vor den beiden seine Lebensgeschichte: den plötzlichen Befall mit Aussatz, einer Krankheit, die er nur als göttliche Strafe empfinden kann, doch wofür? Gerade er habe „diesem Gott" und „seiner Güte ganz vertraut" (28). Gegen die hygienischen Gesetze der Zeit, die dem Aussätzigen strikte Trennung von den Gesunden auferlegten, begibt er sich nach Jerusalem, um dort vor Gott um seine Heilung zu beten. Doch umsonst! Er verläßt die Heilige Stadt im wahrsten Sinn des Wortes „gottlos" (34), nicht gereinigt von der Krankheit, doch von jenem Gott, der ihn mit dieser Krankheit schlug.

Als wütender Gottesleugner bekannt, wird er seinem zögerlichen Bericht zufolge eines Tages von Johannes, von Judas – auch hier ein liebender, besonders aufopferungsvoller Jünger Jesu – und von Jesus selbst in seiner Aussätzigenhöhle

besucht. Gerade gegen Jesus, diesen völlig außergewöhnlichen Menschen, „niemand wie er" (50), diesen Menschen, der Gott seinen Vater nennt, diesen Menschen, der ihn – den Aussätzigen – ohne Scheu liebevoll berührt, gerade gegen diesen Jesus aber muß Diastasimos aufbegehren. Denn wie paßt das zusammen: die Liebes- und Erlösungsbotschaft einerseits und doch die tödliche Pesterkrankung, gesandt vom gleichen Gott andererseits? Jesus verabschiedet sich von ihm mit den rätselhaften Worten: „Der mit dir teilt, der ist in dir. Mit ihm teilst du dich" (55).

Die drei ziehen weiter nach Bethanien, doch gewarnt von Diastasimos, daß sie von römischen Soldaten gesucht werden, greifen sie zu einer List. Johannes und Judas gehen voraus, Jesus folgt einige Schritte hinter ihnen, verkleidet als ihr Knecht, einen schweren Holzbalken tragend – eine von vielen Präfigurationen im Text, hier des Kreuzesschicksals. Sie werden dennoch von den Soldaten gestellt und verhört, und gerade als sie trotz ihrer Tarnung erkannt zu werden drohen, reißt Judas eine Peitsche an sich und prügelt Jesus, „den er liebt über sein Leben", bis aufs Blut. „Was geschieht aber hier, daß dieser das Leben seines Herrn, des angeblichen Gottessohnes, so anders liebt, daß er's fast totpeitscht vor meinen Augen, nur um es doch noch, wie eben das eines Knechtes, zu retten?" (81), so der das Ganze durchschauende und dennoch gleichzeitig davon aufs tiefste ergriffene römische Hauptmann.

Und in der Tat rettet dieses letztmögliche Täuschungsmanöver Jesus das Leben; doch was erspäht der von fern all dies bezeugende Diastasimos? Mit Jesu Blut mischt sich – Aussatz! Jesus, der ihn umarmte und ihm zusagte, in ihm selbst zu sein, war selbst aussätzig geworden, ja, „der war nicht nur wie ich an Aussatz, sondern der *war* ich, Diastasimos" (83). Und als der von all dem faszinierte römische Hauptmann Jesus mit einer Umarmung aufhebt vom Boden, da erkennt Diastasimos voll Schrecken und Wunder, daß er selbst – vom Aussatz geheilt ist! Von Jesus erfahren wir weiter nichts in dieser Novelle, doch Diastasimos – gebannt und gezeichnet von dem unfaßbaren Erlebten und völlig verunsichert über Gottes Wege – läßt sich in der Höhle, in der er immer noch als vermeintlich Aussätziger lebt, von Andreas und Tabeas untersuchen. Sie bezeugen seine vollständige Heilung und erkennen schlußendlich in ihm – erzähltechnisch durch geschickt eingestreute Voraushinweise vorbereitet und dennoch überraschend – ihren langvermißten eigenen Vater.

Diese so erzählte Fabel der Novelle gibt freilich ihren tatsächlich höchst komplexen Charakter nur sehr ungenügend wieder. So mischen sich in diesen ausschließlich dialogisch berichteten Erzählfaden etwa Reflexionen über die grundsätzlichen Möglichkeiten von Sprache als authentischer Wiedergabe von Geschehenem und über die Wahrhaftigkeit speziell literarisch-schriftlichen Berichtens. Es finden sich aber auch daran anknüpfende Anspielungen auf die Entstehung des neutestamentlichen Kanons und seine vorgeblichen Verfälschungen, etwa

hinsichtlich der Charakterbilder und Rollen des Judas oder des Petrus, oder über die Aussparungen der Überlieferung, etwa der hier geschilderten Begegnung.

Das Besondere aber an dieser Novelle beruht auf ihrer Sprache und Form: Sie besteht aus höchst ungewöhnlich innovativen, fast filmhaft zusammengeschnittenen Dialogsequenzen, die äußerst raffiniert eine ganz eigene Atmosphäre schaffen, die nie den Eindruck billiger Legendenhaftigkeit erweckt, sondern in verfremdender Erzählform einen Spannungsbogen aufbaut und durchträgt, der auch den zweifach indirekt vermittelten Bericht von der Begegnung mit Jesus glaubhaft aufnimmt. Gestützt wird diese Atmosphäre von einer völlig eigenständigen Sprache, die gleichzeitig Distanz zum Erzählten schafft und das Erzählte gerade so erst ermöglicht.

Nicht im eigentlichen Geschilderten, im tatsächlichen Inhalt, sondern in dieser Form der kunstvoll montierten Dialoge, in dieser Distanz und Nähe zugleich schaffenden Sprache Patrick Roths liegt das Besondere, das Einmalige dieses Buchs, das die Rückfrage nach der Glaubensposition des Autors letztlich gar nicht aufkommen läßt. So wird eine innovative und in sich stimmige Rede von Jesus ermöglicht, die letztlich nicht in platte Inhaltssätze, wie etwa „Jesus ist hier der, der ...", aufgelöst werden kann und die nicht auf Historizität und Quellengemäßheit befragt werden muß, weil das ganz fern ihrem Anliegen wäre.

Tendenzen der literarischen Jesusrezeption – ästhetische und literarische Grenzziehungen

Ein erstes Ergebnis der in beiden Artikeln aufgezeigten Zusammenschau der literarischen Jesusbearbeitungen aus den letzten Jahren[6a] liegt auf der Hand: Man kann mit Recht von einer erstaunlichen *Wiederentdeckung Jesu* gerade als literarischer Figur sprechen. Jesusromane erfreuen sich – bei aller konkreten Unterschiedlichkeit und Eigenart – einer neuen, überraschenden Beliebtheit. Eine derartige Renaissance Jesu gerade auch in Romanen, die alles andere sind als fromme legendarische Glaubensbezeugungen, sondern hochkomplexe literarische Auseinandersetzung mit der Bibel, ist jedenfalls aus theologischer Sicht mit Freude zur Kenntnis zu nehmen und belegt ein ungebrochenes Interesse an Jesus auch über die ernüchternden Grenzen hinaus, die wissenschaftlicher Exegese als historisch gesicherte Erkenntnisse gelten können. Die Frage, wer und wie Jesus in seiner Zeit war, bleibt von existentieller Bedeutung. Gerade die Literatur vermag hier illustrativ und plastisch etwas von der geheimnisvoll bleibenden lebendigen Faszination des Nazareners anzudeuten und zu vermitteln.

Einige *Grundzüge dieser Romane* sollen abschließend herausgestellt und kritisch untersucht werden. Eine erste Beobachtung gilt durchgängig für alle genannten Werke: Leitfrage ihrer Auseinandersetzung mit Jesus ist immer wieder

das unbeantwortete: „Was hat sich durch ihn denn verändert?" Die Romane sind geschrieben aus dem Bedürfnis heraus, die als bekannt vorausgesetzten biblischen Quellen – und immer wieder läßt sich hierbei eine Bevorzugung ausgerechnet des am wenigsten historisch abgesicherten, des theologischsten, des Johannesevangeliums konstatieren – zu hinterfragen, zu ergänzen, oder besser: in einigen Aspekten zu korrigieren und dies oftmals unter Heranziehung alter, nicht kanonisierter, apokrypher Texte. Sei es Mirjams Einforderung einer feministischen Lesart des Geschehens oder das verschwiegene Treffen Jesu mit Diastasimos, sei es die Unschuld des Judas oder die politische Rebellion des Ahasver: Die Autoren proklamieren ihre Sicht der Ereignisse und werfen den kanonischen Schriften – und damit der kirchlichen Lehre – Verengung, Verfälschung, mangelnde Differenzierung oder Einseitigkeit vor.

Problematisch wird ein solches Verfahren dort, wo sich die Schriftsteller als objektive Sachwalter des historischen Geschehens begreifen. Nachdem die Fachexegese schon seit längerem unwiderruflich festgestellt hat, daß die Einzelheiten des historischen Lebens Jesu eben nicht mehr rekonstrierbar sind, daß die Evangelien selbst schon theologisch gedeutete und ausgestaltete Glaubenszeugnisse sind, wäre ein Versuch, mit dem Anspruch auf Authentizität hinter diese Zeugnisse zurückzugehen, letztlich unverantwortbar. Deshalb scheint bei zwei Typen von Jesusromanen aus theologischer Sicht Vorsicht geboten: Zum einen bei jenem Romantyp, der als historischer Roman letztlich besserwisserisch die Evangelientexte sozusagen von der historischen Basis her hinterfragen will. Zum zweiten aber auch bei jenem Romantyp, der den literarischen Charakter der Evangelien selbst immer noch als historisch mißversteht und mythisch-legendarische Elemente, Theologumena oder spätere Gemeindebildungen pseudohistorisch zu rechtfertigen oder zu retten versucht. Dann entsteht jener hochproblematische Typ des „fünften Evangeliums", und das heißt oftmals ein Traditions- und Zeugnismischmasch, in dem mythische Elemente und legendarische Traditionen mit historischen Fakten und individuellem Autoreninteresse untrennbar amalgamiert werden[7]. Diese beiden Romantypen sind letztlich in ihrer Eindimensionalität literarisch überholt und auch theologisch derart überaltert, daß sie keine Herausforderung mehr darstellen.

Einem modernen Schriftsteller, der sich dem Jesusgeschehen auf irgendeine Weise widmen möchte, bleiben primär zwei überzeugende Annäherungswege:

Jesus direkt auftreten zu lassen, zieht das schwer lösbare Problem einer glaubwürdigen physiognomischen und psychologischen Feinzeichnung nach sich. Die einem letzten Respekt vor einer solchen direkten bildlichen Festlegung Jesu entsprungene zweifache oder gar dreifache Brechung der Darstellung, die etwa Fussenegger und Koch praktizieren, löst zumindest dieses Problem. Sicherlich nicht zufällig wählt auch der Exeget Gerd Theißen in seiner narrativen Jesusdarstellung „Der Schatten des Galiläers"[8] genau dasselbe erzähltechnische Verfahren.

So schwer es sein mag, Jesus selbst zu beschreiben, so ist es dennoch möglich, seine *Wirkung* auf reale Menschen wiederzugeben. Zugleich können durch eine solche Perspektivenkonzentrierung auf die Menschen, die mit Jesus zu tun hatten, die Probleme des Tradierungsprozesses, des sprachlichen Bezeugens des Erlebten und seiner verläßlichen Vermittlung veranschaulicht werden.

Nach wie vor ist es zweitens – trotz aller geschilderten Schwierigkeiten – möglich, Jesus auch jenseits von Parodie und Satire direkt auftreten zu lassen, dies aber wohl nur noch in der von Heym und Roth gewählten Methode, Jesus in legendarisch-mythischer Form fern jeglichen Anspruchs auf Historizität zu präsentieren.

Zur *Figurenzeichnung:* In vielen literarischen Ausgestaltungen folgen die Autoren erstaunlich parallelen Schemata: Judas als der geldversessene politische Eiferer und Zelot, der Jesus scheinbar verrät, ihn in Wahrheit aber nur zur messianischen Selbstoffenbarung zwingen will; Petrus als grobschlächtiger, treuer und einfacher Anhänger Jesu; Johannes als griechisch-philosophischer Schöngeist, Pilatus als im Grunde jesusfreundlicher römischer Befehlshaber, der die Kreuzigung nur gegen seinen Willen zuläßt, Herodes als feist verkommener Psychopath: Diese erweiterbare Liste von zum Teil bewußt gegen die neutestamentlichen Texte zu Tradition geronnenen Stereotypen ist gerade so – aber auch in den nuancenhaften Abweichungen – schon fast überreizt.

Wirklich spannend ist da primär die bereits in ihrer grundsätzlichen Problematik angesprochene, direkt oder indirekt vermittelte jeweilige *Schilderung Jesu.* Drei Aspekte verdienen dabei abschließend ein spezielles Augenmerk: Erstens die literarische Entdeckung Jesu von *nichtreligiösen Autoren* wie Aitmatow oder Heym. Gerade die Gestalt Jesu bietet ihnen vor dem Hintergrund der drohenden Apokalypse noch die Möglichkeit, ethische Grundprobleme der Gegenwart als Warnung und Mahnung zu artikulieren. Zweitens ist es ohne Zweifel auffällig, ob bei Rinser, Fussenegger oder Heym, bei Messardié oder Koch: Jesus wird in diesen Romanen neu entdeckt als jüdischer Rabbi, als – so oftmals präzise – Reb Jeschua. Dieser Mensch Jesus, dieser *jüdische Mensch Jeschua,* ist in gewissen Grenzen literarisch darstellbar, ist eine ergiebige Romanfigur.

Als ungleich problematischer erweist sich drittens jedoch der Versuch, den nachösterlichen Christus, den christlichen Gottmenschen Jesus Christus, literarisch darzustellen. Alle jene nachösterlichen Aussagen über Christus, die schon in der Bibel selbst rückprojiziert werden in den Mund des Menschen Jesus, wirken gerade in einem modernen Roman äußerst unglaubwürdig. Just hier wird die Grenze zur Legende, zum transhistorischen Mythos überschritten auf Kosten der psychologischen Glaubwürdigkeit der *literarischen Figur* Jesus. Hier scheint eine literarische Grenzlinie zu liegen, die nicht ungestraft, will heißen: auf Kosten der ästhetischen Glaubwürdigkeit, zu überschreiten ist. Die Theologie muß sich ihrerseits fragen lassen, was ein derartiger Befund letztlich bedeutet: daß al-

lein der jüdische Mensch Jesus literarisch glaubwürdig darstellbar zu sein scheint, daß am Christus des Glaubens aber die literarische Vermittelbarkeit an ihre Grenzen stößt – und impliziert dies nicht auch die grundsätzliche Denkbarkeit?

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zsch. 210 (1992) 751–760.

[2] G. Fussenegger, Sie waren Zeitgenossen (Stuttgart 1983). Fusseneggers Gesamtwerk verweist immer wieder auf die Zentralgestalt Jesus: vgl. Bibelgeschichten (1973), Pilatus (1982).

[3] W. Koch, Diesseits von Golgatha ([1]1986, Frankfurt 1990); Pilatus. Erinnerungen ([1]1959, Frankfurt 1980); Der Prozeß Jesu. Versuch eines Tatsachenberichts ([1]1966, Frankfurt 1987).

[4] St. Heym, Ahasver ([1]1981, Frankfurt 1983).

[5] W. Jens, Ahasver. Hörspiel (1956); P. Lagerkvist, Der Tod Ahasvers (1960); vgl. H.-P. Ecker, Poetisierung als Kritik. St. Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden (Tübingen 1987) und den Roman von J. d'Ormesson, Histoire de Juif Errant (Paris 1990).

[6] P. Roth, Riverside. Christusnovelle (Frankfurt 1991).

[6a] Vgl. den allerneuesten Jesusroman des Nordamerikaners G. Vidal, Live from Golgatha (London 1992).

[7] Dieser Problematik erliegt auch die „Geheimakte Davidson. Zusammengestellt im Auftrag des Hohenpriesters Kaiphas", 1982 von dem britischen Radioredakteur Stuart Jackman herausgegebenen (Moers 1983), die die Daten der biblischen Quellen phantasiereich und kreativ in Form eines zeitgenössischen Geheimdienstberichts wiedergibt.

[8] G. Theißen, Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form (München 1986). Dieses Buch weist frappierende Ähnlichkeiten zum Roman von Fussenegger auf.

Rogelio García-Mateo SJ

Universelles Völkerrecht

Francisco de Vitorias Anschauung einer Weltgemeinschaft

Im Licht der gegenwärtigen Diskussion stellt sich die Entdeckung Amerikas als ein Weltereignis dar, worauf geistige, religiöse und insbesondere politisch-ökonomische Interessen eingewirkt haben, dessen Gesamtinterpretation allerdings noch offen bleibt. Dabei erhebt sich nun die Frage, inwiefern der Drang, neue Länder zu entdecken, in der geistigen und materiellen Suche der auf Profit und Wohlstand ausgerichteten vorkapitalistischen Renaissancegesellschaft wurzelte und welche Wirkungen umgekehrt die Erweiterung des geographischen und ethnischen Horizonts auf Europa zur Folge hatte.

Nach 1492 drängte sich die mit der Renaissance aufkommende Forderung nach einer neuen Zuordnung von Religion und Politik, Philosophie und Wissenschaft so auf, daß man bereits vom Anfang der Moderne sprechen darf. Es entsteht eine experimentelle Physik, die unabhängig von der Religion und der Metaphysik die Welt deutet (Kopernikus, Galilei). Es entsteht auch eine auf die Erfahrung gründende Spiritualität, die nicht in der Kontemplation bleibt, sondern zur Tat drängt (Ignatius, Luther, Teresa, Calvin). Zu gleicher Zeit kommt es auch zu tiefgreifenden Veränderungen in der politischen Konzeption. Aus der abendländischen Christenheit erhebt sich mit Machiavelli (1469–1527) der moderne Nationalstaat als eine autonome Größe. Francisco de Vitoria (1483–1546) ist Zeitgenosse Machiavellis, von dem er aber kaum die Möglichkeit hatte, etwas gelesen zu haben. Dennoch stimmt er mit dem Verfasser des „Il Principe" in der Bejahung der autonomen Größe des Staates überein. Weltbedeutung erlangt Vitoria hauptsächlich durch seine Völkerrechtslehre.

Die völkerrechtliche Frage und die Theologie

Die geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen, die erst im 20. Jahrhundert (1945) zur UN-Charta führten, haben eine längere Entwicklung hinter sich. Auch im Mittelalter gab es rechtlich geordnete zwischenstaatliche Beziehungen sowohl im Hinblick auf die christlichen Königreiche als auch auf die Verhältnisse zwischen diesen und den nichtchristlichen Völkern des Islams und des Fernostens. Es gab aber keine theoretisch zusammengefaßte zwischenstaatliche Ge-

samtordnung. Wenn die Römer (Cicero, Gaius, Ulpian) bereits von „Ius gentium" sprachen, so stand ihnen lediglich die allgemeine Idee eines Rechts nichtrömischer Völker vor Augen. Indem aber die Rechtsidee seit der Antike (Platon, Stoa) als „ewiges Gesetz" (Lex aeterna) erkannt wurde, schimmert hier schon die Vorstellung einer universellen Rechtsordnung durch. Daran knüpft die mittelalterliche Rechtsphilosophie an, die die Lex aeterna als Ausdruck der ordnenden Weisheit Gottes betrachtet, deren Abbild im menschlichen Bewußtsein die Lex naturalis (das Naturrecht) bildet, aus der das positive Recht hervorgeht. Indem dieses das menschliche Zusammenleben mitgestaltet, dient es dem Frieden. Friede ist aber andererseits nur dann vollständig, wenn er sich auf alle Völker erstreckt. In diesem Sinn betrachtete schon Agustinus die ganze Menschheit als eine geordnete Einheit und meinte, daß es ein Glück für die Menschheit wäre, wenn es an Stelle des römischen Weltreichs eine größere Zahl von Reichen (Regna gentium) gäbe, die in einträchtiger Nachbarschaft zueinander leben, ähnlich wie in einer Stadt eine große Zahl von Familien[1]. In diesem Zusammenhang hat auch die Augustinische Kriegsauffassung ihren Platz. Sie betrachtet nur jenen Krieg als erlaubt, der gegen einen Staat geführt wird, der als erster das Recht verletzt hat. Eroberungskriege sowie alle Kriege um Güter, auf die man keinen Rechtsanspruch hat, sind schlechthin verboten.

Neben der augustinischen Rechtslehre trifft man an der Wende zum 16. Jahrhundert die Auffassung des Thomas von Aquin, gemäß der das Ius gentium nicht einfach nur in der herkömmlichen Form als das bei allen Völkern geltende Recht verstanden wird, sondern darüber hinaus als Inbegriff öffentlich-rechtlicher Normen für den zwischenstaatlichen Verkehr[2]. Hauptvertreter der Thomasischen Ausrichtung sind der italienische Dominikanerkardinal Cajetan (1469–1534) und der Ulmer Dominikaner Konrad Köllin (1476–1536), der in Heidelberg und Köln lehrte. Die Erneuerung der aristotelisch-thomistischen Tradition war in vollem Gang, als der in Burgos (Spanien) geborene Francisco de Vitoria in Paris studierte (1506–1516) und lehrte (1517–1522). Seine bedeutendsten Lehrer waren der aus Valencia stammende Johannes Celaya und der Brüsseler Petrus Crockaert, der wie kein anderer das Denken Vitorias angeregt hat[3]. Crockaert kam vom Nominalismus, war dem Humanismus der Renaissance nicht fremd und wirkte zur Erneuerung des Thomismus mit. Alle drei Richtungen werden zu Vitorias Denkansatz wichtige Elemente beitragen. Vitorias Neigung zu den mehr praktischen Disziplinen der Moral und der Staatsphilosophie und zu den Problemen des Alltags geht nicht zuletzt auf die dem Konkreten zugewandte nominalistische Geisteshaltung zurück. Mit dem Nominalismus trifft sich der Humanismus in der gemeinsamen Betonung des Individuums. Der Mensch rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Die Erneuerung der Scholastik durch Thomasisches Gedankengut geht nicht zuletzt auf die Vorwürfe der Humanisten (Valla, Erasmus, Vives) zurück, daß

man sich in Hörsälen mit nichtsnutzigen Fragen abgebe, während die echten Probleme der Zeit nicht zur Geltung kämen. Um 1510 ersetzte Crockaert im Pariser Jakobskolleg den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus, Grundwerk der theologischen Ausbildung in den meisten Universitäten, durch die Summe des Thomas von Aquin. Ein Jahrzehnt später wird Vitoria zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Universität Salamanca dasselbe durchführen. Crockaert bereitete weiter zusammen mit Vitoria eine Neuauflage der Secunda Secundae vor, jenes Teils der Summa Theologica, in dem Thomas sozialethische, moralische und rechtliche Fragen behandelt. Die Erneuerung des Thomismus erhält dadurch ein eigenes Gepräge. Es geht hier zunächst nicht um spekulative metaphysische Themen, sondern um die praktischen Gebiete der Moral und des Rechts.

Als Vitoria nach Erlangen des theologischen Doktorgrads 1523 von Paris nach Spanien zurückkam und zu dozieren begann, war die spanische Politik und die Öffentlichkeit durch die Entdeckung Amerikas mit den daraus resultierenden Problemen der Wertung, Rechtsstellung und Behandlung der neuen Völker beschäftigt. Die Brutalitäten der Konquistadoren und das Commendensystem, das zur Versklavung und Ausrottung eingeborener Völker führte, waren die deutlichsten Zeichen, daß sich unter dem Titel christlicher Mission meistens Habgier nach Gold und Macht verbarg. Der Protest einer Gruppe von Missionaren, insbesondere Montesinos und Las Casas, machte bereits 1512 die Situation in Spanien aktuell.

Es begann die bekannte Diskussion zwischen den Vertretern ausbeutender Kolonialpolitik und den Verteidigern der Indios. Von seinem theologischen Ansatz her konnte Vitoria an dieser Auseinandersetzung nicht vorübergehen. Er betrachtete die Behandlung dieser Frage als eine ureigene Aufgabe der Theologie. Vitoria war jeoch nicht der erste Theologe, der sich mit der Problematik der Neuen Welt beschäftigte. Bereits 1510 hatte der schottische Philosoph und Theologe Johannes Major an der Pariser Universität in einer Druckschrift das Thema der Eroberung der Neuen Welt behandelt[4]. Vitoria wird bei der Frage nach der Weltherrschaft des Papsttums und des Kaisers an Major anknüpfen.

Die Universität Salamanca verfügte damals über die Einrichtung der Relectiones, das heißt sorgfältig ausgeführter Sondervorlesungen über eine spezielle Frage. Vitoria benutzt diese Möglichkeit, um die ethischen Probleme der Kolonialpolitik wissenschaftlich zu behandeln. Insbesondere mit der Doppelrelectio „De indis et de jure belli" von 1539/1540 hat er seinen bedeutendsten Beitrag zur kolonialethischen Diskussion und zur völkerrechtlichen Frage geleistet. Offenbar muß die Sondervorlesung große Aufregung ausgelöst haben. Karl V. selbst schrieb einen Brief an den Prior der Dominikaner zu Salamanca, in dem er Vorwürfe gegen eine zu freie Behandlung kolonialrechtlicher Fragen erhob und vorschrieb, daß alle diesbezüglichen Schriften ihm zur Überprüfung zugesendet werden müßten. So konnten die Relectiones erst 1557, elf Jahre nach dem Tod

Vitorias, veröffentlicht werden, und zwar in Lyon, also in einem Land, das Kaiser Karl V. nicht unterstand.

Die Völkergemeinschaft

Die Vorstellung der Griechen von den Barbaren, daß sie nämlich verstandes- und willensmäßig beschränkte Wesen seien und deshalb versklavt werden dürften, weil sie von wilden Tieren nicht zu unterscheiden seien, war zu Beginn des 16. Jahrhunderts unter Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin allgemein in Geltung. Davon muß auch Vitoria ausgehen. Seine Argumentation will nämlich beweisen, daß die Indios von Natur aus nicht Sklaven, sondern Herren waren; deshalb dürften sie in ihrem Besitz nicht gestört werden[6]. Es gebe bei ihnen Städte mit einer festen Ordnung, geregelte Ehen, Behörden, Gesetze und Religion. Das alles sei ohne menschliche Vernunft nicht denkbar. Vitoria argumentiert also mit naturrechtlichen Gründen, um die Eingriffe in die Freiheit der Eingeborenen zurückzuweisen. So ist bei ihm das Ius gentium eng an das Naturrecht gebunden. Zum anderen sagt er, daß das Ius gentium, obgleich nicht rein positives Recht, mehr zum positiven als zum Naturrecht gehöre.

Diese Zweideutigkeit hat der Vitoria-Forschung nicht wenige Interpretationsschwierigkeiten bereitet[7]. Neuerdings ist man der Meinung, daß die politischen und religiösen Umwälzungen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verständlich machen, warum Vitoria seine Gerechtigkeitslehre mit dem Ius gentium um eine neue Dimension erweitert. „Dasjenige, was die Gerechtigkeit im Umgang der Menschen und Völker erfordert, läßt sich nicht allein unter Bezugnahme auf das Ius naturale als teleologisch konstruiertes System rational begründbarer vorpositiver sittlicher Normen und gar nicht in bezug auf Ius positivum bestimmen. Damit den Normen des Ius naturale, aber auch den natürlichen subjektiven Rechten des Menschen Geltung verschafft wird, bedarf es eines weiteren Rechts: dem Ius gentium als einem von den Menschen und Völkern selbst gesetzten, universal gültigen Recht.“[8] Die Völkergemeinschaft entsteht bei Vitoria aus der Natur des Menschen, die zur Bildung und zum Zusammenleben von verschiedenen Völkern führt.

Vitorias Konzeption einer universellen Völkergemeinschaft hat an aktueller Bedeutung nichts verloren. Die ganze Menschheit – Christen und Nichtchristen – wird als „totus orbis“, als Einheit und Ganzheit, dargestellt, und zwar in der Weise, daß zunächst von der Aufteilung der Menschen in Staaten abgesehen wird. Die Indios sind als Mitmenschen zu betrachten, denen ein Recht auf Eigentum und auf eine eigene politische Existenz zukommt. Diese Gemeinschaft aller Menschen ist größer als selbst das Weltreich Karls V. und größer als die Vorstellung, daß die Völker der Erde in Ausübung ihres Selbstbestimmungs-

rechts sich auch einmal eine Weltregierung wählen könnten. Denn sie betrifft zunächst die natürliche, objektiv gültige Rechtsordnung unter den Völkern, bevor ein positives Völkerrecht sie bestimmt. So ist Orbis für Vitoria kein Überstaat, sondern lediglich die Zusammenfassung der ganzen Menschheit, ob diese in Staaten aufgeteilt ist oder nicht. Ist die Welt schon in Einzelstaaten gegliedert, so ist das kein Hindernis für den Zusammenschluß im „totus orbis", denn die Bildung von Einzelstaaten gründet auf jener Menschengemeinschaft, die alle Völker von Anfang an zusammenschließt. Die Orbisidee gestaltet sich aber doch „quodammodo una respublica", nach Art einer Republik[9], denn ihr steht die Gewalt zu, Gesetze zu geben, aber mit der Besonderheit, daß die erlassenen Gesetze für alle Menschen Geltung haben. Somit wird ihr ein völkerrechtlicher Wert zugesprochen. Über den Einzelstaat hinaus ist der natürliche Zusammenschluß aller Staaten auf dem Boden der Orbisgemeinschaft die Forderung der menschlichen Natur. Somit wird aus der Völkergemeinschaft eine Völkerrechtsgemeinschaft.

Wie das Ziel des Einzelstaats das Gemeinwohl der Bürger ausmacht, so wird zum Ziel der Weltgemeinschaft das Gemeinwohl aller Völker: „finis est bonum totius orbis"[10]. Es gibt nach Vitoria ein Weltwohl aller Völker, das nicht aus ihrem Willen hervorgeht und wie die natürliche Existenz und das natürliche Recht nicht einmal durch die Übereinkunft aller Menschen aufgehoben werden könnte. Es gibt also nach Vitoria nicht nur Menschen-, sondern auch Menschheitsrechte.

Die Conquista-Frage brachte Vitoria dazu, das Kolonialdenken der Zeit und seine biblisch-messianische Reichsvorstellung, die keine klare Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Weltordnung kennt und daher beinahe alles biblizistisch legitimiert, aufzubrechen. Im Denken Vitorias tut sich eine internationale Völkergemeinschaft kund, in der es keine religiöse und rassische Diskriminierung geben soll. So hat er die abendländische Vorstellung eines christlichen Weltreichs (Orbis christianus) durch die Weltgemeinschaft (totus orbis) abgelöst. Damit hat er zugleich mit den sogenannten „Rechtstiteln" der Conquista aufgeräumt: der Kaiser sei der Herr der Welt; der Papst sei nicht nur geistlicher, sondern auch weltlicher Herrscher der Welt; die Spanier hätten ein Kriegsrecht für Entdeckungen; den Heiden könne der Glaube gewaltsam beigebracht werden; die Sünden gegen das Naturrecht (Götzendienst, Menschenopfer) könnten mit Waffen unterdrückt werden[11].

Im theologischen Denken Vitorias haben die eingeborenen Völker eine aus dem Naturrecht sich ergebende Rechtssubjektivität. Die Gleichheit aller Menschen ist die Grundvoraussetzung seiner rechtstheologischen Reflexion. Daraus geht hervor, daß das Recht auf Freiheit, Eigentum und Eigenständigkeit allen Menschen naturnotwendig zusteht und die Grundlage aller Beziehung zwischen den Völkern bildet. Die Urvölker, mögen sie auch auf einer noch so primitiven Entwicklung stehen, gehören zu der großen Völkergemeinschaft des „totus orbis" und besitzen aus dieser Zugehörigkeit unantastbare Rechte. Sie sollen ihr ei-

genes Gemeinwohl fördern und, wenn sie möchten, an den Errungenschaften der europäischen Länder teilnehmen. Weder Bekehrung zum christlichen Glauben noch europäisches Zivilisationsmodell sind für die Mitgliedschaft in der Völkergemeinschaft erforderlich, denn diese besteht von Natur aus. Die Gleichberechtigung aller Völker, die auf der Gleichheit aller Menschen beruht, bildet die rechtliche Grundlage einer echten, naturgegebenen Völkergemeinschaft.

Das Fremdenrecht und die Kirche

Vitoria bleibt aber nicht bei der grundsätzlichen Reflexion stehen. Sein Anliegen ist sehr konkret: Er braucht handfeste Richtlinien, die sinnvolle Alternativen zu den „Rechtstiteln" der Conquista herbeiführen. Die Grundüberlegung der Gleichberechtigung aller Völker und Staaten besagt aber weiter, daß auch „Fremde" in die Heimat der Eingeborenen einwandern dürfen. Den Rechten entsprechen immer bestimmte Pflichten. Daher hat jedes Mitglied der Völkergemeinschaft in bezug auf alle anderen Glieder Rechte und Pflichten wahrzunehmen. So weist Vitoria zunächst auf das Einwanderungs- und Siedlungsrecht aller Menschen hin. Die Frage nach dem Recht der Fremden spielte bereits zu dieser Zeit in Europa eine wichtige Rolle. Zum Beispiel war die Hanse daran interessiert, Rechts- und Handelsschutz zu bekommen, da sie in Ost und West Handel trieb, der fremde Kaufmann aber an sich keine Rechte hatte. Sie wachte andererseits darüber, daß keine „Fremde", auch wenn sie Deutsche waren, in ihre Handelsgebiete hineinkamen [12].

Vitoria begründet das Recht auf freien Verkehr (Ius communicationis) aus der natürlichen Gemeinschaft, die alle Menschen und Völker bilden. Daraus folgt für Vitoria in bezug auf Amerika, daß Fremde auch das Recht haben, „in jene Länder einzureisen und sich dort aufzuhalten", aber unter der Voraussetzung, daß dadurch für die Eingeborenen kein Schaden entsteht [13]. Diese Einschränkung ist nicht zu übersehen. Aus dem Recht des freien Verkehrs wird nun abgeleitet, daß die Staatsbürgerschaft den Kindern der sich in der Fremde befindenden Reisenden nicht vorenthalten werden kann. Ferner hat der Mensch als soziales Wesen von Natur aus das Recht, Bürger zu sein. Den Fremden wird auch das Recht eingeräumt, ihren ständigen Wohnsitz in irgendeinem Staat zu nehmen und Bürger jenes Staates zu werden. Zur Begründung dieses Rechts führt Vitoria mehrere Erwägungen an: Das Ius gentium verlangt, daß Gäste und Fremde gut aufgenommen werden. Die natürliche Freundschaft unter Menschen als Artgleichen verbietet es als naturwidrig, den Umgang mit Mitmenschen zu meiden, die keinen Schaden zufügen. Vitoria bekräftigt seine naturrechtliche Reflexion mit biblischem Gedankengut: „Im Evangelium heißt es: ‚Ich war ein Fremdling, und ihr habt mich beherbergt.' Da es nun aus dem Naturrecht hervorzugehen

scheint, daß man die Fremden aufnehmen muß, so ist dieser Ausspruch Christi für alle aufgestellt."[14] Man spürt deutlich, daß es Vitoria nicht einfach nur um ein internationales Privatrecht, wie etwa beim Roten Kreuz, sondern auch um zwischenstaatliches Recht geht. Der Grundton der Argumentation ist jedenfalls der, daß Staats- und Völkergrenzen in der Sicht einer Weltgemeinschaft eine untergeordnete Rolle spielen.

Mit dem Fremdenrecht hängt die Handelsfähigkeit zusammen. Die Ausübung dieses Rechts wird wiederum an eine Grundbedingung angeknüpft: „wenn es ohne Schaden der Bürger des betreffenden Landes geschieht"[15]. Im Handelsrecht sieht Vitoria eine Erweiterung des Ius communicationis. So gründet das Handelsrecht nicht nur auf einem Vertragsrecht, sondern auf dem Grundrecht der Völkergemeinschaft. In diesem Zusammenhang spricht er auch vom Recht der Christen auf die Glaubensverkündigung; denn wenn sie, wie jeder Mensch, „das Recht zum Reisen und Handeltreiben mit jenen (den Eingeborenen) haben, können sie denjenigen, die sie hören wollen, die Wahrheit lehren, besonders, soweit sie sich auf das Heil und die Glückseligkeit bezieht"[16]. So sehr es gilt, daß die Gemeinschaft aller Völker ohne Rücksicht auf Rasse, Religion und Kultur im vitorianischen Weltbild an die Stelle des europäischen Orbis christianus getreten ist, so sehr ist zugleich zu betonen, daß dennoch Kirche und Mission nach Vitoria in Geltung bleiben.

Als Vitoria 1532 seine Relectiones „Die Macht der Kirche" und 1534 „Die Macht von Papst und Konzil" hielt, stellte man eine gewisse Gereiztheit der römischen Kurie fest. Papst war damals Clemens VII. (1523–1534), ein Vetter Leos X. (1513–1521). Vitoria sprach offen aus: „Täglich hören wir von so ausgedehnten und derart hemmungslosen Dispensen der römischen Kurie, daß es die Welt nicht mehr länger ertragen kann."[17] Ein allgemeines Konzil, meint er weiter, müsse deshalb mit einem Dekret festlegen, daß der Papst von gewissen Bestimmungen, zum Beispiel vom Verbot der Ernennung von Kindern zu Bischöfen, nie und unter keinen Umständen dispensieren darf. Sollte er jedoch weiterhin solche Dispensen erteilen, so wäre man nicht mehr im Gewissen verpflichtet, dem Papst zu gehorchen[18].

Diese kritischen Ausführungen wollen nicht etwa im Sinn Luthers, der zu dieser Zeit (1520) die Exkomunikationsbulle verbrannte, den päpstlichen Primat abschaffen; Vitoria hält nach wie vor an der Autorität des Papstes fest. Sie zeigen jedoch, daß er weit entfernt von den Papisten ist, die die Verhimmelung des Papsttums betreiben, um Privilegien und persönliche Interessen durchzusetzen. Es gebe Leute, so erklärt er, die vor lauter Eifer und Papstfreundlichkeit die Meinung vertreten, die Könige und die anderen weltlichen Fürsten seien bloße Stellvertreter des römischen Papstes. Dieser hierokratischen Auffassung, gemäß der der Papst sowohl die religiöse als auch die weltliche Gewalt über die Welt von Gott erhalten habe, stellt Vitoria entgegen: Der Papst ist nicht der Herr der

Welt. Er hat keinerlei weltliche Oberherrschaft über die Staaten. In der Heiligen Schrift lesen wir nirgendwo, daß Christus seinen Aposteln die politische Obergewalt übertragen habe. Man liest vielmehr im Römerbrief (Kap. 13), daß der heidnische Staat seine Herrschaft von Gott empfangen hat, daß deshalb auch die Christen seinen Gesetzen gehorchen müssen. Die weltliche Gewalt beruht also nach Vitoria auf dem Naturrecht[19].

Als Folgerung ergibt sich daraus ein Verhältnis von Kirche und Staat als autonome Größen, das an die heutige Auffassung denken läßt. In der internationalen Gemeinschaft aller Völker befindet sich nach Vitoria die Christenheit, die „einen Leib" bildet, dessen Glieder die christlichen Staaten und die hierarchische Kirche sind. In dieser Christenheit nimmt der Papst, sofern es sich um religiöse Belange oder um damit zusammenhängende Angelegenheiten handelt, eine leitende Stellung ein.

Vitorias geschichtliche Stellung

Dem Salmantiner Theologen ist es, wie auch seinen Nachfolgern (Soto, Cano, Suárez), dennoch nicht gelungen, die Scheidung zwischen Kirche und Staat deutlich zu unterstreichen. Er hat aber einen beachtlichen Fortschritt auf dem Weg zur Entsakralisierung des Politischen und zur Trennung von christlichem Glauben und staatlicher Macht erzielt: Der Staat, auch der nichtchristliche, ist naturgegeben und deshalb gottgewollt; Unglaube, Sünde und Götzendienst zerstören nicht die staatliche Autonomie. Es ist also abwegig, nichtchristliche Völker unter dem Vorwand der Lasterhaftigkeit der Herrschaft der Christenheit zu unterstellen. Ausgehend von der Souveranität der eingeborenen Völker und von der Tatsache, daß diese Gebiete nicht herrenlos waren, daß es staatliche Einrichtungen und Privateigentum gab, wird der Anspruch Kaiser Karls V., diese Gebiete in sein Reich einzugliedern, zurückgewiesen. Imperialistische Eroberungskriege werden abgelehnt, ohne damit einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Krieg und christlichem Glauben herzustellen. Bewaffnete Verteidigung wegen zugefügten Unrechts bleibt für Vitoria im Sinn der Augustinischen Auffassung vom gerechten Krieg in Geltung.

Daß der Protest der Missionare und Theologen eine Wirkung auf die Conquista hatte, erweist sich daran, daß schließlich Karl V. 1542 die „Leyes Nuevas" unterzeichnete, in denen befohlen wird, „daß von nun an unter keinen Umständen, weder mit dem Hinweis auf Kriegszustand oder ähnliche Verhältnisse, selbst nicht bei Aufständen, weder als Repressalie noch aus sonst irgendeinem Vorwand, ein Indio zum Sklaven gemacht wird. Wir wünschen, daß sie wie unsere Untertanen der Krone von Kastilien behandelt werden, denn sie sind es ja auch."[20] Leider gelang es nicht, diesen Gesetzen, die Grundprinzipien einer

staatlichen Sozialpolitik zum Schutz der Indios aufstellten, praktisch wirkliche Beachtung zu verschaffen. Sie wurden 1545 widerrufen.

Der neue Ansatz Vitorias wird heute auch von der Theologie der Befreiung gewürdigt. So sagt Gustavo Gutiérrez: „Nach unserer Meinung wäre es ein Irrtum, die Argumentation von Las Casas im Streit um die indianischen Länder auf die Positionen Vitorias zu reduzieren. Zwar bringt dieser aufgrund seiner soliden thomistischen Bildung und als Antwort auf die Anfragen der Dominikanermissionare in den indischen Ländern die theologisch-juristische Reflexion voran, so daß er schließlich zu dem sogenannten ‚Recht der Heiden' und zum ‚internationalen Recht' kommt. Zwar stimmen die beiden Dominikaner in vielen Punkten überein, und Las Casas hat eine große Hochachtung vor dem Meister von Salamanca. Aber was die durch die Eroberung der indischen Länder aufgeworfene Frage anlangt, bleibt Vitoria auf halbem Weg stehen. Obwohl er entschieden die Begründung für den Krieg und für die Unterwerfung der Indianer zurückweist, läßt er sie als Möglichkeit doch wieder gelten."[21]

Die Stellung Vitorias in bezug auf die Conquista wirkt, von heute aus gesehen, an diesen Punkten gewiß zweideutig und kompromißhaft, und von daher kann man zur Meinung kommen, daß sie letztlich zugunsten des Siegers hätte gebraucht werden können. Die Tatsache aber, daß Karl V. die öffentliche Diskussion darüber verbot und daß die Relectiones über die Conquista erst in einem Land erscheinen durften, das nicht unter der habsburgischen Herrschaft stand, spricht doch dafür, daß Vitoria in seinen Ausführungen für die Zeitgenossen eine ziemlich eindeutige Lehre vertrat, die, insofern sie das Vorgehen der Conquista verwarf, dadurch indirekt auch deren Legitimität in Frage stellte. Dennoch muß eine heutige Lektüre der Argumentation Vitorias feststellen, daß es ihm bei allem Bruch mit der Tradition der Hierokratie nicht immer gelungen ist, das Ius naturale vom Ius divinum zu unterscheiden, und daß er deswegen in das theokratische Modell, etwa bei seinen Ausführungen über die Begründung der Missionierung, zurückfällt: Dadurch, daß man an der Ausübung des Rechts, das Evangelium zu verkünden, gehindert würde, geschehe ein Unrecht, das einen gerechten Krieg gegen die Eingeborenen rechtfertige[22].

In bezug auf das Völkerrecht bleibt Vitoria nach wie vor ein Vordenker. Es ist anerkannt, daß Vitoria die moderne Völkerrechtslehre gegründet, Franz Suárez sie vervollkommt und Hugo Grotius sie in ein System zusammengebracht hat. Vergleicht man den Ansatz Vitorias mit den Satzungen der UN-Charta, so kann man feststellen, daß die Organisation der Vereinten Nationen zur Erreichung ihrer Hauptziele, nämlich des internationalen Friedens und des Aufrechterhaltens der Sicherheit, Grundsätze aufstellt, die an die Völkergemeinschaft Vitorias erinnern: Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Staaten auf der Grundlage der Toleranz und der guten Nachbarschaft; Achtung der Menschenwürde für alle Menschen ohne Unterschied von Rasse, Sprache oder Religion;

Verbot der gewaltsamen Selbsthilfe, außer im Fall der Notwehr und Nothilfe gegen den Angriff[23].

Zu Themen wie Menschenrechte, Befreiung, Weltreligionen, Weltethos, Weltkommunikation, Umweltverantwortung gehört auch eine Vertiefung und Weiterführung des bestehenden Völkerrechts. Vitorias Anschauung bietet bei aller Zeitbedingtheit einen noch nicht erschöpften Ansatz einer juristisch gleichberechtigten Weltgemeinschaft aller Völker und Staaten.

ANMERKUNGEN

[1] De civitate Dei IV, 15.

[2] Kommntar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus: In IV sent., dist. 24, q. 3 a. 2.

[3] R. García-Villoslada, La Universidad de Paris durante los Estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507–1523) (Rom 1938).

[4] In IV sent. dist. 24, q. 4. [5] V. Beltrán de Heredia, Francisco de Vitoria (Barcelona 1939) 132.

[6] De indis recenter inventis et de jure belli, hrsg. v. W. Schätzel (Tübingen 1952) 29.

[7] D. Deckers, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Freiburg 1991) 359ff.

[8] Ebd. 394.

[9] J. Soder, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts (Frankfurt 1955) 53ff.

[10] Ebd. 59. [11] De indis 49–91.

[12] W. Vogel, Kurze Geschichte der Deutschen Hanse (München 1915).

[13] De indis 93. [14] Ebd. 95. [15] Ebd. 97. [16] Ebd. 105.

[17] Zit. n. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde, Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter (Trier 1947) 205.

[18] Ebd. 206. [19] Ebd.

[20] R. Konetzke, Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493–1810. Bd. 1 (Madrid 1953).

[21] G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (München 1984) 163. Vgl. dazu R. García-Mateo, Die Befreiungstheologie und die Scholastik, in: Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, hrsg. v. W. Seibel (Freiburg 1987) 133ff.

[22] De indis 107f. [23] UN-Charta, Präambel.

Mariano Delgado

Las Casas und seine Gegner

Ein Blick in die „politischen Theologien" des 16. Jahrhunderts

Betrachtet man die theologischen Denkformen, die bei der politischen, wirtschaftlichen wie geistigen Eroberung der Neuen Welt während des 16. Jahrhunderts in Erwägung waren, so lassen sie sich unter dem Titel dieses Aufsatzes durchaus sinnvoll subsumieren. Es soll im folgenden aufgezeigt werden, daß Las Casas angesichts der unerhörten Geschichtsumwälzungen dieses schicksalhaften Jahrhunderts eine Position radikaler Zwangsfreiheit, gepaart mit einer guten Portion Pragmatismus, einnahm und daß ihm – wegen der Leidenschaft und Konsequenz, mit der er diese Position vertrat – von dreierlei „politischen Theologien" alter Prägung, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, vehement widersprochen wurde: nämlich von der überall verbreiteten Requerimiento-Theologie, von Vasco de Quiroga und den franziskanischen Chiliasten in Mexiko sowie schließlich auch von der providentialistischen Felix-culpa-Theologie in Peru.

Die Position von Las Casas

Zuallererst empfiehlt es sich, Einsicht in den Pragmatismus von Las Casas zu gewinnen. Wie Kolumbus selbst und die übrigen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts sah Las Casas in der „Entdeckung" einer an „Gold, Silber, Perlen und Edelsteinen" so reichen Neuen Welt nicht zuletzt auch eine Fügung der Vorsehung, damit die Christenheit die muslimische Gefahr endlich los wird:

„Durch diese weltlichen Reichtümer und Schätze könnte sich die ganze Christenheit bestätigen und bestärken, wenn deren Könige nur in Frieden und Eintracht lebten, damit sich die Feinde unseres Heiligen Katholischen Glaubens nicht mehr wie zuvor getrauten, sie beständig zu bekämpfen, sondern selbst wenn sie die mächtigsten Heere, wie sie Xerxes niemals befehligte, zur Verfügung hätten oder andere Große der Vergangenheit, von deren Größe die Geschichten erzählen, nur Spanien durch Gottes Gnade mit Kriegeskraft, d. h. mit dem Geld aus Westindien, sie besiegen und unterwerfen könnte." [1]

Mit der Zeit wird er in einem Prozeß zunehmender Enttäuschung und Radikalisierung jedoch wahrnehmen, wie die unersättliche Hab-, Herrsch- und Ehrsucht seiner Landsleute diese Fügung der Vorsehung vertun werden. Wo Habgier anstelle der pragmatischen Beziehung zum Geld auftrat, wo also das Gold zum Götzen wurde, hat Las Casas nicht gezögert, dies in aller Deutlichkeit zu

kritisieren. Gleichwohl ging es ihm jedoch niemals um eine chiliastische Verdammung oder Verachtung der materiellen Güter als solcher, sondern um einen gerechten Zugang zu ihnen.

Seit der Entdeckung des Nächsten, ja des armen leidenden Christus im indianischen anderen, die Las Casas selbst im Jahr 1514 datiert, wird sein Leben vom „liebenden (befreienden) Gott" – der sich stets ganz frisch und lebendig an das Kleinste und Vergessenste erinnert[2] – bestimmt sein, ohne deswegen jedoch den berechtigten wirtschaftlichen Ertrag des Unternehmens Westindien aus den Augen zu verlieren. Er wird nämlich von der Frage besessen sein, wie die Präsenz der europäischen Christen in der Neuen Welt zum Wohl von Indios und Spaniern sowie in Einklang mit den evangelischen Prinzipien gestaltet werden könnte. Konkret will er erreichen, daß den so außerordentlich beleidigten Völkern Gerechtigkeit geschehe, das Gewissen der Beteiligten sauber bleibe, die Könige Spaniens legitime universale Fürsten jenes Erdkreises sein können, Geld ohne Verpflichtung zur Wiedererstattung nach Spanien kommen könne, und schließlich, „daß vielleicht die göttliche Gerechtigkeit ihren Grimm nicht über alle diese Reiche [über Spanien] entlädt, daß sie ihn vielmehr aufschiebt oder gar zurücknimmt"[3]. Zum Erreichen dieser Ziele sieht er aber nur den Weg der freiwilligen Anerkennung der spanischen Oberherrschaft (einer Art „Kaisertum der Neuen Welt") durch die legitimen Anführer der indianischen Völker (die Inka- und Aztekenfürsten waren für Las Casas legitime Herrscher) sowie die radikale Zwangsfreiheit in der Beziehung der Spanier zu den Indios, sowohl in Politik und Wirtschaft wie bei der Bekämpfung des Götzendienstes.

Eine entscheidende argumentative Stütze für seine Position im Zusammenhang mit der damaligen Theologie findet er in der neuen „Nichtchristentypologie", die Thomas de Vio Cajetan († 1534), Kardinal und Ordensgeneral der Dominikaner, in der Morgenröte des Zeitalters der außereuropäischen Entdeckungen und Eroberungen vorgenommen hatte. Dieser unterscheidet zwischen dreierlei Nichtchristen: diejenigen, die unter einem christlichen Herrscher leben, Ungläubige, die von den ehemals christlichen Gebieten durch Eroberungskriege Besitz ergriffen haben, und schließlich die Ureinwohner jener neuentdeckten Länder, die bisher niemals Bestandteil des Orbis christianus gewesen sind. Gegen die erste Gruppe können zugunsten des christlichen Namens wie auch für andere fromme Zwecke Gesetze (also Zwangsmaßnahmen) erlassen werden, wobei die „Ketzer" als Abtrünnige ein noch härteres Vorgehen verdienten als beispielweise die Juden oder die unter christlicher Herrschaft lebenden Heiden; als erklärte Feinde der Christen dürfen, ja sollen, die zweiten mittels eines gerechten Glaubenskriegs (Kreuzzug) bekämpft werden, damit die ehemals christlichen Territorien de facto und nicht bloß de iure wieder unter christlicher Herrschaft stehen; gegen die dritte Gruppe von Heiden darf jedoch kein König und kein Kaiser, auch nicht die katholische Kirche, Krieg führen.

Las Casas wird stets zu dieser neuen Nichtchristentypologie zurückgreifen, um die scholastische Argumentation seiner Gegner mit Hilfe einer noch besseren Schultheologie von innen her zu überwinden. In diesem Sinn wird er in der „alexandrinischen Schenkung" (Bulle „Inter caetera" vom 4. Mai 1493) keinen Freibrief für einen Eroberungskrieg gegen die „Heiden" analog zu den Kreuzzügen gegen die Mauren sehen, sondern einen bloßen Missionsauftrag.

Darüber hinaus versucht Las Casas seine Theorie radikaler Zwangsfreiheit biblisch zu begründen; besonders lieb ist ihm dabei – außer dem Beispiel Jesu Christi und der Apostel – Weish 8,1, woraus er entnimmt, daß die göttliche Vorsehung selbst von Anfang an eine einzige, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion bestimmt hat, das heißt: „Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sachtes Heranführen und Ermahnen des Willens. Und sie soll allen Menschen auf der Welt gemein sein ohne Rücksicht auf Sekten, Irrtümer oder verdorbene Sitten."[4] Diese grundlegende Denkform läßt sich in allen missionstheologischen oder staatstheoretischen Abhandlungen von Las Casas ausfindig machen.

Las Casas blieb allerdings nicht bei dem Pragmatismus und der radikalen Zwangsfreiheit stehen, sondern gelangte zu einer grundsätzlich positiven Bewertung der altamerikanischen Kulturen *und* Religionen. Was die Kulturen betrifft, ist er nicht der erste, der zu einem empathischen, positiven Zugang zu ihnen findet. Diese Ehre kommt vielmehr den ersten Franziskanern Neuspaniens zu – Andrés de Olmos, Toribio de Benavente (Motolinía), Martín de la Coruña, Francisco de Las Navas, Bernardino de Sahagún –, die zu den ersten Chronisten der indianischen Hochkulturen wurden. Der zuletzt genannte sagt zum Beispiel in einem konzisen – dem wortkargen Menschenschlag seiner altkastilischen Heimat entsprechenden – Stil über die Azteken: „So werden sie für Barbaren gehalten und für ein Volk niedrigster Vollkommenheit, wobei sie doch in Wahrheit in den Dingen der Staatsordnung viele andere Nationen, die sich für große Staatswesen halten, übertreffen, mit Ausnahme einiger willkürlicher Ungerechtigkeiten, die ihre Regierungsweise enthielt."[5]

Las Casas wird in seiner „Apologética Historia" oder „Geschichte der indianischen Kulturen in apologetischer Absicht" vieles aus den ihm bekannten Arbeiten der Franziskaner übernehmen, oft sogar ohne Quellenangabe, so – paradoxerweise – ganze Kapitel aus der Feder von Toribio de Benavente, einem seiner schärfsten Gegner. Entsprechend seiner dezidiert leidenschaftlich-advokatorischen Absicht wie auch seinem südspanischen Naturell wird er sich jedoch rhetorischer und hyperbolischer ausdrücken.

Bei der positiven Bewertung des indianischen „Götzendienstes" samt den mancherorts vorkommenden Menschenopfern steht Las Casas hingegen so gut wie allein da. Denjenigen, die verächtlich behaupten, Steine anstelle des wahren Gottes anzubeten verstoße gegen die natürliche Vernunft, entgegnet Las Casas mit ge-

sundem Menschenverstand, die wahre Absicht (communis et finalis intentio) der „Götzendiener" bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht den Weltenschöpfer und -beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besitzen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendiener schließlich darin, den wahren Gott anzubeten, wer dieser für sie auch immer sei[6]. Im übrigen sah Las Casas in dem solaren Henotheismus der indianischen Hochkulturen eine Stufe auf dem Weg zum Monotheismus. In diesem Sinn war der Götzendienst für ihn eine entwicklungsbedingte natürliche Erscheinung und nicht grundsätzlich ein Werk des Teufels.

Hinsichtlich der Menschenopfer geht er davon aus, daß man den Indios nicht so schnell und mit zwingender Evidenz beweisen könne, daß die Menschenopfer zu Ehren des wahren oder für wahr gehaltenen Gottes wider die bloße natürliche Vernunft seien. Da alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott ersehnen, ihn mit dem Besten, was sie haben, auch anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man auch bei den Menschenopfern zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glaubten die Indios, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Republiken hänge von den Menschenopfern ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen eben das Kostbarste und Gottgefälligste sei. So befänden sich diejenigen, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht wurden und nur der bloßen natürlichen Vernunft folgen konnten, im Zustand einer entschuldbaren Unwissenheit, wenn sie sich freiwillig opfern ließen oder Menschenopfer vornahmen (154 v.–166, 131 f., 161 v., 166 v.–167 v., 168 v.–169). So sieht Las Casas in den für Christen ansonsten nicht hinnehmbaren Religionspraktiken von Götzendienst und Menschenopfern letztlich das Zeugnis für eine zwar irregeleitete, aber doch vorhandene tiefe Sehnsucht nach dem wahren Gott.

Auch wenn Las Casas vor allem bei der positiven Bewertung der Menschenopfer zu weit gegangen zu sein scheint, war seine advokatorische Ehrenrettung von Götzendienst und Menschenopfern in der damaligen Zeit richtig und notwendig; denn er wollte damit zuallererst der gängigen Requerimiento-Theologie den Boden entziehen, die darin einen legitimen Grund für die gewaltsame Inbesitznahme der indianischen Territorien durch die Christen sah. Las Casas hingegen war davon überzeugt, daß die Eroberungskriege gegen die Indios das größere Übel darstellten, da die Christen dadurch in einem einzigen Jahr noch weit mehr Menschen „opfern" würden als die Indios mit ihren rituellen Praktiken in hundert Jahren und der Krieg eine verhängnisvolle Verwüstung der indianischen Gemeinwesen zur Folge hätte (126–149, 177–177 v.). Den Befürwortern dieses gewaltsamen Vorgehens wirft Las Casas vor, sie würden nach dem chiliastischen Schema handeln, der Zweck könne die Mittel heiligen (131–132, 138 v.–141 v., 122 v.) und somit die radikale Zwangsfreiheit des wahren Gottes verraten.

Dies ist in großen Linien die komplexe, advokatorische, pragmatische und zugleich radikal zwangsfreie Denkform interkultureller Begegnung, die Las Casas in der Auseinandersetzung mit seiner Zeit entwickelt hat. Wenn wir uns nun mit den dreierlei Gegnern befassen, die ihm vehement widersprachen, so werden wir manchmal merken, daß Gemeinsamkeiten durchaus vorhanden sind, aber die radikale Zwangsfreiheit in der politischen Eroberung wie in der religiösen Missionierung oder Bekämpfung des Götzendienstes stets der Scheideweg sein wird, an dem sie auseinandergehen.

Die Requerimiento-Theologie

Die Vertreter dieser Richtung sind die „Hardliner" in der christlichen Welt des 16. Jahrhunderts: Kronjuristen, Hoftheologen und -chronisten, die entweder in direktem Auftrag der Krone oder in vorauseilendem Gehorsam handeln und aus der „alexandrinischen Schenkung" eine Legitimation für die rücksichtslose Inbesitznahme fremder Territorien ableiten. Ihr Glaubensvollzug ist ausschließlich vom Bild des starken und eifersüchtigen Gottes geprägt. Dementsprechend lauten auch ihre Vorschläge für den Umgang mit den indianischen Kulturen und Religionen: zunächst politische Unterwerfung und Ausrottung ihrer „perversen" Bräuche, um sie dann im abendländischen Sinn christianisieren und zivilisieren zu können.

Das berühmt-berüchtigte *Requerimiento* kann als paradigmatischer Ausdruck dieser Geisteshaltung betrachtet werden. Das Requerimiento ist im Grund eine ultimative Unterwerfungsaufforderung nach den üblichen Spielregeln der Kriegsführung zwischen Christen und Muslimen unter Androhung eines Eroberungskriegs mit Feuer und Schwert im Fall der Nichtbefolgung. Ein solches Vorgehen gegen die Indios konnten nur diejenigen befürworten, welche die von Thomas de Vio Cajetan vorgelegte neue Nichtchristentypologie nicht zur Kenntnis nahmen und die „Heiden der Neuen Welt" letztlich nach demselben Maßstab betrachteten, der in der Theologie der „Ecclesia militans" allgemein für die erklärten Feinde der christlichen Ökumene, die Muslime, reserviert wurde. Es ist schon symptomatisch genug, daß Requerimiento-Befürworter wie Hernán Cortés und Gonzalo Fernández de Oviedo – um nur zwei Augenzeugen zu nennen – in ihren Chroniken die Tempel der indianischen Hochkulturen stets als „Moscheen" bezeichnen. Letzterer drückt auch die Mentalität der Requerimiento-Theologie mit dem Satz treffend aus, die Stimme des Evangeliums sei nur dort zu hören, wo das Getöse der Feuerwaffen auch zu hören sei. Der „starke und eifersüchtige Gott" ist für diese „politische Theologie" allemal der beste Katechet!

Zur biblischen Begründung greifen diese Theologen unverblümt auf das altisraelitische Exodusparadigma zurück: Aus Dtn 20, 10–20 leiten sie eine Rechtfer-

tigung der Requerimiento-Praxis ab, also den gerechten, ja heiligen Glaubenskrieg im Fall der Nichtbefolgung der Unterwerfungsaufforderung; aus Dtn 7, 5 und 12, 2f., Ex 34, 13 und ähnlichen Stellen entnehmen sie, die gewaltsame Ausrottung der indianischen Religionen – in denen sie nur Götzendienst, Kannibalismus und Sodomie ausfindig zu machen vermochten – sei ein gottgefälliger Dienst, eine Christenpflicht also.

Der scharfsinnigste Vertreter der Requerimiento-Theologie, der aristotelische Humanist und Hoftheologe Karls V. Juan Ginés de Sepúlveda, wird zudem aus der für ihn evidenten kulturellen Überlegenheit der Spanier deren Pflicht ableiten, – „gemäß dem evangelischen Liebesgebot" – die „barbarischen" Indios zuerst zu unterwerfen, um sie dann – und zwar zu ihrem eigenen Wohl – in die christlich-abendländische Ökumene einzugliedern. Auch wenn der vornehme Humanist das eher im rein philosophischen Sinn gemeint haben dürfte und die orgiastische Gewaltanwendung durch die Soldateska keineswegs billigen sollte, diente diese Theorie in der Tat dazu, rücksichtslose Eroberungskriege sowie unnachgiebige Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Francisco López de Gómara, Kaplan im Haus Cortés und von Las Casas die Stimme seines „Herrn und Brotgebers" genannt[7], wird diese Haltung auf den Punkt bringen, wenn er nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés und seine Leute den Mexikanern beibrachten, sinngemäß ausruft: Für die mexikanischen Indios war es also gut, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die höhere Kultur des Abendlands eingegliedert[8].

Diesem Eurozentrismus um des anderen willen, der im 16. Jahrhundert zum Merkmal der europäischen Expansion wurde, wirft Las Casas eine doppelte Blindheit vor: gegenüber der hohen Sittlichkeit der indianischen Hochkulturen und Religionen wie auch gegenüber den verheerenden Verwüstungen, die das so gerechtfertigte gewaltsame Eindringen in die indianischen Territorien tatsächlich hervorbrachte. Nirgendwo in der Bibel lasse sich, so Las Casas mit der theologischen Tradition, eine Stellle auffinden, wonach das Evangelium (das die gute und frohe Botschaft ist) und die Vergebung der Sünden mit Waffen und Bombarden verkündet werden sollen, indem man das Volk gewaltsam unterwerfe und mit dem Feuer des Krieges verfolge: „Was hat die Frohe Botschaft mit den Verstümmelungen, Sklavereien, Massakern, Feuersbrünsten, Städteverwüstungen und bekannten Übeln allen Krieges zu tun?"[9]

Manche Vertreter dieser Denkform, wie etwa der bereits erwähnte Laie Fernández de Oviedo, griffen zuweilen auf eine andere Rechtfertigungsstrategie zurück, die aus den Indios nicht nur muslimenähnliche „Heiden" und abscheuliche „Barbaren", sondern sogar abtrünnige „Ketzer" machte. Ihm war nicht entgangen, daß viele indianische Völker deutliche Anzeichen einer hohen sittlichen Entwicklung zeigten; da seiner Meinung nach eine solche Sittlichkeit nur aus

dem Kontakt mit dem Evangelium stammen konnte, postulierte er kurzschlüssig, daß die Indios vor der Ankunft der Spanier durch die Predigt eines Apostels bereits Kenntnis von der evangelischen Wahrheit gehabt haben mußten, obgleich sie später in den Götzendienst zurückgefallen waren. Als Bibelbeleg stützte er sich auf Ps 19,5, eine Parallelstelle zu Weish 8,1, dem Lieblingsbibelwort von Las Casas. Diese Postulierung einer Urevangelisierung Altamerikas in der Apostelzeit wollte aber keineswegs der Entschuldigung und milden Behandlung der Indios dienen, sondern erst recht der härteren Bestrafung ob ihres „Götzendienstes" und ihrer perversen Sitten nach dem Motto: Wenn sie schon von der wahren Religion Kunde erhielten, sind sie wegen des Rückfalls in den barbarischen Götzendienst um so unentschuldbarer; sie sind somit nicht milde wie unwissende Heiden zu behandeln, sondern mit aller Strenge, die der christliche Staat gegen Ketzer anwenden darf[10].

Erst im „kreolischen" 17. Jahrhundert wird die Postulierung einer Urevangelisierung der Indios in der Apostelzeit durch den Apostel Thomas bzw. Bartholomäus als Entlastungsgrund der Indios interpretiert: Für den Rückfall in den Götzendienst tragen sie nun keine allzu große Verantwortung, denn sie wurden ja von der Kirche während so vieler Jahrhunderte der Macht des Teufels überlassen! Es würde aber zu weit führen, diese neue Denkform hier ausführlicher darzulegen.

Vasco de Quiroga und die franziskanischen Chiliasten

Mit den franziskanischen Chiliasten hat Las Casas am meisten gemeinsam, so daß es gerade hier besonders wichtig erscheint, auf den grundlegenden Unterschied aufmerksam zu machen. Der Jurist Vasco de Quiroga (1470?–1565) – zuerst als Laie einflußreicher „Oidor" (Rechtsgutachter) an der „Audiencia" von Mexiko (dem obersten königlichen Gerichtshof im Vizekönigtum Neuspanien) und später mit über sechzig Jahren zum Bischof von Michoacán geweiht, wo er noch dreißig (!) Jahre lang voll Tatendrang wirken sollte – gründete unter ausdrücklichem Bezug auf die „Utopia" von Thomas Morus mustergültige Schutzsiedlungen mit reduktionsähnlichem Charakter, „Pueblos hospitales" genannt, wo die Hab-, Herrsch- und Ehrsucht keinen Eingang finden sollten. Man hat dies mit gutem Recht die „verwirklichte Utopie" genannt[11]. Die Indios haben ihn längst heiliggesprochen und nennen ihn heute noch liebevoll „Tata" (Papa) Vasco.

Wie die Franziskaner sieht er in den einfachen Indios Neuspaniens – die er nach Aussagen seines Freundes Juan de Zumárraga (des ersten Bischofs von Mexiko) „leidenschaftlich liebte" [12] – ein von den dekadenten und habgierigen Spaniern völlig verschiedenes „Genus angelicum", geprägt von der evangelischen

Sorglosigkeit und den Tugenden der von Lukian in seinen „Saturnalien" beschriebenen „Aetas aurea". Sie erscheinen ihm folglich geradezu als Tabula rasa und „weiches Wachs", um ihnen die christliche Lehre einzuprägen, so daß daraus eine noch bessere Kirche als die apostolische Urkirche entstehen könnte[13]. Nach dieser grundlegenden Gemeinsamkeit mit den franziskanischen Chiliasten ist es verständlich, daß die Position von Vasco de Quiroga bezüglich der Thesen von Las Casas im Grund ähnlich ausfällt wie die des Toribio de Benavente (Motolinía), mit dem wir uns noch befassen werden.

Die drei überlieferten Stellungnahmen von Vasco de Quiroga zur Berechtigung der Gewaltanwendung gegenüber den Indios aus den Jahren 1531, 1535 und 1553 vertreten auffallend unterschiedliche Standpunkte[14] und verraten ein Denken, das ob seiner paternalistischen Überzeugung, das beste für die Indios sei im Grund die behutsame Übernahme des Christentums und der urbanen „Policía" (Zivilisation) des Abendlands, letztlich angesichts der konkreten Rahmenbedingungen die strenge evangelische Gesinnungsethik von Las Casas für das größere Übel hielt.

Als Cortés 1531 die vier Oidores der Audiencia von Mexiko um ein Rechtsgutachten über die Legitimität des geplanten Eroberungsfeldzugs gegen noch nicht unterworfene indianische Stämme bittet, wird Quiroga derjenige sein, der die gewaltsame Eroberung – um der Evangelisierung den Weg zu ebnen sowie um die bereits unterworfenen Indios eingeschüchtert zu halten – am deutlichsten verteidigt.

1535 hingegen wird er eine Position einnehmen, die als Vorwegnahme der Thesen von Francisco de Vitoria anmutet: Lediglich der „defensive" Krieg gegen die Indios zur Erleichterung der Evangelisierung wird zwar theoretisch für gerecht, legitim und „heilig" gehalten, aber die Bedingungen, die dafür genannt werden (nur wenn die Indios die Christen angreifen und die Verkündigung des Evangeliums behindern würden, nachdem diese völlig zwangsfrei angeboten worden wäre), lassen ihn praktisch als unmöglich erscheinen, da die zwangsfreie Evangelisierung nicht gegeben war. Zudem, wie Quiroga betont, hätten die Indios die Christen niemals angegriffen oder die evangelische Predigt behindert, sondern sich bloß – man beachte auch die Nähe zu Las Casas – gegen die Gewalt und die Raubüberfälle seitens der Spanier zur Wehr gesetzt, wozu sie auch das Naturrecht auf ihrer Seite hätten.

Nachdem Las Casas aus dem ethischen Streit mit Sepúlveda (1550/1551) als Sieger hervorgegangen war und 1552 mit dem eigenwilligen Druck seiner Thesen die spanische Position in der europäischen Öffentlichkeit entscheidend geschwächt hatte, wird Quiroga 1553 mit seinem – leider bisher verschollenen – Traktat „De debellandis indis" in die Diskussion eingreifen, um nunmehr nicht nur wie 1535 die theoretische Möglichkeit, sondern auch wie 1531 die reale Notwendigkeit der vorbeugenden gewaltsamen Unterwerfung der Indios zwecks Er-

leichterung der Evangelisierung – des einzigen legitimen Grundes für die spanische Präsenz in der Neuen Welt – zu verteidigen. Vorherrschend blieb bei dem um das Wohl der einfachen Indios so verdienstvollen Quiroga letztlich auch die Ansicht, daß der „starke Gott" der siegreichen Christen der beste Katechet sei.

Ähnliches gilt auch für die Franziskaner. Wie Las Casas waren sie zwar der Meinung, daß die Indios zu einem neuen, noch nicht bekannten Typus von Heiden oder Nichtchristen gehörten und weder mit den Juden noch mit den Ketzern oder gar den Mauren identifiziert werden durften. Doch wird das, anders als bei Las Casas, nicht als Zeichen für eine völlig zwangsfreie Evangelisierung der Indios „nach dem Beispiel Jesu Christi und der Apostel" gedeutet; vielmehr wird die Notwendigkeit der „Nötigung" betont, wenn auch die meisten Franziskaner damit eher eine streng paternalistische Behandlung der Indios meinten als die Androhung eines Krieges „mit Feuer und Schwert", wie die Requerimiento-Theologie vorschreibt. Hinsichtlich der indianischen Religionen blieben sie aber so kompromißlos wie diese und ließen sich genauso durch den starken, eifersüchtigen Gott des Exodusparadigmas inspirieren, der den von ihnen äußerst konsequent bezeugten liebenden Gott letztlich überschattete.

Zur Inkaufnahme des „starken Gottes" und damit zum Verrat an den Idealen des Urchristentums wurden die feuereifrigen Franziskaner durch ihre chiliastische Geschichtsschau verleitet, wonach das 16. Jahrhundert bereits die „elfte Stunde der Welt" (Mt 20, 6) darstellte und der Abschluß des Bekehrungswerks „mit allen Mitteln" voranzutreiben sei, damit das im Evangelium versprochene Ende der Welt (Mt 24, 14) eintreten könne.

Aus diesem Grund wurde zum Beispiel Toribio de Benavente (Motolinía), ein ob seiner Bescheidenheit und tatkräftigen Liebe von den mexikanischen Indios heute noch hochverehrter Glaubensapostel, zu einem der leidenschaftlichsten Gegner von Las Casas. Sie hatten sich 1540 in Mexiko persönlich kennengelernt und von Anfang an offenbar eine tiefe gegenseitige Abneigung empfunden: Las Casas war der reisende Intellektuelle zugunsten einer „Option für die Indios", der die Routine der Missionsarbeit jedoch nirgendwo länger aushalten konnte; Benavente war hingegen der Praktiker vor Ort, der sein Leben alltäglich im Dienst an den Indios aufopferte (er kam 1524 nach Mexiko und blieb dort ununterbrochen bis zu seinem Tod im Jahre 1569). Damals schon prallten ihre Meinungen bezüglich der Taufe der Indios aufeinander. Las Casas war nämlich gegen die Taufmethoden mancher Franziskaner, die im wesentlichen darin bestanden, alle, die es wollten, ohne viele liturgische oder katechetische Auflagen zu taufen. Las Casas plädierte hingegen, wie die meisten Dominikaner, für eine ausreichende katechetische Vorbereitung, die unter anderem den Indios auch deutlich erklären sollte, daß die Taufeinwilligung sie automatisch zu Untertanen des katholischen Königs von Spanien machte.

Der Höhepunkt der Differenzen zwischen Benavente und Las Casas wurde im

Jahr 1555 erreicht, als Benavente einen polemischen Brief an Karl V. schreibt. Die von Las Casas verteidigte legitime Herrschaft der indianischen Fürsten wird von Benavente mit der Begründung abgelehnt, diese seien allesamt Usurpatoren gewesen, die durch Krieg die Macht an sich gerissen hätten, folglich handelten die Christen rechtens, wenn sie die herrschenden Indios bekämpfen, um die illegitimen Könige zu verjagen sowie – gemäß der päpstlichen Schenkung – eine legitime Herrschaft über das einfache indianische Volk zu errichten. Darüber hinaus wird Las Casas vorgeworfen, mit seiner radikalen Ablehnung des politischen und religiösen Zwangs wolle er „den Karren vor den Ochsen spannen"; er sei ein falscher Prophet, da er behaupte, daß kein Eroberungskrieg gegen die Indios gerecht sei, wo doch der Herr selbst gesagt habe, das Evangelium müsse auf der ganzen Welt verkündigt werden, bevor das Ende der Welt eintreten werde. Als Haupt und Führer des vom Propheten Daniel angekündigten fünften Reichs müsse Karl V. alles daransetzen, damit sich dieses Reich auf der ganzen Erde ausbreite: „Da Eure Majestät sich also von Amts wegen beeilen sollte, damit das heilige Evangelium Jesu Christi in all diesen Ländern verkündigt wird, mögen diejenigen, die das heilige Evangelium Jesu Christi nicht freiwillig hören wollen, es notgedrungen tun." [15]

Die Felix-culpa-Theologie

Bei dieser dritten Gruppe handelt es sich um die Instrumentalisierung einer vorsehungstheologischen Sicht der Geschichte zwecks Rechtfertigung der spanischen Herrschaft in der Neuen Welt und Ausbeutung von deren natürlichen Ressourcen, besonders der Edelmetalle. Am deutlichsten findet sich diese Theologie im berühmt-berüchtigten „Parecer de Yucay" (Gutachten von Yucay) vom 16. März 1571 ausgedrückt [16], hierzulande unter Theologen bekannt dank der zwei eindrucksvollen Kapitel, die ihm Gustavo Gutiérrez in seinem Las-Casas-Buch gewidmet hat. Laut Marcel Bataillon gibt es für die Ethikgeschichte der spanischen Kolonialzeit kaum ein interessanteres Dokument als dieses anonym verfaßte Gutachten [17].

Wer auch immer der Autor gewesen sein mag – die Frage der Autorenschaft ist keineswegs so eindeutig beantwortet, wie Gutiérrez meint –, fest steht, daß er aus der Umgebung des Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo, stammen mußte. Der Dominikaner García de Toledo, ein Vetter ersten Grades des Vizekönigs, und der Jesuit Jerónimo Ruiz del Portillo, erster Provinzial seines Ordens in Peru und Beichtvater des Vizekönigs, kommen wohl am ehesten in Frage. Das Gutachten ist eine der vielen Schriften, die Toledo in Auftrag gab, um die von Las Casas behauptete Rechtmäßigkeit der inkaischen Herrschaft samt den Ansprüchen ihrer legitimen Nachfolger auf die Grab- und Minenschätze Pe-

rus zu widerlegen. Dies in einer Zeit, in der Túpac Amaru I., der lezte legitime Inka, aus einem Widerstandsnest in Vilcabamba – einem zwar im Urwald, aber zugleich nicht weit von Cuzco gelegenen Ort – Ansprüche auf den Inkathron anmeldete (er wurde am 24. Juni 1572 gefangengenommen und im September desselben Jahres auf dem Hauptplatz von Cuzco inmitten einer von unermeßlicher Trauer ergriffenen Menschenmasse enthauptet) und die bankrotte spanische Krone auf schier unerschöpfliche Schätze angewiesen war, um die vorbereitete entscheidende Seeschlacht gegen die Türkengefahr im Mittelmeer finanzieren zu können (als „Schlacht von Lepanto" sollte sie am 7. Oktober 1571 stattfinden und die türkische Expansion zu See tatsächlich endgültig stoppen).

Vieles in diesem Gutachten mutet an wie die peruanische Variante der Anti-Las-Casas-Thesen, die Toribio de Benavente 1555 bereits aus Mexiko geäußert hatte: Die Glaubwürdigkeit von Las Casas wird mit Argumenten ad personam in Frage gestellt (u. a. wird der eigenwillige Druck seiner Schriften im Jahr 1552 als Grund allen Übels in Westindien betrachtet, da den Feinden Spaniens damit Argumentationshilfe geleistet worden sei). Die Inka werden als einfallende Usurpatoren dargestellt, die mittels Krieg eine expansive Tyrannei errichtet hätten; folglich sei das Andengebiet als „Res nullius", als herrenloses Land zu betrachten. Die spanische Herrschaft wird zudem mit Berufung auf die päpstliche Schenkung (diese wurde u. a. als verdienter Lohn für die jahrhundertelangen Anstrengungen bei der Rückeroberung der iberischen Halbinsel angesehen) sowie auf die Pflicht der christlichen Könige zur Bekämpfung des teuflischen Götzendienstes legitimiert.

Der zweite Teil des Gutachtens enthält aber ein Gedankengut, das dem Benaventes und der übrigen franziskanischen Chiliasten diametral entgegengesetzt ist. Die Franziskaner – aber auch der gute Vasco de Quiroga – waren von einer chiliastischen Abscheu gegen die Habgier entflammt, die sie als Grund allen Übels betrachteten. Jerónimo de Mendieta wird sogar – voll apokalyptischen Zorns gegen die Habgier – den Wunsch äußern, daß alle Minen mit Gottes Hilfe verschwinden mögen:

„Bitten wir die göttliche Barmherzigkeit, daß sie, so von unserer Seite keine Abhilfe geschaffen wird, alle Minen in den Abgrund stürze, wie sie vor Zeiten schon die reichsten vernichtet hat, die auf dieser Erde je entdeckt worden sind, indem sie Gebirge über sie geworfen hat, so daß sie niemals wieder zum Vorschein kamen."[18]

Aus dem Gutachten von Yucay spricht eine andere Haltung gegenüber dem Minenreichtum Perus: Die Gold- und Silberminen, die gerade in den letzten Jahren vor der bevorstehenden Schlacht gegen die Türken zunehmend entdeckt worden waren, erscheinen nun als Instrument der Vorsehung, nicht nur damit der christliche König Spaniens die muslimischen Feinde des Glaubens in Europa vernichten kann, sondern auch – man lese und staune –, damit er und die Prediger des Evangeliums – also der Staat und die Kirche – sich motiviert fühlen, in

die so ferne und wilde Neue Welt zu kommen, um dorthin die abendländische Zivilisation und die christliche Botschaft zu verpflanzen. Die Neue Welt wird nämlich betrachtet als die häßliche, aber überaus reiche, mit Schätzen im Übermaß dotierte Tochter Gottes, die nur dank dieser materiellen Reize die schöne Tochter oder die Alte Welt samt den geistigen Schätzen der Zivilisation und des Glaubens anzulocken vermag. Kurzum: Die Minen Perus erscheinen in ethischer Hinsicht als so unentbehrlich, „daß, wenn es sie nicht gäbe, es auch weder [einen christlichen] König noch [den christlichen] Gott [in diesen indianischen Reichen] gäbe“ [19].

Gutiérrez hat dies eine „Theologie des Goldes“ genannt, da hier offensichtlich postuliert werde, das Gold sei eine Art Vermittler Gottes. Eher dürfte darin – und nur darin, und nicht etwa auch in der politischen oder geistigen Eroberung, deren Wurzeln primär in der Weltanschauung der Orbis christianus liegen – jene instrumentelle Vernunft ausgedrückt sein, die aus der wirtschaftlichen Erschließung der Neuen Welt nicht zuletzt auch einen Aufbruch zur Moderne macht. Der Autor des Gutachtens von Yucay denkt, gekleidet in die vorsehungstheologischen Metaphern, die er zeitgemäß verwendet, letztlich nicht anders als die zeitgenössischen Wirtschaftsmanager: ohne Anreize keine Investitionen. Und forderte nicht das „Unternehmen Westindien“, wie die iberische Erschließung der Neuen Welt in den zeitgenössischen Quellen genannt wird, einen gewaltigen Verschleiß an Menschen und Material?

Dieser Standpunkt war auch einem Las Casas nicht fremd, der keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen Gott und dem Gold vertrat. Auch er wünschte sich, wie eingangs angemerkt, daß „nur Spanien durch Gottes Gnade mit Kriegeskraft, das heißt mit dem Geld aus Westindien“ die Türken „besiegen und unterwerfen könne“ und daß die Christen „mit der Zeit tiefer im Landesinnern christliche Dörfer gründen können, je nach der Bereitschaft, dem Glück und dem Reichtum, den es in dem Land gibt, bis das gesamte Innere des Festlands davon durchdrungen und damit überzogen ist und so dessen Völker zur Erkenntnis Gottes, unseres Herrn, und zur Unterwerfung unter die Herrschaft Seiner Majestät geführt werden“. Nun, die wirtschaftliche Erschließung der Neuen Welt sollte nach Las Casas ausschließlich „auf dem Weg von Kauf, Handel und Verhandlungen“, also durch partnerschaftliche Vertragsabschlüsse mit den Indios, den legitimen Besitzern jener Länder, vorankommen [20] und nicht durch die anmaßende rücksichtslose Inbesitznahme, die das Gutachten von Yucay vertritt. Das wirklich Bedenkliche an dem genannten Gutachten ist nicht so sehr die vermeintliche „Theologie des Goldes“, sondern die darin zum Ausdruck kommende – und bis heute andauernde – Instrumentalisierung der lateinamerikanischen Ressourcen im Dienst der makropolitischen und ökonomischen Interessen des Abendlands bzw. der „Weltwirtschaft“, wie es heute heißt. In diesem Sinn ist Lateinamerika seit der Eroberung die „häßliche Tochter“ geblieben.

Eine abgeschwächte Weiterführung der Denkform aus dem Gutachten von Yucay finden wir auch bei einem so wichtigen Missionstheologen wie dem Jesuiten José de Acosta, zweiter Provinzial seines Ordens in Peru und theologische Seele des III. Konzils von Lima (1582–1583), in dem die Weichen für den katechetischen Aufbruch um 1600 gestellt wurden. Acosta war kein Las-Casas-Gegner; vielmehr teilte er in der Theorie die meisten missionstheologischen Standpunkte des Dominikaners. Wo er sie jedoch für praktisch undurchführbar hielt, suchte er mit Realitätssinn gangbare Mittelwege, so zum Beispiel in der Frage der Missionierung unter militärischem Schutz oder in der Frage der Bekämpfung des polytheistischen Götzendienstes. Auch er greift auf die Metapher der zwei Töchter zurück, um die Tatsache zu erklären, daß die Christen sich bisher am ehesten dort niedergelassen haben – das heißt, das Christentum und die abendländische Kultur bisher dort am erfolgreichsten verpflanzt werden konnten –, wo materielle Schätze gefunden wurden.

Im Minenreichtum der Neuen Welt sieht Acosta deshalb eine von der Vorsehung herbeigeführte Konstellation, „damit sich so die [europäischen] Menschen eingeladen fühlen konnten, jene Länder aufzusuchen, in Besitz zu nehmen, und denjenigen, die den wahren Gott nicht kannten, gleichzeitig dessen Religion und Kult kundzutun". Dahinter steckt Ende des 16. Jahrhunderts die bittere missionstheologische Feststellung, daß viele Glaubensapostel nach dem Erlöschen des Eifers der ersten Stunde nur noch um der Aussicht auf materielle Anreize willen die Strapazen der Missionsarbeit in Übersee auf sich nahmen. Daher richtet Acosta diese erstaunliche Frage an die Glaubensapostel seiner Zeit: „Wenn uns schon die Liebe zu den Seelen nicht anreizt: Könnte nicht wenigstens die Gier nach Gold ein hinreichender Köder dafür sein?"

So ist für Acosta – genauso wie für den anonymen Autor des Gutachtens von Yucay – die Habgier der Christen letztlich eine „Felix culpa", da sie die Berufung der Indios zum Heil ermöglicht hat: „So wurde die Habsucht der Christen zur Berufung der Indios."[21] Gleichwohl wird Acosta nicht müde, die Habgier seiner Landsleute, besonders der Geistlichkeit, in aller Schärfe anzuprangern:

„Welche Achtung des christlichen Lebens wird ein Indio haben, der seinen Pfarrer immerzu hinter dem Geld herlaufen sieht, vom Geld sprechen hört, sich auf Geld betten sieht? Von dem er weiß, daß er weder Hand noch Fuß rührt, wenn er nicht sogleich den Glanz des Geldes wahrgenommen hat? Die Barbaren meinen, das Evangelium, die Sakramente seien ein Geschäft von Kauf und Verkauf, die Christen interessierten nicht die Seelen, sondern das Geld."[22]

Fassen wir zusammen: Die Theologie von Las Casas war eine „politische Theologie" im Sinn einer Kritik aus der Sicht der Opfer der Geschichte und einer konstruktiven Überwindung von menschenunwürdigen Zuständen, die in Kirche und Gesellschaft dem Willen Gottes widersprachen. Er war entflammt von jener „Option für die Opfer", die der festen Überzeugung entspringt, daß der Christ seine Hoffnung zuallererst im Angesicht der anklagenden Augen der Leidenden der Geschichte zu verantworten hat.

Aber auch die Theologien der Gegner von Las Casas – besonders der Requerimiento-Anhänger und des Gutachtens von Yucay – waren „politische Theologien", nämlich im Sinn der konstantinischen Instrumentalisierung der Religion im Dienst der Staatsräson, wie sie etwa in der Geschichtsschreibung des Eusebius von Caesarea ausgedrückt ist: Theologie als providentialistische Rechtfertigungsideologie der auf Kosten der Schwächeren Durchgekommenen, die sich nachträglich deshalb auch als die Lieblinge ihres Gottes wähnen, als die Besitzer der Erde, über die sie nach Lust und Laune verfügen. Indem mutige Bettelmönche wie Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas dieser Entwicklung im 16. Jahrhundert die Stirn boten, gaben sie dem abendländischen Christentum abermals seinen ureigenen Charakter als messianische Religion, als „Religion der Unterdrückten"[23], der Mühseligen und Beladenen zurück. Dieses messianische Christentumsverständnis ist das wichtigste Vermächtnis von Las Casas, einem einmaligen und modern anmutenden Glaubenszeugen aus dem fernen 16. Jahrhundert.

ANMERKUNGEN

[1] Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, hrsg. v. M. Delgado (Düsseldorf 1991) 53.

[2] Bartolomé de Las Casas, Obras escogidas, 5 Bde. (Madrid 1957–1958), Bd. 5, 44.

[3] Delgado, a. a. O. (s. Anm. 1) 164 f. [4] Ebd. 144. [5] Ebd. 172.

[6] Bartolomé de Las Casas, Apologia: Obras completas, Bd. 9 (Madrid 1988) 86–88 (Foliennum. d. lat. Originals in Klammern). [7] Delgado, a. a. O. 208.

[8] F. López de Gómara, La conquista de México (Madrid 1987) 483. [9] Delgado, a. a. O. 109.

[10] G. Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias, Bd. 1 (Madrid 1959) 30 f.

[11] M. Marzal, Historia de la antropología indigenista: México y Perú (Lima 1981) 202 ff.

[12] P. Borges, Vasco de Quiroga en al ambiente misionero de la Nueva España, in: Missionalia hispanica 23 (1966) 338. Zu Vasco de Quiroga, Las Casas und die Franziskaner vgl. auch M. Bataillon, Etudes sur Bartolomé de las Casas (Paris 1966) 225–238.

[13] Vasco de Quiroga, Carta al Consejo de Indias (México 14 de agosto de 1531), in: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, Bd. 13 (Madrid 1870, Reprint: Vaduz 1966)423 ff.; Don Vasco de Quiroga y su „Información en derecho" (1535), hrsg. v. P. Castañeda Delgado (Madrid 1974) 239–278. [14] Borges, a. a. O. 310–317.

[15] Toribio de Benavente (Motolinía), Carta al emperador Carlos V. (enero 2 de 1555), in: ders., Historia de los indios de la Nueva España (Madrid 1985) 305 ff., 301 f., 311, 310, 312; vgl. dazu M. Delgado, Die „Franziskanisierung" der Indios Neu-Spaniens im 16. Jh., in dieser Zschr. 210 (1992) 363–376.

[16] Colección de documentos inéditos para la historia de España, Bd. 13 (Madrid 1848) 425–469.

[17] G. Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas (Freiburg 1990) 65–163; M. Bataillon, a. a. O. 273.

[18] J. de Mendieta, Historia ecclesiástica indiana, Bd. 2 (Madrid 1973) 103.

[19] Colección (s. Anm. 16) 463 f. [20] Las Casas, Obras escogidas, Bd. 5, 122.

[21] J. de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (Madrid 1987) 220; ders., De procuranda indorum salute, Bd. 1 (Madrid 1984–1987) 530–533. [22] Delgado, a. a. O. 240.

[23] P. Henriquez Ureña, Las corrientes literarias en la América hispánica (México 1964) 20.

UMSCHAU

Die katholische Kirche als Medienereignis

Warum beschäftigen sich die Medien mit der katholischen Kirche? Warum ist die Beschäftigung mit der katholischen Kirche vorwiegend kritisch? Das sind Fragen, die auch zu einer größeren Distanz der kirchlichen Verantwortlichen gegenüber den Medien führen, wenn der Problemzusammenhang nicht aufgearbeitet wird. Viel zu sehr fühlen sich Kirchenleute als Objekt der Medien, ohne zu beachten, daß die Kirche zu einem guten Teil selbst bestimmt, welche Rolle sie auf der Bühne der Medien einnehmen will. Vergessen scheint auch, daß das Christentum von Anfang an eine Erscheinung in der Öffentlichkeit war, daß der Öffentlichkeitsbezug notwendig zum kirchlichen Selbstverständnis gehört. Lebt die Kirche nicht richtig nach außen, sind auch die innerkirchlichen Beziehungen gestört. Wie vom ersten Auftreten Jesu an ist auch das Auftreten der Kirche in der Öffentlichkeit nicht unbestritten.

Die Situation, auf die die Kirche trifft, ist jedoch wesentlich günstiger, als die Attacken vermuten lassen, die in den letzten Monaten soviel Angst vor den Medien verbreitet haben. Was sind die Ursachen, was sind die Chancen? Im Folgenden wird eine knappe Analyse versucht und werden ungenutzte Chancen aufgezeigt.

Die katholische Kirche ist offensichtlich für die Medien weiterhin interessant. Geht man davon aus, daß die Auswahl der Themen für die Medienberichterstattung durch Zeitschriften wie Spiegel, Stern und Zeit geschieht und von dort nicht nur die Themen, sondern auch die Beurteilungen bestimmter Vorgänge vorgegeben werden, der sich die übrigen Printmedien sowie Hörfunk und Fernsehen anschließen, dann hat das sicher auch mit dem alten Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland zu tun, der aber inzwischen auch schon überholt ist.

Anders als die evangelische Kirche und die von ihr geprägte Kultur steht der Katholizismus jedoch den Entwicklungen der Moderne skeptischer und distanzierter gegenüber. Seit Mitte der sechziger Jahre gibt es eine Entwicklung, die die Postulate der Aufklärung endgültig durchzusetzen versucht. Bildungsreform, eine neue Einschätzung der Formen des Zusammenlebens inner- und außerhalb der Familie, Fragen der Strafrechtsreform u. a. sind die Punkte, auf die diese neue Modernisierungswelle abzielt und in denen sich diese Strömungen konkretisieren. Die größtmögliche Selbstbestimmung des einzelnen ist Ziel dieses Reformvorhabens.

Dieser Individualisierungsprozeß führte auch zu einer neuen Definition und Einschätzung der Institutionen. Der einzelne delegiert an die Institutionen die Wahrnehmung globaler Aufgaben wie Umweltschutz, Bevölkerungswachstum, Verkehrssicherheit, Bereitstellung sozialer Dienstleistungen für den Krankheitsfall und das Alter. Die Gestaltung des eigenen beruflichen und privaten Lebens soll dem einzelnen überlassen bleiben; da dürfen sich die Institutionen nicht einmischen.

Die weiter forcierte Individualisierung stößt Ende der achtziger Jahre an ihre Grenzen. Der Individualverkehr ist vom Straßenbau her nicht mehr zu finanzieren und von der Umwelt her nicht mehr zu verkraften. Der Wohnungsbau hat mit der Individualisierung nicht Schritt gehalten. Die Versorgung im Krankheitsfall und im Alter kann nicht mehr sichergestellt werden. Selbst wenn genügend Finanzmittel zur Verfügung stünden, fehlen die Menschen, die bereit sind, pflegerische Aufgaben zu übernehmen.

Die Moderne ist an ihre Grenze gekommen und spürt um so mehr den moralischen Vorbehalt, der gerade von der katholischen Kirche formuliert wird. Die jetzige Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche ist durch ihre Vorbehalte gegenüber den Modernisierungsprozessen bedingt. Die Moderne, die an sich selber zweifelt, muß sich mit der Institution, die ein

Relikt des Mittelalters zu sein scheint, um so heftiger auseinandersetzen, je zerrissener sie mit sich selbst ist. Sie wird es um so mehr tun, je weniger die katholische Kirche die Grundintention des Christentums, die Versöhnung, einer Dienstleistungsgesellschaft vermitteln kann. Solange die Kirche sich vor allem in der Rolle einer moralischen Instanz in der Öffentlichkeit artikuliert, wird sie notwendig Objekt des Widerspruchs. Es wäre theologisch und spirituell zu klären, ob dieser Widerspruch dem ureigenen Anliegen der christlichen Verkündigung gilt oder ob er eine Herausforderung an die Kirche darstellt, endlich zu erklären, wie die vor allem von Paulus versprochene Freiheit und ein wertorientiertes Verhalten, wie Beziehung und Selbstverwirklichung zu einer Synthese gebracht werden können, die das heutige Lebensgefühl nicht einfach desaouviert. Viel zu viele christliche Elemente sind Ausgangspunkt dieses heutigen Lebensgefühls, als daß bischöfliche oder vatikanische Einsprüche gegen dieses Lebensgefühl unwidersprochen blieben. Das soll an einzelnen Beispielen erläutert werden.

Die *Zölibatsdiskussion* hat praktisch alle Bundesbürger zu Anwälten für ein glücklicheres Priestersein gemacht. Nicht nur in den Medien, sondern auch in persönlichen Kontakten werden vor allem jüngere Priester jeweils gefragt, warum sie dieser überholten Lebensform noch anhängen. Der Zölibat bleibt nicht nur deshalb ständig in Zeitschriftenspalten, in Interviewsendungen und Talk-Shows, weil die Darstellung der Sexualität immer mit dem Interesse der Leser und Zuschauer rechnen kann. Es ist auch der Anspruch einer Institution, die Privatsphäre des einzelnen zu bestimmen, gegen die Sturm gelaufen wird. Dieses Recht hat die Universität Oxford nicht mehr, auch nicht mehr der Staat, der Lehrerinnen, die heirateten, normalerweise gekündigt hat. Seit in der Krankenpflege der Schichtdienst eingeführt ist, muß die Krankenschwester nicht mehr unverheiratet sein. Auch die katholische Kirche mutet diese Regelung nur noch ihren Amtsträgern zu, andere Seelsorger und Seelsorgerinnen können durchaus verheiratet sein. Wird der Zölibat in der Öffentlichkeit als die Regelungskompetenz einer Institution dargestellt, der auch auf Grund der langen Geschichte nicht einfach abänderbar ist, dann rennen nicht nur innerkirchliche Zölibatsgegner gegen diese Bestimmung an, auch die Medien machen sich zum Anwalt individueller Selbstverwirklichung.

Der katholischen Kirche ist, trotz ihres Engagements in der Seelsorge und in den vielen Beratungsstellen, offensichtlich entgangen, daß viele Menschen mehr oder weniger zölibatär leben und sich brennend dafür interessieren, wie man ehelos leben kann, ohne von der Gesellschaft der Paare despektierlich angesehen zu werden und ohne zur Einsamkeit verdammt zu sein. Der Zölibat ist für viele von großem Interesse, nur geht offensichtlich kein Sprecher, der für die Kirche von den Medien eingeladen wird, auf dieses Interesse ein.

Auch in der Diskussion um den *Paragraphen 218* des Strafgesetzbuchs reagiert die Kirche auf Gesetzgebungsverfahren, sie argumentiert aus der Defensive heraus. Die eigentliche Argumentationsebene wird gar nicht deutlich: Es geht darum, daß die Frau ihrem Gewissen folgen darf. Der Individualisierungsprozeß wird auch hier zu seinem Ziel gebracht. Dieser Argumentation steht die Kirche hilflos gegenüber. Es wird allein das Lebensrecht des Ungeborenen mit ethischen Argumenten verteidigt.

Das ist aber nicht das Problem, das hinter Schwangerschaftsabbrüchen steht. Es geht um das Recht auf Selbstverwirklichung, das sowohl im Beruf wie in der Partnerschaft gesucht wird. Daß Kinder zu oft als Beeinträchtigung der Selbstverwirklichungsperspektive einer Frau erlebt werden, ist eine psychosoziale Realität, die von seiten der Kirche nicht artikuliert wird. Es sollte nicht überraschen, daß die Medien die Kirche attackieren, wenn man sich mit ihr über das Problem nicht so unterhalten kann, wie die Betroffenen es erleben. Die Kirche wiederum stellt an die Moderne nicht die Frage, wieso es trotz aller Möglichkeiten der Empfängnisverhütung noch zu unerwünschten Schwangerschaften kommt.

Daß die seelische Problematik der sogenannten verwaisten Eltern sehr viel größer ist und daß wahrscheinlich sehr viel mehr Paare davon betroffen sind als von einer unerwünschten Schwangerschaft, daß die Problematik der kin-

derlosen Paare von niemandem in die Öffentlichkeit gebracht wird, das verweist auf Defizite. Die katholische Kirche nimmt unbesetzte Positionen im öffentlichen Gespräch nicht aktiv ein.

Ein weiteres Beispiel für unbesetzte Themenfelder ist die *Kapitalismuskritik*. Der einzelne Bundesbürger ist wahrscheinlich weniger abhängig von staatlichen und kulturellen Institutionen als von der Marktmacht und der Werbung der großen Hersteller und Handelshäuser. Hinzu kommt die bedenkliche Auswirkung des hiesigen Kapitalismus auf die Dritte Welt. Auch hier werden noch nicht besetzte Positionen einer gezielten Kritik des hiesigen Wirtschaftssystems zu wenig aktiv wahrgenommen.

Interessant ist, warum die evangelische Kirche in das kritische Visier der Medien geraten ist, was die Aufarbeitung der *DDR-Vergangenheit* betrifft. Auch hier gibt es unbesetzte Positionen für die katholische Kirche, die in ganz anderer Weise nicht nur Stellung nehmen könnte, sondern auch den Weg aufzeigen müßte, wie eine Aufarbeitung der Vergangenheit und wie eine Versöhnung aus christlicher Sicht aussehen könnte. Das verlangt nicht zuletzt Gespräche auf öffentlichen Foren, die die Kirche leicht herstellen könnte.

Das grundlegende Problem der öffentlichen Darstellung der katholischen Kirche in Deutschland liegt möglicherweise darin, daß die Kirche zu wenig selbst aktiv wird und sich von außen die Fragestellungen aufzwingen läßt. Es wäre ein Leichtes, Fragestellungen aktiv zu formulieren und Positionen zu besetzen, um damit auch für die innerkirchliche Diskussion neue Themen ins Spiel zu bringen, für die die Kirche kompetent ist. Wie lange sollte die Kirche noch hinnehmen, daß sie nur im Zusammenhang mit Normen der individuellen Lebensführung und insbesondere der Sexualität in der Öffentlichkeit genannt wird, jedoch nicht im Zusammenhang mit anderen Fragen, die von nicht geringerer gesellschaftlicher Bedeutung sind?

Eckhard Bieger SJ

Frauen und Ökumene

Der Weltgebetstag der Frauen

Im folgenden Beitrag soll das Thema Frauen und Ökumene exemplarisch am Weltgebetstag der Frauen (WGT) dargelegt werden. Damit wird der Blick auf eine Basisbewegung gelenkt, die in den bisherigen Reflexionen über Frauen und Ökumene nur wenig beachtet wurde. So findet der WGT in dem Überblick von Ursula King „Der feministische Aufbruch und die Ökumene" (Orientierung, 30. 6. 1991) keine Erwähnung. Ebensowenig wird ihm in der Bewertung der ökumenischen Fortschritte Beachtung geschenkt. Der Weltgebetstag der Frauen macht deutlich, daß die von Frauen getragene Ökumene entgegen den jüngst häufiger zu vernehmenden Klagen über die Stagnation der Ökumene sehr lebendig ist und einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Einheit der Kirchen leistet.

Auf eine knappe Formel gebracht ist der Weltgebetstag der Frauen eine weltweite ökumenische Basisbewegung. Jedes Jahr finden sich am ersten Freitag im März Frauen in über 170 Ländern der Welt zusammen, um gemeinsam Gottesdienst zu feiern. Jahr für Jahr wird ein neues Land und eine neue Thematik in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt. Die Liturgie wird von Frauen aus dem von der internationalen Konferenz ausgewählten Land erarbeitet. Ein Blick auf die Themen und Länder der letzten Jahre zeigt die Fülle der geistlichen Impulse und der Informationen über Land und Leute, die in den Liturgien zu finden sind. 1990 wurde der Weltgebetstag von Frauen aus der CSSR (die Liturgie war noch zur Zeit des kommunistischen Regimes verfaßt worden) unter dem Leitwort „Unsere Hoffnung – Gerechtigkeit für alle" verfaßt. 1991 beteten Frauen mit ihren Schwestern aus Kenia um weltweite Gemeinschaft unter dem Motto „Miteinander unterwegs". „In Weisheit mit der Schöpfung leben" stand im Mittelpunkt des Weltgebetstags

1992. In dieser Ordnung (so lautet die Bezeichnung für die Liturgie), die von Frauen aus Österreich, der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland vorbereitet worden war, gingen Frauen betend der Frage nach der Bewahrung der bedrohten Schöpfung nach.

Der Weltgebetstag der Frauen begann vor über 100 Jahren in den USA. 1887 rief die Presbyterianerin Mrs. James zu einem Gebetstag für die Innere Mission auf. Sie tat das zu einer Zeit, da die Situation in den USA von den Folgen des Sezessionskriegs, der Gespaltenheit des Landes in der Sklavenfrage und den großen Wanderungsbewegungen aus Europa und Asien gekennzeichnet war. Drei Jahre später folgte ein Aufruf zu einem Gebetstag für die Äußere Mission von zwei Baptistinnen, Mrs. Peabody und Mrs. Helen Barret-Montgomery. Auch sie standen unter dem Eindruck der Probleme, die ihr Land bedrängten. 1919/20 wurden die beiden Gebetstage, die ursprünglich zu verschiedenen Daten gehalten wurden, zusammengelegt. 1968 wurde das Datum noch einmal verändert: Der Tag des gemeinsamen Gebets ist nun der erste Freitag im März, nicht mehr der erste Freitag in der Passionszeit.

Der Gebetstag breitete sich kontinuierlich aus und wird seit 1927 als Weltgebetstag gefeiert, da inzwischen die Initiative auch in Großbritannien, Australien, Neuseeland und Südafrika Verbreitung gefunden hatte. Nach 1945 führte die Sehnsucht nach Frieden und Versöhnung Frauen in vielen Ländern dazu, sich dieser Bewegung anzuschließen.

In Deutschland begann der Weltgebetstag der Frauen 1947 auf Einladung von Amerikanerinnen, Ehefrauen der in Berlin stationierten Soldaten – ein Zeichen von Versöhnungsbereitschaft und Völkerverständigung. 1948 wurde die Initiative vom Bayerischen Mütterdienst, einer Mitgliedsorganisation der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, aufgegriffen und weiterverbreitet. Zunächst wurde der Weltgebetstag getragen von evangelischen und freikirchlichen Gemeinschaften. 1966 wurde das deutsche Weltgebetstagskomitee gegründet. Vorausgegangen war ein Treffen der Verantwortlichen für Frauenarbeit der Methodisten, Baptisten, Altkatholiken sowie der Evangelischen Frauenarbeit. Sie sollten auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen über die Frauenarbeit in ihren Kirchen berichten. Die vier Vorsitzenden beschlossen, künftig den Weltgebetstag als wichtige gemeinsame ökumenische Initiative zu fördern.

Die Beteiligung der römisch-katholischen Frauen begann nach dem Konzil auf Gemeindeebene. Wegbereiter für die Kontaktaufnahme war die ökumenische „action 365". Seit 1970 wirken die römisch-katholischen Frauen als Mitglieder im deutschen Weltgebetstagskomitee (West) mit. Mit der Gründung des Komitees hat der Weltgebetstag in der Bundesrepublik eine kontinuierlich wachsende Verbreitung gefunden. Seit 1978 gehen jährlich mehr als eine Million Gottesdienstordnungen in die Gemeinden.

Die Anfänge des Weltgebetstags waren stark von freikirchlicher und protestantischer Seite bestimmt. Diese Prägung durch ein von den evangelischen Kirchen entwickeltes Ökumeneverständnis ist heute in vielen Weltgebetstagskomitees verschiedener Länder zu finden. Es ist noch nicht überall so selbstverständlich wie in Mitteleuropa, daß die Katholikinnen zum Weltgebetstag dazugehören. Katholikinnen fanden ja auch hier erst vor relativ kurzer Zeit – gemessen am Beginn des WGT – zu der Bewegung. In der Bundesrepublik haben vor allem die großen Frauenverbände, kfd und KDFB, sowie die Frauenseelsorge dazu beigetragen, daß der Weltgebetstag in den gemeindlichen Gruppen breit angenommen wurde. Nach anfänglichen Vorbehalten und Schwellenängsten laden sich Frauen gegenseitig zum Gebet ein. Aus dieser ökumenischen Praxis entstanden mancherorts ökumenische Gruppen, wie Gebets- und Bibelkreise oder Eine-Welt-Gruppen.

Die Ökumene im Weltgebetstag ist nicht auf den evangelisch-katholischen Austausch begrenzt. Im deutschen Weltgebetstagskomitee arbeiten Frauenorganisationen der Altkatholiken, Methodisten, Mennoniten, der Heilsarmee, der Griechisch-Orthodoxen, Baptisten und der Herrnhuter Brüdergemeine mit, also insgesamt neun Konfessionen. Es ist nicht immer leicht, Frauen aus den kleinen Kirchen in der Nachbarschaft aufzuspüren; aber es gibt oft auch zentrale Gottesdienste in Städten, die von den ver-

schiedenen Konfessionen gemeinsam gestaltet werden. Zum Gebet gehört meist auch der Austausch zwischen Frauen, der im Anschluß an den Gottesdienst stattfindet.

Im Weltgebetstag überwinden Frauen Grenzen, nicht nur der Konfessionen, sondern auch der Länder. Jahr für Jahr einem anderen, oft auch unbekannten Land in der Liturgie zu begegnen, weckt die Aufmerksamkeit für internationale Bezüge, für Probleme, die die Menschen in dem jeweiligen Land bedrücken. Die Liturgie macht neugierig auf das fremde Land. Zur Durchführung des Weltgebetstags gehört deshalb eine intensive Vorbereitung, die auf allen Ebenen (Bundes-, Diözesan-, landeskirchliche, Dekanats- und Pfarreiebene) durchgeführt wird. Dies ist nicht zuletzt deshalb notwendig, weil Frauen in der Liturgie oft nicht frei sprechen können. Beispielsweise konnte in der Ordnung aus der CSSR nicht die Unterdrückung der Freiheit und damit die Unterdrückung kirchlicher Aktivitäten angeprangert werden. Hintergrundinformationen sind also notwendig, denn sie ermöglichen ein vertieftes Verstehen des Landes und der Sorgen seiner Bewohner.

Zu dem „informierten Beten" gehört als zweiter Grundsatz „betendes Handeln". Bei der Information kann es nicht bleiben; angesichts oft schreiender Not ist Handeln gefragt. Zunächst heißt das, daß in jedem Weltgebetstagsgottesdienst eine Kollekte gehalten wird. Mit den gesammelten Mitteln (1991 über vier Millionen DM in der Bundesrepublik) werden kleine Frauenprojekte in aller Welt unterstützt, z.B. Berufsausbildung für Mädchen in Indien, die Informationsarbeit der Mütter der Verschwundenen aus Argentinien, Erholungs- und Begegnungsmaßnahmen für ehemalige polnische KZ-Häftlinge oder eine Kampagne gegen Gewalt gegen Frauen in Papua-Neuguinea. Bis heute konnten knapp 2000 kleine Initiativen, oft Selbsthilfegruppen, Startkapital erhalten.

Über diese notwendige Hilfe hinaus haben Frauen die Sorgen ihrer fernen Schwestern in politischen Initiativen aufgegriffen. In der Weltgebetstagsordnung von 1980 haben Thailänderinnen auf das Problem des „Sextourismus" hingewiesen. Die Weltgebetstagsfrauen protestierten daraufhin gegen die eindeutige Werbung einiger Touristikunternehmen. In der Folge wandten sie sich an die Bundesregierung mit der Forderung, gegen die Ausbeutung von Frauen in Thailand, den Philippinen und anderswo vorzugehen. Der thailändische Weltgebetstag war der Anstoß für einige kirchliche Frauengruppen, sich intensiv gegen diese Form der Ausbeutung einzusetzen. Ein anderes Beispiel ist der Weltgebetstag 1991 aus Kenia, bei dem über die gesundheitsgefährdende Tätigkeit der Blumenarbeiterinnen informiert wurde. In einer Diözese wurde eine Unterschriftenaktion durchgeführt, in einer anderen Region wurde die Diskussion über den Export von Pestiziden mit Vertretern der chemischen Industrie gesucht. Diese Aktionen werden von einzelnen Frauen oder Gruppen in Gang gesetzt und durchgeführt – ein Zeichen der Eigenständigkeit einer Bewegung, die für vieles offen ist.

Und nicht zuletzt: Am Weltgebetstag der Frauen gestalten Frauen Liturgie. Lob Gottes, Sündenbekenntnis, Schriftlesung, Fürbitte und Segen sind feste Bestandteile der Gebetsordnungen, die aber unterschiedlich ausgestaltet werden. Die Liturgie ist immer konkret, hat einen Sitz im Leben der Frauen des jeweiligen Landes. Sie ist auch geprägt durch die Spiritualität der jeweiligen Region der Welt. Durch die Afrikanerinnen konnten Frauen hierzulande beispielsweise den Kollektengang kennenlernen, ein bewegtes Darbringen der Gaben jeder einzelnen. Im Zug der Entwicklungen im liturgischen Bereich der vergangenen Jahre, der kreativen Gestaltung der Gottesdienste durch Symbole, Bilder, Tanz, Pantomime usw. entdeckten Frauen Möglichkeiten der Gestaltung der Weltgebetstagsliturgie.

Die Gestaltung dient immer dazu, Land und Thematik den Gottesdienstteilnehmerinnen näherzubringen. Der Altarraum wird mit Zeichen des jeweiligen Landes bzw. des Themas geschmückt, szenische Darstellung findet Eingang in den Gottesdienst. Die Entdeckung dieser Möglichkeiten bedeutet für viele, Neuland zu begehen. Insbesondere für Katholikinnen öffnen sich neue Perspektiven einer Participatio actuosa der Liturgie bis dorthin, daß eine Frau im Gottesdienst die Bibel auslegt. Leider werden die positiven Möglichkeiten des Miterlebens und

Mitgestaltens von Liturgie mancherorts nicht gesehen oder sogar behindert.

Zur Gestaltung der Liturgie gehört auch eine Vorbereitung, die schon angesprochen wurde. Studium der Bibeltexte und Auseinandersetzung mit den Themen führt zu deren vertieftem Verständnis. Aus der Aneignung des Schrifttextes und des Themas entstehen Anregungen zur Gestaltung der Gottesdienste, Anregungen von Frauen für Frauen. Diese Impulse dienen dem geistlichen Wachstum.

Im gemeinsamen Gebet und gemeinsamen Gottesdienst liegen die Kraft und Beständigkeit des Weltgebetstags der Frauen. Das Gebet schafft Gemeinschaft mit Gott und untereinander bis hin zur fernsten Schwester. Aus dem geistlichen Impuls heraus ist diese ökumenische Bewegung lebendig, kann Grenzen überwinden und zur Solidarität ermutigen. Der Weltgebetstag der Frauen ist deshalb ein unverzichtbarer Bestandteil des ökumenischen Gemeindelebens.

Sabine Harles

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

Rüenauver, Hubert – Zingel, Heribert: *Den Sonntag feiern.* München: Kösel 1992. 424 S., Abb. Lw. 44,–.

Je mehr der Sonntag durch die technischen Entwicklungen gefährdet und durch den Lebensstil des modernen Menschen lautlos aufgegeben wird, um so mehr bedarf er als kulturelles Werk und als religiöser Höhepunkt der Woche der Pflege. Deshalb ist ein „Hausbuch", das sich der Kultur des Sonntags zuwendet, angebracht, sinnvoll, ja notwendig. Die beiden Autoren, in der kirchlichen Erwachsenenbildung erprobt, legen ein Buch vor, das in seiner Gestaltung und in der Textdarbietung besticht. In sieben großen Kapiteln, die alle ähnlich aufgebaut sind, wird der Sonntag ins Bewußtsein eines nachdenklichen Menschen gehoben: als Tag der Zeit, Tag der Befreiung, Tag der Ruhe, Tag des An-Gebots, Tag der Gemeinschaft, Tag des Festes, Tag zum Leben. Abwechslungsreich versuchen die Autoren, durch geschichtliche Rückblicke, Erfahrungsberichte, Zitate aus Literatur und religiösem Schrifttum, durch Fragen und konkrete Tips zur Sonntagsgestaltung zu einer neuen Art hinzuführen, den Sonntag allein oder in Gemeinschaft erfüllt zu verbringen.

So schön dies alles ist, es stellen sich jedoch einige grundsätzliche Fragen: Welche Theorie der Freizeit steht bei diesem Entwurf im Hintergrund? Meint sie Restzeit oder Teilzeit im Rhythmus eines unteilbaren Lebens, in dem es auch die Sozialzeit gibt? Welche Rolle fällt in dem sozialwissenschaftlich erhobenen langen Wochenende (in diesen „Frei-Tagen") dem Sonntag zu? Ist er der „Sinntag" der Woche? Wie üben die „Werk-Tage" (mit ihrem Feierabend) in den Sonntag ein, oder sind sie nur das Gegenteil, von dem er sich abstößt? Soll der neue Sonntag indikativisch, d. h. im Aufweis von kulturellen und religiös-christlichen Tatsachen, nahegebracht, oder imperativisch, d. h. mit unzähligen moralischen Geboten, aufgezwungen werden? Kann es gelingen, durch eine Fixierung auf die Welt der Arbeiter den Sonntag des modernen Menschen in den Blick zu bringen, der eher Angestellter als Arbeiter ist? Oder müßte nicht zuerst über den Sinn von Technik, von Industrie, von Leistung – jenseits plakativer Formeln – nachgedacht werden? Gibt es eigentlich so etwas wie eine Theologie der Freizeit, und wie bündelt sich diese gerade in einer Theologie des Sonntags? Damit sind grundsätzliche Anfragen an das Projekt genannt. Im Vergleich zu ihrer unzureichenden Klärung sind etliche Ungenauigkeiten (in den statistischen Zahlen, in der Deutung von Worten, etwa der Freizeit, und in der Interpretation, etwa der Schöpfungsgeschichte) noch zweitrangig. Demnach: Leider ein schönes Buch mit Schönheitsfehlern.

R. Bleistein SJ

Wilcke, Karin: *Christi Himmelfahrt.* Ihre Darstellung in der europäischen Literatur von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. Heidelberg: Winter 1991. 505 S. (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte.) Kart. 96,–.

„Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen." Dieser Ausspruch bzw. Wunsch Heinrich Heines ist nicht verwirklicht in der europäischen Literatur zu Christi Himmelfahrt, die Karin Wilcke für den Zeitraum von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter untersucht hat. In detaillierten – mitunter zu ausführlichen – Beschreibungen zeigt Wilcke, wie die Himmelfahrtsberichte durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder gegenüber der biblischen Vorlage teils unauffällig, teils reich poetisiert worden sind. Die Arbeit Wilckes ist im Schnittpunkt von komparatistischen, kunst- und dogmengeschichtlichen Methoden angesiedelt und zieht dabei stets den theologischen Hintergrund der Himmelfahrtsvorstellung mit ein.

In der Bearbeitung der literarischen Werke zum Himmelfahrtsthema beginnt die Autorin

mit der epischen Bibeldichtung in der lateinischen Spätantike und schlägt einen Bogen über spätantike Lyrik, Bibelepik des frühen Mittelalters, Hymnik des Mittelalters, Bibelepik und Lehrdichtung des Hochmittelalters hin zu den geistlichen Spielen des Mittelalters. Das feste Bearbeitungsraster mit den fünf Schritten zeitlicher Ansatz, Inhalt, theologische Einordnung, literarische Deutung und Vergleich mit anderen Werken der Epoche macht die Lektüre mitunter schwerfällig trotz anschaulicher Darstellung in lebendiger Sprache. Abweichend vom Untertitel des Buchs wird mit einem Ausblick auf die nachmittelalterliche Bibeldichtung, die als Kontinuum bis ins 19. Jahrhundert zu verfolgen ist, der Darstellungsteil der Arbeit in guter Weise abgerundet. Im letzten Abschnitt werden in der dichten Form von 17 Seiten die Hauptelemente der Himmelfahrtsgestaltungen geordnet und die besonderen Leistungen der einzelnen Textgenren vorgelegt.

Insgesamt wird dem (gläubigen) Leser vermittelt, wie trotz aller virtuoser Sprachbeherrschung Dichtkunst unvermögend blieb, den Weg Christi verbal nachzuvollziehen, und unfähig, die Herrlichkeiten des Himmels vollständig aufzuzählen. Dabei belegt Wilcke ausführlichst, daß Bibeldichtung keineswegs weniger innovativ sein muß als säkulare Dichtung. Nicht nur für den Literaturwissenschaftler, sondern gerade für den Theologen, der es bei der knappen Basisaussage biblischer Himmelfahrtstexte nicht belassen möchte, stellt diese bisher gründlichste und ausführlichste Studie zu diesem Thema mit dem erarbeiteten Formenspektrum des Himmelfahrtsmotivs eine wertvolle Bereicherung dar. Wenn die Autorin im letzten Satz ihrer Ausführungen die Hoffnung äußert, daß ihre Untersuchungen auf induktivem Weg ihren Beitrag zu einem differenzierteren Urteil über die Bibeldichtung überhaupt leisten solle, dann hat sie dazu eine qualifizierte Grundlage gelegt. *W. Loggen*

Sozialethik

Tremmel, Hans: *Grundrecht Asyl.* Die Antwort der christlichen Sozialethik. Mit einem Geleitw. von Wilhelm Korff. Freiburg: Herder 1992, 324 S. Kart. 48,–.

Das mit viel Fleiß erarbeitete, gut dokumentierte und auf den aktuellen Diskussionsstand der Bundesrepublik bezogene Buch umfaßt drei Teile. In einem ersten Abschnitt (1–64) zeichnet Tremmel die geistes- und politikgeschichtliche Entwicklung des Asyls vom Gnadenrecht der Antike und des Mittelalters bis zum personalen Anspruchsrecht der Neuzeit nach, dessen juristische Ausformulierung im subjektiv-öffentlichen Asylgrundrecht des Artikels 16 II.2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland seinen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. In diesem spannenden und an aktuellen Bezügen (zum Beispiel Asylmißachtung und -mißbrauch) reichen historischen Durchgang wird auch die biblische Botschaft behandelt, deren fremdenfreundliches Ethos erst im neuzeitlichen Person- und Menschenrechtsverständnis voll zur Geltung gekommen ist.

Im 2. Teil (65–194) werden die wichtigsten empirischen Sachinformationen zur gegenwärtigen Asylproblematik zusammengestellt: die Ursachen des Weltflüchtlingsproblems, die internationalen und nationalen Rechtsgrundlagen der Asylgewährung, die Lebenssituation von Asylbewerbern sowie die öffentliche Wahrnehmung und politische Debatte des Asylproblems in Deutschland. Am Ende dieses Abschnitts stellt Hans Tremmel außerordentlich bedenkenswerte Überlegungen an über einen zeitgemäßen Umgang mit dem Kirchenasyl, nämlich der Aufnahme von abschiebungsbedrohten Flüchtlingen in Kirchenräumen.

Teil 3 (195–283) übersetzt in einem methodisch differenzierten Vermittlungsprozeß die christliche Liebesbotschaft in konkrete asyl-, flüchtlings- und integrationspolitische Forderungen. Zunächst plädiert Tremmel dafür, die Asylauseinandersetzung nicht länger als „Überzeugungskonflikt", sondern als „Interessenkonflikt" auszutragen: Statt fraglos absolute Geltung für die eigene Wahrheit zu beanspruchen, gehe es darum, die in der Asylfrage steckenden „Interessenkonflikte" offenzulegen und „nach

Maßgabe der Gerechtigkeit über Kompromisse zu lösen" (196–206). Ein Angelpunkt der inhaltlich-ethischen Argumentation ist die Unantastbarkeit der Würde des Flüchtlings als Person. Diese unbedingte Forderung wird mit Hilfe der Menschenrechte und speziell des – als individuelles Anspruchsrecht im Sinn des Art. 16 II.2 GG verstanden – „Notstandsmenschenrecht" auf Asyl inhaltlich näher bestimmt und mittels einer Verantwortungsethik auf der Basis eines „ethischen Kompromisses", eben des „gerechten Ausgleichs von Interessen", eingelöst. Der zweite zentrale Anknüpfungspunkt ist das Weltflüchtlingsproblem und die Frage nach der damit gegebenen deutschen Verantwortung. Diese Verantwortung wird mit Hilfe der grundlegenden Prinzipien der Solidarität (die „Weltschicksalsgemeinschaft" als „die eine, eigentliche Solidargemeinschaft", 258) und der Subsidiarität spezifiziert. Den Abschluß des Buchs bildet eine Betrachtung, wie im Hinblick auf die so wichtige kulturelle Dimension „menschlichen Gelingens und Glückens" interkulturelles Zusammenleben auszugestalten sei.

Der Verfasser hat mit diesem Werk eine große Integrationleistung innerhalb einer sehr komplexen Problemstellung vollzogen und gelangt auch zu vielen richtigen und beherzigenswerten Schlußfolgerungen. Bezüglich der „heißen" quantitativen Seite der Asylproblematik plädiert Tremmel für eine Kombination aus individuellem Asylgrundrecht und einer damit klug verzahnten Einwanderungsgesetzgebung. Störend wirkt die teilweise etwas sprunghafte Abfolge der Gedanken. Mehr Unbehagen bereitet allerdings, daß Tremmel bei der Anwendung seiner Maßstäbe die seiner wohlmeinenden Option für die Fremden entgegenstehenden Einstellungen nicht genügend ernst zu nehmen scheint. Trotzdem ist ein sehr lohnendes Buch entstanden, das man politisch Interessierten und Mandatsträgern speziell christlicher Provenienz zur ruhigen und am besten zweimaligen Lektüre nur wärmstens empfehlen kann. *M. Hainz SJ*

Mission

Rzepkowski, Horst: *Lexikon der Mission.* Geschichte, Theologie, Ethnologie, Köln: Styria 1992. 470 S. Lw. 140,–.

Mit dem von Horst Rzepkowski, Professor für Missionswissenschaft in St. Augustin, vorgelegten Lexikon wird der dankenswerte Versuch unternommen, den an Mission und Missionswissenschaft interessierten Fachleuten und Laien ein Werk an die Hand zu geben, das einen Einstieg in diese umfassende und komplizierte Thematik leistet. H. Rzepkowski beschreibt die Zielsetzung des Lexikons folgendermaßen: „In dem Lexikon geht es nicht darum, andere Fachwerke zu ersetzen und abzulösen, sondern für die konkrete Arbeit ein Hilfsmittel bereitzustellen, um auf Fragen nach geschichtlichen Fakten und gegenwärtigen Abläufen eine schnelle Antwort zu finden"(5).

Wenn er im Untertitel auf die in der theologischen Diskussion um die Mission wichtigen Nachbardisziplinen der Geschichte und Ethnologie verweist, entspricht dies dem aktuellen Stand der missionswissenschaftlichen Methodologie. Will Missionswissenschaft heute ihrem Gegenstand gerecht werden, ist sie darauf verwiesen, interdisziplinär zu arbeiten. Diese Interdisziplinarität gilt es schon in der Methodologie einzulösen. Dazu kommt, daß sich die Missionswissenschaft seit dem Zweiten Vatikanum auch inhaltlich entscheidend neu orientiert hat. Missionstheologie heute versteht sich als interkulturelle oder kontextuelle Theologie, die sich darum bemüht, die im missionswissenschaftlichen Tagesgeschäft begegnenden fremden Kulturen und Religionen zu akzeptieren, kennenzulernen und zu verstehen. Dabei gilt es beispielsweise, mit Hilfe der Ethnologie den kulturellen Kontext des missionarischen Engagements zu erhellen.

Diese beiden Postulate, also die Interkulturalität wie auch die Interdisziplinarität, sind von H. Rzepkowski rezipiert und bilden die Basis des von ihm vorgelegten Lexikons. Aber gerade deswegen verwundert es, daß der Autor sämtliche Artikel allein verfaßt hat. Will man dem Anspruch der Interdisziplinarität gerecht wer-

den, braucht ein Lexikon zumindest einen in verschiedenen Disziplinen kompetentes Autorenteam, besser noch den Spezialisten zum jeweiligen Stichwort. Dennoch ergeben die ca. 750 Stichwörter zu den Disziplinen Mission, Ethnologie, Anthropologie, Vergleichende Kultur- und Religionswissenschaft ein informatives Nachschlagewerk, das einen schnellen ersten Zugang zu Daten, Fakten, Begriffen, Namen und der Geschichte der Missionswissenschaft und Missionstheologie und damit eine solide erste Orientierung in der Sache dieses weitgespannten Fragenbereichs ermöglicht.

Dabei wäre es allerdings hilfreich, ja notwendig, die Benutzerfreundlichkeit zu verbessern, wenn es dem eingangs formulierten Anspruch gerecht werden möchte, ein „Hilfsmittel für die konkrete Arbeit" zu sein. Es fehlen die Querverweise in Text und Register, das Register am Ende des Lexikons gibt lediglich eine alphabetische Aufreihung der behandelten Stichwörter, aber keine Seitenangaben, die Literaturangaben sind generell eher knapp bemessen und je nach Stichwort von unterschiedlicher Ausführlichkeit und Qualität. Dennoch komplettiert dieses Lexikon in erfreulicher Weise die Nachschlagewerke zu Missionswissenschaft und Missionstheologie und stellt insofern ein Standardwerk dar, das in keiner theologischen Bibliothek fehlen sollte.

N. Nagler

ZU DIESEM HEFT

Die zunehmende Zahl von Flüchtlingen löst in Europa, vor allem auch in Deutschland, Ängste und Aggressionen aus. Johannes Müller, Dozent für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, sieht darin eine gewaltige Herausforderung, die nur bestanden werden kann, wenn man zuerst die Tatbestände und ihre Ursachen darstellt und zu erklären versucht.

Michael Schlitt, Fachbereichsleiter an der Katholischen Akademie Kardinal von Galen in Cloppenburg, zeigt am Beispiel der seit etwa sechs Jahren geltenden Kleinfeuerungsanlagenverordnung die Merkmale der ökologischen Krise und die Grundzüge des Umgangs mit ihr. Er entwickelt daraus Prinzipen eines umweltverträglichen Wirtschaftens.

In seinem Beitrag über die Renaissance der Jesusromane im Novemberheft stellte Georg Langenhorst Werke vor, die gewissermaßen historisch oder über andere biblische Figuren einen Zugang zu Jesus suchen. In diesem Heft wendet er sich Autoren zu, die ganz neue literarische Wege zur Gestalt Jesu beschreiten.

Der spanische Dominikanertheologe Francisco de Vitoria (1483–1546) hat mit seiner Betonung der Souveränität der eingeborenen Völker und seiner Konzeption einer universellen Völkergemeinschaft einen bedeutenden Beitrag nicht nur zur damaligen kolonialethischen Diskussion, sondern auch zur Entwicklung der Völkerrechtslehre geleistet. Rogelio Garcia-Mateo, Lehrbeauftragter für spanische und lateinamerikanische Geistesgeschichte an der Hochschule für Philosophie München, legt diese Zusammenhänge dar.

In den Auseinandersetzungen um das Verhalten der Eroberer in den Ländern Neuspaniens forderte Bartholomé de Las Casas (1474–1566) radikale Zwangsfreiheit sowohl bei der politischen Unterwerfung wie bei der Missionierung und der Bekämpfung des Götzendienstes. Mariano Delgado verdeutlicht diese Haltung auf dem Hintergrund der verschiedenartigen Auffassungen der Gegner von Las Casas.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Bauriedl, Thea: Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen. Freiburg: Herder 1992. 186 S. (Herder Spektrum. 4129.) Kart. 16,80.

Ludwig van Beethoven. Briefe über Kunst, Liebe und Freundschaft. Ausgew. u. komment. v. Vladimir Karbusicky. Freiburg: Herder 1992. 239 S. (Herder Spektrum. 4127.) Kart. 19,80

Caritas-Kalender 1993. Freiburg: Dt. Caritasverband 1992. 212 S., Abb. Kart. 6,10.

Deselaers, Paul: Und doch ist Hoffnung. Gedanken zu und von Johannes Bours. Freiburg: Herder 1992. 234 S. Lw. 32,–.

Drewermann, Eugen: Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium. Freiburg: Herder 1992. 254 S. (Herder Spektrum. 4113.) Kart. 16,80.

Es lehrten die Meister. Rabbinische Geschichten aus den Quellen neu erzählt und hrsg. v. Jakob J. Petuchowski. Freiburg: Herder 1992. 143 S. (Herder Spektrum. 4132.) Kart. 12,80.

Flottau, Heiko: Die Bande der Clans. Die arabische Welt besser verstehen. Freiburg: Herder 1992. 185 S. (Herder Spektrum. 4126.) Kart. 16,80.

Gehrlein, Dieter: Glauben voller Lebenslust. Die Hilfe der Transaktionsanalyse. Freiburg: Herder 1992. 297 S. Kart. 39,80.

Handbuch der Dogmatik. Hrsg. v. Theodor Schneider. Bd. 1: Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie. Düsseldorf: Patmos 1992. XXIV, 584 S. Lw. 58,80.

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge. Bd. 1: Psychologische Grundlagen. Hrsg. v. Jürgen Blattner, Balthasar Gareis, Alfred Plewa. Düsseldorf: Patmos 1992. 463 S. Lw. 64,80.

Häring, Bernhard: Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche. Freiburg: Herder 1992. 150 S. Lw. 22,80.

Heidrich, Christian: Carlo Bayer. Ein Römer aus Schlesien und Pionier der Caritas Internationalis. Sigmaringen: Thorbecke 1992. 380 S. (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte. 6.) Kart. 48,–.

Hilgers, Micha: Total abgefahren. Psychoanalyse des Autofahrens. Freiburg: Herder 1992. 137 S. (Herder Spektrum. 4133.) Kart. 14,80.

Hirschberger, Johannes: Kleine Philosophiegeschichte. Freiburg: Herder 1992. 223 S. (Herder Spektrum. 4168.) Kart. 16,80.

Hofmann, Karl: Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt. Studien zur Sturmschar des Katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands. Augsburg: Wißner 1992. 450 S. Kart. 89,–.

Jaschke, Helmut: Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege der Heilung. Freiburg: Herder 1992. 156 S. Kart. 24,80.

Jugend 2000. Trends, Analysen, Perspektiven. Hrsg. v. Wolfgang Lenz. Bielefeld: Bertelsmann 1992. 269 S. Kart.

Kämpchen, Martin: Rabindranath Tagore. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek: Rowohlt 1992. 155 S., Abb. (rororo monographie. 399.) Kart. 10,90.

Kamphaus, Franz: Wenn Gott zur Welt kommt. Worte zu Weihnachten. Hrsg. v. Hanno Heil. Freiburg: Herder 1992. 142 S., Abb. Kart. 19,80.

Kassel, Maria: Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C.G. Jung. Freiburg: Herder 1992. 330 S. (Herder Spektrum. 4137.) Kart. 19,80.

Khoury, Adel Theodor: Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen? Freiburg: Herder 1992. 157 S. Kart. 22,80.

Kipp, Heinrich: Rückblicke. Jurist in revolutionärem Jahrhundert. Moers: Brendow 1992. 312 S. (Edition Gutenberg.) Kart. 34,–.

Koch, Kurt: Bereitet den Weg des Herrn. Meditationen zur Advents- und Weihnachtszeit. Freiburg: Herder 1992. 32 S., Abb. Kart. 4,80.

Krause, Barbara: Camille Claudel. Ein Leben in Stein. Roman. Freiburg: Herder 1992. 380 S. (Herder Spektrum. 4111.) Kart. 18,80.

Lehmann, Karl – Schnackenburg, Rudolf: Brauchen wir noch Zeugen? Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments. Freiburg: Herder 1992. 118 S. Lw. 22,80.

Lies, Lothar – Hell, Silvia: Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus. Köln: Styria 1992. 351 S. Lw. 49,80.

Martini, Carlo M.: Das prophetische Feuer. Elija, Zeuge des wahren Gottes. Freiburg: Herder 1992. 159 S. Lw. 28,–.

Mello, Anthony de: Warum der Vogel singt. Weisheitsgeschichten. Freiburg: Herder 1992. 118 S. (Herder Spektrum. 4149.) Kart. 12,80.

Mit der Jugend unterwegs zur neuen Stadt. Jugendforum als Modell kirchlicher Jugendarbeit. Hrsg. v. Ro-

man Bleistein und Burkhard Hein. Ostfildern: Schwabenverlag 1992. 179 S. Kart.

Moser, Georg: Täglich Grund zur Hoffnung. Meditationen für jeden Tag. Hrsg. v. Ulrich Schütz. Freiburg: Herder 1992. 397 S. Lw. 34,–.

Neue Formen der Schriftenauslegung? Hrsg. v. Thomas Sternberg. Freiburg: Herder 1992. 168 S. (Quaestiones Disputatae. 140.) Kart. 39,80.

Otto, Maria: Mit den Sternen spielen. Gedanken im Kosmos des Glaubens. Freiburg: Herder 1992. 118 S. Kart. 18,80.

Pikler, Emmi: Friedliche Babys – zufriedene Mütter. Pädagogische Ratschläge einer Kinderärztin. Freiburg: Herder 1992. 222 S. (Herder Spektrum. 4141.) Kart. 15,80.

Röhrich, Lutz: Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd. 3: Sal bis Z. Freiburg: Herder 1992. 1275–1910 S., 308 Abb. Lw. 165,–.

Schmidtchen, Gerhard: Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Mit Kommentaren von Lothar Roos und Manfred Seitz. Opladen: Leske & Budrich 1992. 354 S. Kart. 36,–.

Ségur, Heinrich: Die Meßfeier. Aus der Bibel erklärt. Köln: Styria 1992. 95 S. Kart. 19,80.

Spescha, Plasch: Mündiges Christstein. Grundlagen und Möglichkeiten einer christlichen Ethik heute. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 1992. 240 S. Kart. 40,–.

Sydow, Walter: Sisyphos lernt tanzen. Ein Mann geht den Weg der Befreiung. Freiburg: Herder 1992. 156 S. (Herder Spektrum. 4131.) Kart. 14,80.

Valentin, Friederike – Knaup, Horand: Scientology – der Griff nach Macht und Geld. Selbstbefreiung als Geschäft. Freiburg: Herder 1992. 157 S. (Herder Spektrum. 4109. Kart. 14,80.

Von der Missionierung zur Evangelisierung. Zur Zukunft der Kirche in Amerika und Europa. Österreichische Pastoraltagung 2.–4. 1. 1992. Im Auftrag des Österr. Pastoralinstituts hrsg. v. Helmut Erharter und Horst-Michael Rauter. Wien: Herder 1992. 125 S. Kart. 23,80.

Walter, Silja: Das Wort ist Brot geworden. Kommunionpsalter. Freiburg: Herder 1992. 144 S., Abb. Lw. 28,–.

Weidinger, Gertrud und Norbert: Farbe bekennen. Ein Wegweiser für größere Ministranten. Freiburg: Herder 1992. 32 S., Abb. Kart. 4,80.

Zehou, Li: Der Weg des Schönen. Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik. Hrsg. v. Karl-Heinz Pohl und Gudrun Wacker. Freiburg: Herder 1992. 415 S. (Herder Spektrum. 4114.) Kart. 29,80.

Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30). Hrsg. v. Marc Venard. Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. v. Heribert Smolinsky. Freiburg: Herder 1992. XX, 1260 S., Abb. Lw. 198,–.

Zeller, Eva: Ein Stein aus Davids Hirtentasche. Gedichte. Freiburg: Herder 1992. 92 S. Lw.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt der Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, des Stern Verlages Janssen, Düsseldorf, des Eos Verlages, St. Ottilien, des Universitätsverlages, CH-Freiburg, und eine Verlegerbeilage beigefügt.